



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ

TOYAH ALEXSANDRO THÊOS BAPTISTA DOS SANTOS

**A Noção de Sistema na Enciclopédia das Ciências
Filosóficas em Compêndio de Hegel**

FORTALEZA – CEARÁ

2006



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ

TOYAH ALEXSANDRO THÊOS BAPTISTA DOS SANTOS

**A Noção de Sistema na Enciclopédia das Ciências
Filosóficas em Compêndio de Hegel**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Contemporânea

Orientadora: Profa. Dra. Marly Carvalho Soares.

FORTALEZA – CEARÁ

2006

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca de Ciências Humanas

-
- S239n Santos, Toyah Aleksandro Théos Baptista.
A noção de sistema na Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio de Hegel / Toyah Aleksandro Théos Baptista Santos. – 2006.
198 f. , enc. ; 30 cm.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de Cultura e Arte, Departamento de Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2006.
Área de Concentração: Filosofia contemporânea.
Orientação: Profa. Dra. Marly Carvalho Soares.
- 1.Hegel,Georg Wilhelm Friedrich,1770-1831.Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio,1830: volume I: a ciência da lógica - Crítica e interpretação. 2.Hegel,Georg Wilhelm Friedrich,1770-1831.Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio,1830: volume II: a filosofia da natureza - Crítica e interpretação. 3.Hegel,Georg Wilhelm Friedrich,1770-1831.Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio,1830: volume III: a filosofia do espírito - Crítica e interpretação.
I. Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
CEANTRO DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO – Nº. ____

Aos 11 dias do mês de janeiro de dois mil e seis, no Auditório Luiz de Gonzaga Mendes Chaves, do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará – UFC, às quinze horas, reuniu-se a _____ Comissão de Defesa de Dissertação do Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFC para argüir o mestrando **TOYAH ALEXSANDRO THÊOS BAPTISTA DOS SANTOS**, e avaliar a apresentação de sua Dissertação, intitulada: “**A Noção de Sistema na Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio de Hegel**”, apresentada como à obtenção do Grau de Mestre em Filosofia, na Área de Concentração em Filosofia Contemporânea. A comissão esteve constituída pelos professores: Dra. Marly Carvalho Soares – UECE (Orientadora – Presidente), Dr. Manfredo Oliveira Araújo – UFC (Argüidor) e o Dr. Reginaldo da Costa – UECE (Argüidor). Ao final, a banca examinadora emitiu o seguinte parecer: “A Dissertação esta ‘_____’ e, ao aluno, fica concedido o título de Mestre em Filosofia”.

Fortaleza, 11 de janeiro mês de 2006.

Prof. Dr. Marly Carvalho Soares
Orientador – Presidente

Prof. Dr. Manfredo Araújo Oliveira
Argüidor

Prof. Dr. Reginaldo da Costa
Argüidor

Dedico este trabalho:

A meus pais que tanto me ensinaram e incentivaram sobre a importância de uma vida de trabalho, respeito e dignidade para com o ser humano.

A minha irmã, Heloisa, que tanto incentivou meus esforços com palavras de carinho, amor e esperança, motivando-me para lutar sempre.

Ao grande amigo e irmão Prof. Ms. José Iran Nobre de Sena, pelos dias dedicados ao esclarecimento da filosofia hegeliana, este a quem devo fraternidade e gratidão eterna...

A Profa. Dra. Marly Carvalho Soares, sendo a luz no caminho do drama do desenvolvimento da consciência da filosofia hegeliana, sendo não somente o guia, mas a grande amiga e companheira, que caminhou comigo sempre numa postura de integridade, seriedade e de respeito, a quem devo esta pesquisa.

A minha mãe, amiga e companheira, pela paciência, dedicação, amor e compreensão nos momentos de angústia e aflição que foram não somente na composição deste trabalho, como também, nas tempestades da que juntos vivemos.

Ao grande e imenso amor de Deus em minha vida, que sempre ilumina meus caminhos com pessoas possuidoras de enorme humanidade, respeito e compreensão, pois somente com a vossa presença maravilhosa é que vencemos...

Meus agradecimentos

Ao Prof. Dr. Manfredo Araújo Oliveira, grandioso mestre, que sempre nas horas de dificuldades iluminou-me com considerações sempre oportunas acerca do pensamento filosófico de Hegel e pela confiança depositada na realização deste trabalho.

Aos Prof. Dr. Custódio Almeida; pela amizade, atenção, simplicidade e sempre atento às necessidades daqueles que se encontram rumo ao caminho da luz filosófica.

Ao grande amigo Prof. João Nogueira Mota Moraes – Diretor do Centro de Humanidades da UECE, que fora sempre a rocha de amparo em minha vida acadêmica.

Ao Prof. Dr. Reginaldo da Costa, sempre atento e dedicado ao desenvolvimento dos seus alunos e da filosofia na Universidade Estado do Ceará.

Ao Prof. Dr. Kleber Carneiro Amora, grande amigo e companheiro, pois nas horas difíceis em minha pesquisa, sempre esteve atento, orientando-me com intenso calor nas leituras difíceis e obscuras da Fenomenologia do Espírito de Hegel.

Aos prestimosos colegas do Mestrado e demais professores do Colegiado de Filosofia da UFC, e a todos aqueles que contribuíram direta ou indiretamente em minha vida acadêmica, pois somente com vossa participação é que foi possível este trabalho...

Epígrafe

“O Indivíduo orgânico se produz a si mesmo, ele se faz o que é em si (...). Esta evolução se produz de maneira imediata, sem oposição e sem obstáculo. Nada pode se imiscuir entre o conceito e sua realização, a natureza do germe determinado em si e a existência que lhe é conveniente. No espírito isto é diferente. A passagem de sua determinação à sua realização se efetua graças à consciência e à vontade, as quais são primeiramente mergulhadas em sua vida natural imediata; por objeto e fim, elas têm antes de tudo a determinação natural como tal, que, pelo fato de que é o espírito que a anima, é em si mesma infinita quanto à sua pretensão, a seu poder e a sua riqueza. (...); ele é por si mesmo o verdadeiro obstáculo hostil que deve vencer; a evolução, calma produção na natureza, constitui para o espírito uma luta árdua, infinita, contra si mesmo. O que o espírito quer é alcançar seu próprio conceito; mas ele mesmo se o esconde e nesta alienação de si mesmo sente-se orgulhoso e pleno de alegria. Desta maneira, a evolução não é simples eclosão, sem esforço e sem luta, como a da vida orgânica, mas o trabalho duro e forçado sobre si mesmo”.

RESUMO

Nossa Dissertação de Mestrado tem como tese evidenciar que o sistema discursivo-dialético-filosófico de Hegel foi o resultado do esforço de toda uma tradição de filósofos sistemáticos e não-sistemáticos, que problematizaram e tematizaram morrentos da realidade, como também, a realidade em sua totalidade. E, que, as objeções à filosofia hegeliana, por parte de seus objetares, não lhe atingia por não terem a meta: a compreensão de sistema.

Daí, a necessidade inexorável de realizarmos uma viagem aos sistemas filosóficos de grandes pensadores do *Idealismo Alemão*, como por exemplo, Kant, Fichte e Schelling; elencando os principais problemas desses sistemas, quando pensados de forma radical na tentativa de fazer da Filosofia a única ciência capaz de expressar a realidade em sua totalidade. Portanto, esses sistemas filosóficos apresentavam alguns problemas, por exemplo, *má circularidade*, *regresso ao infinito*, *progresso ao infinito* e, ainda, a necessidade do artifício da *intuição mística* ou *intelectual*, para que se pudesse ter acesso ao *Incondicional* ou *Absoluto*. Porém, o maior problema desses sistemas para Hegel era o de serem concebidos segundo o *ordus geometricus*, sendo este incapaz de captar as constantes "atualizações" dos seres vivos e, ainda, da "evolução" dos seres humanos na "história", que somente poderia se dar através de um *sistema dialético especulativo*, ou seja, pela filosofia hegeliana.

Assim, realizada esta exposição da atualização da filosofia hegeliana através dos principais sistemas que surgiram durante o período do *Idealismo Alemão*, mostramos que as principais objeções ao pensamento filosófico de Hegel não lhe atingia e, assim, não passando de críticas externas, uma vez que, o seu sistema está fundamentado numa estrutura *lógico-dialética-especulativa*, conforme o modelo dos organismos vivos, que tem como categoria fundamental a historicidade, para que possa realizar a atualização, tanto do micro [sistema] como do macro [sistema], que comporta os demais microsistemas de forma permanente e constante, mostrando ao ser humano que o mesmo é *parte e momento* do todo, fazendo-se necessário a preservação de todos os sistemas para que não coloque em risco a si próprio ou, ainda, o seu sistema.

ZUSAMMENFASSUNG

Unsere wissenschaftliche Abhandlung des Magisters hat als These zeigen, dass das diskursive – dialektische – philosophische System von Hegel das Resultat der Anstrengung einer ganzen Tradition der systematischen und unsystematischen Philosophen war, die die Realität in einigen Momenten oder in ihrer Gesamtheit problematisierten oder thematisierten. Und, dass die Einwände gegen die hegelianische Philosophie, die von ihren Verweigerern kamen, nicht ihn berührten. Denn sie hatten nicht die Verstandnis des Systems.

Daher die unerbittliche Notwendigkeit eine Reise zu den philosophischen Systemen der grossen Denker des deutschen Idealismus durchzuführen, zum Beispiel, Kant, Fichte und Schelling, und die Hauptprobleme von diesen Systemen zu verzeichnen, wenn sie in einer radikalen Form nachgedacht wird, um von der Philosophie die einzige Wissenschaft, die die Fähigkeit um die Realität in ihrer Gesamtheit auszudrücken, zu machen. Also, diese philosophischen Systeme zeigen einige Probleme, zum Beispiel, schlechte Zirkularität, Rückgang zur Unendlichkeit, Fortschritt zur Unendlichkeit, und noch, die Notwendigkeit der Kunstfertigkeit der mystischen und intellektuellen Intuition, um die Bedingungslosigkeit oder das Absolute zu erreichen. Aber, für Hegel, das grösste Problem des Systems war, dass sie folgend dem *ordus geometricus* erdenkt sind, und dieses ist unfähig, um die beständige Aktualisierungen der Lebewesen zu entnehmen, und noch, von der Evolution der Menschen in der Geschichte, dass nur durch ein spekulatives-dialektisches System, das heisst, durch die hegelianische Philosophie.

Also, nach der Darlegung der Aktualisierung der hegelianischen Philosophie durch die Hauptsysteme, die in der Zeit des deutschen Idealismus entstanden, zeigen wir, dass die Haupteinwände gegen die philosophischen Gedanken von Hegel nicht ihn berührten, und so, nur unsere Kritik waren, denn das hegelianische System begründet sich in einer Struktur: logisch, diskursiv, dialektisch, spekulativ; folgend dem Modell des lebenden Organismus, das als fundamentale Kategorie die Historizität hat, um die Aktualisierung zu machen, sowohl des Mikrosystems als auch des Makrosystems, und dieses die anderen Mikrosysteme in der notwendigen Form beinhaltet. So zeigt es den Menschen, dass sie Teil und Moment des Ganzen sind. Dann ist notwendig die Bewahrung aller Systeme, um sich selbst zu schützen, das heisst, ihr System.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
PARTE I	
CONTRIBUIÇÕES À CONCEPÇÃO HEGELIANA DE SISTEMA	11
CAPÍTULO 1 - O CONTEXTO FILOSÓFICO DE HEGEL	19
1.1 – O Contexto Filosófico e a Fundação do Sistema de Hegel.....	19
1.1.1 – O Desenvolvimento do Kantismo	21
1.1.1.1 – Os expoentes do Idealismo Alemão	23
CAPÍTULO 2 – O IDEALISMO SUBJETIVO DE FICHTE	28
2.1 – <i>A Doutrina-da-Ciência</i>	29
2.2 – <i>O Ponto de Partida e o Princípio do Idealismo Subjetivo</i>	31
2.3 – <i>Idealismo e Dogmatismo</i>	34
2.4 – <i>A Filosofia do Eu Puro ou Absoluto</i>	37
2.5 – <i>O Eu Puro como Ato e a Intuição Intelectual</i>	40
2.6 – <i>A Dialética do Eu</i>	44
2.7 – <i>O Eu Infinito e o Eu Finito</i>	50
2.8 – <i>Da Dedução Transcendental a Multiplicidade do Mundo</i>	53
CAPÍTULO 3 – O IDEALISMO OBJETIVO DE SCHELLING	57
3.1 – <i>Do Idealismo Subjetivo ao Idealismo Objetivo</i>	59
3.2 – <i>A Filosofia da Natureza</i>	63
3.3 – <i>A Organização do Mundo</i>	65
3.4 – <i>Monismo Vitalista</i>	68
3.5 – <i>O Sistema do Idealismo Transcendental</i>	71
3.5.1 - <i>Do Sujeito ao Objeto</i>	72

PARTE II	
A CONCEPÇÃO HEGELIANA DE SISTEMA.....	74
CAPÍTULO I – O IDEALISMO ABSOLUTO DE HEGEL	80
1.1 - O Racionalismo Idealista	80
1.2 - A Originalidade da Dialética de Hegel	83
1.3 - A Dialética do Finito e do Infinito.....	88
1.4 - O Espírito Absoluto como Deus.....	92
1.5 - O Espírito Absoluto como Idéia.....	94
CAPÍTULO 2 - O DEVIR DIALÉTICO DA IDÉIA ABSOLUTA.....	97
2.1 - Premissas Fundamentais do Sistema de Hegel	97
2.2 - O Desenvolvimento da Idéia Lógica	102
2.2.1 - A Doutrina do Ser	105
2.2.2 - A Doutrina da Essência	107
2.2.3 - A Doutrina do Conceito.....	111
2.3 - O Desenvolvimento da Idéia como Natureza.....	116
2.3.1 - A Mecânica	122
2.3.2 - A Física.....	124
2.3.3 - A Física Orgânica	126
2.4 - O Desenvolvimento da Idéia como Espírito	129
2.4.1 - O Espírito Subjetivo	132
2.4.2 - O Espírito Objetivo.....	138
2.4.3 - A Evolução do Espírito Absoluto.....	147
CAPÍTULO 3 - A NOÇÃO HEGELIANA DE SISTEMA NA ENCICLOPÉDIA À	
GUIA CONCLUSIVA	164
3.1 - As Objeções ao Discurso Sistemático de Hegel	164
3.2 - A Noção de Sistema na Enciclopédia	170
CONSIDERAÇÕES FINAIS	178

Introdução

Primeiramente, queremos informar que durante a jornada filosófica, que a própria pesquisa nos levou a realizar, observamos que as muitas obras que comentam o pensamento filosófico de Hegel, onde a maioria faz objeções ao seu *sistema dialético-discursivo*, por não compreenderem como o mesmo se efetiva e/ou realiza. Incompreensão que já ocorria em seu momento História, como o próprio pensador declara, na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* no Prefácio à terceira edição, que: “*apareceram muitas críticas ao meu filosofar, as quais na sua maioria mostraram pouca vocação para essa tarefa*”, e que “*o iluminismo do entendimento por seu pensar formal, abstrato, carente-de-conteúdo, (...), mantiveram-se firme em seu formalismo (...)*”; e, assim, condenaram o seu sistema discursivo dialético filosófico de *necessitarista, determinista, dogmático, individualista* e de *totalitarista* (HEGEL, 1830, p. 33-36).

Assim, Iniciamos esta pesquisa pela realização de uma visão panorâmica do momento histórico, como também, dos problemas ocorridos no período moderno, buscando suas respectivas respostas pelos principais filósofos do *Idealismo Alemão*, que viviam numa Europa fragmentada e feudalizada; em seguida mostraremos em linhas gerais, que o pensamento sistemático dos filósofos, que antecederam Hegel portava de forma embrionária a noção de uma filosofia *sistêmica*, onde explicitaremos na exposição do pensamento sistemático-filosófico de *Kant, Fichte e Schelling*; e como estes influenciaram e foram decisivos na gênese do pensamento: sistemático, dialético e discursivo de Hegel.

Em seguida a pesquisa, em seu capítulo primeiro, discorrerá sobre a origem da dialética em Heráclito, Parmênides etc., como também, as influências do pensamento sistemático de Kant, da dialética sistemática de Fichte, e ainda do pensamento sistemático de Schelling e, finalmente, a dialética hegeliana propriamente dita. Assim, após esse itinerário realizado em formas gerais nos sistemas de Kant, Fichte e Schelling; percorreremos o sistema filosófico de Hegel, que já havia se manifestado desde “*As Diferenças*

entre os *Sistemas Filosóficos de Fichte e Schelling em 1801*". No capítulo segundo, realizamos a exposição do *Idealismo Absoluto de Hegel*, caracterizado através do *Racionalismo Idealista*, da *Originalidade de sua Dialética*, como também, da *Dialética do Finito e do Infinito*, do *Espírito Absoluto como Deus* e, finalmente, o *Espírito Absoluto como Idéia*.

No terceiro capítulo, mostraremos em linhas gerais, que o sistema discursivo-dialético-sistemático de Hegel, que é a compreensão da realidade, sendo a exposição do *Devir Dialético da Idéia*: primeiramente, como o *Desenvolvimento da Idéia Lógica*; segundo, como o *Desenvolvimento da Idéia como Natureza*; e, finalmente, o *Desenvolvimento da Idéia como Espírito*.

Contudo, somente no quarto capítulo é que chegaremos ao objeto da nossa pesquisa, que é *A Noção Hegeliana de Sistema Na Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, onde mostraremos as *Objecções ao Discurso Sistemático de Hegel*, percorrendo algumas denúncias que foram realizadas por filósofos contemporâneos ao mesmo, como também, filósofos do nosso período histórico; mostraremos ainda a *Noção de Sistema*, que se encontra presente na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. Onde, concluiremos se o sistema discursivo-dialético de Hegel, se realmente no mesmo não há lugar à contingência, como também, se o mesmo pode ser acusado de *determinista, individualista e totalitarista*; conforme exporemos a seguir:

PARTE I

CONTRIBUIÇÕES À CONCEPÇÃO HEGELIANA DE SISTEMA

Primeiramente, queremos salientar que o período moderno já portava de forma embrionária esta concepção da realidade em sua totalidade, ou seja, explicitar a realidade como um todo e de forma sistemática. Isto já se encontrava, desde os pensamentos de René Descartes, onde o “*penso logo, existo*”, dava um xeque-mate no ceticismo, pois este não poderia duvidar de que pelo menos pensava, ou seja, aonde tínhamos o pensamento puro, onde todas as coisas estavam contidas ou, ainda, onde toda a realidade objetiva estava contida, sendo carente e abstrato, pois precisava do socorro da realidade, que para a Antiguidade e para a Idade Média, o dado primário era o objetivo e o real, sobretudo o mundo externo. Mas de agora em diante é o contrário, onde o objetivo é excluído pelo subjetivo, colocando-se inteiramente no terreno do pressuposto de Parmênides, de que o pensamento e o ser se identificam, onde na *ratio* vê ele a *ratio rei*, isso depois de ter declarado radicalmente, que via claramente a impossibilidade de distinguir, por um conhecimento certo, a vigília do sono (*Meditações*, Livro I, 5).

Spinoza apreendeu o pensamento e o ser numa unidade, que seria a substância, que é em si e é concebido por si, aquilo que para ser formado não precisa do conceito de nenhuma outra coisa, onde esta condição somente Deus a realiza, só existindo uma substância, que é incondicional e que tudo condiciona, onde o método utilizado vem da matemática, ou seja, do *ordus geometricus* empregado na *Ethica*, onde utilizava a dedução, donde recorreremos à idéia de ser perfeitíssimo – *Deus* – com o qual tudo o mais é dado. Assim, a substância segundo Spinoza é Deus, pois naturalmente todo ser se reduziria a Deus, onde tudo está nele e ele em tudo, ou seja, a identificação da alma individual com o todo, tendo o *panteísmo*.

Kant, por sua vez, veio numa época de revisão geral, em que valores são contestados, reavaliados, substituídos e muitas vezes recriados, onde a crítica tem papel preponderante, sendo uma das principais características da

época das Luzes, que, recusando as verdades ditadas por autoridades, submetem tudo ao crivo da crítica. Porém, ninguém foi tão longe, nesse aspecto quanto Kant, que colocou a própria razão sob julgamento. Mas do que isso, com ele a crítica assume um sentido preciso e se torna atitude sistemática. Assim, a filosofia kantiana surge num momento em que a ideologia burguesa atinge o seu apogeu, baseada nos princípios do racionalismo e do empirismo; onde o ceticismo de Hume pareceu a muitos uma ameaça à convivência humana, dada à insegurança que ele implicava, ou seja, era preciso que se encontrassem fundamentos mais sólidos.

Assim, aceitando a crítica de Hume, Kant se propõe a estabelecer esses fundamentos, que irá buscá-los na razão, como fez tempos atrás Sócrates e Platão, somente que, agora, a razão fizera a experiência da imanência e da ciência. Neste sentido, Kant não vai apelar para uma razão transcendente, mas para a própria razão humana, que criará um instrumento apto de autocontrole, que seria a ciência experimental. Porém, por outro lado, Kant não renuncia a ordem dos valores, os quais se mostram arredios à análise científica, mas, por ele, são integrados no horizonte da racionalidade, por meio da razão prática. Nesse sentido, o pensamento kantiano já é todo moderno, aonde a solução para o problema gnosiológico e ético se situa no horizonte do homem, onde Deus não é mais o ponto de referência, com isso a própria religião encontra, no homem, o horizonte de sua legitimidade. Então, Kant faz duas perguntas: como fundamentar, filosoficamente, a nova ciência, ou seja, a física e como fundamentar a moralidade?

Ora, vale salientar, que devemos antes de tudo sentir a problemática da ciência, da maneira como Kant a sentiu, que para isso teremos que remontar à concepção de ciência legada ao Ocidente pelos Gregos e mantida pelos filósofos cristãos medievais, onde a ciência era aquele conhecimento universal e certo, do qual não se podia duvidar, pois o que garantia a universalidade e a certeza do conhecimento científico não era a experiência, mas somente a razão. Nesse sentido, a experiência fazia-nos conhecer somente fatos individuais, ou seja: esta laranja aqui, aquela laranja lá e etc. Assim, era a razão que ultrapassava os dados do sentido, marcados pelo espaço e pelo tempo, e colhia a essência, ou

seja, o dado universal e imutável, presente em todo objeto existente. Ora, era esse universal que a experiência não dava, aquele que possibilitava o discurso universal e certo da ciência; com isso vemos que toda essa justificativa era bastante eloqüente, quando as ciências, por excelência, eram a teologia, a filosofia e o direito.

Mas, agora, a ciência que já se impunha, o conhecimento que abria caminhos largos para a Europa moderna, era a física; que a partir de Bacon e Galileu, ela se baseava, fundamentalmente, na experiência; onde os fatos pareciam mostrar que a razão foi destronada pela experiência. Assim, Kant na *Crítica da razão Pura* (1781 e 1787), procura mostrar que não; que também o discurso científico moderno, o da física, era, em última análise, um discurso da razão sobre a experiência, ou seja, a razão mantinha a primazia. Mas Kant nos ensina é que nós homens não conhecemos as coisas como as coisas são, e isso não porque ainda estamos atrasados e não conseguimos meios para conhecê-las, nem mesmo por causa dos condicionamentos psicológicos e sociológicos. Porém, a afirmação de Kant é mais radical, que não conhecemos as coisas tais quais são e jamais o conseguiremos, porque não temos capacidade para isso, pois somente o criador pode conhecer as coisas tais quais são, ou seja, as chamadas *coisas-em-si*. Mas nós conhecemos as coisas, na forma em que elas são apreendidas pelo nosso intelecto. Ora, nossos sentidos e nosso intelecto, que com uma só palavra Kant chama de *razão teórica*, são finitos, são limitados, tem sua maneira, digamos assim, de filtrar as coisas, ou seja, com isso é a coisa já filtrada que conhecemos. Assim, o sistema delineado por Kant surge como se fosse das mãos de um arquiteto, ou seja, simplesmente vai colocando os elementos do sistema num local específico; sem, no entanto, mostrar como cada um surgiu através dos encadeamentos lógicos de aumento de níveis de reflexividade.

O mesmo caminho seguirá Fichte através da exposição do seu sistema do *Idealismo Subjetivo*, conforme exposto na *Doutrina da Ciência de 1794*. Porém, a metodologia fichteana é oposta a de Kant, onde parte de uma ciência tida como correta, procurando ascender ao conhecimento verdadeiro dos elementos transcendentais que a possibilitam. Segundo Fichte, iniciamos do

ponto de vista filosófico ou transcendental, tendo como ponto de partida uma proposição básica, uma vez que todo o sistema da experiência está nela implicado, assim inferimos dela as demais proposições da *Doutrina da Ciência*, ou seja, temos a ciência capaz de juízos sintéticos necessários e universais, construída a partir do saber filosófico, sendo um procedimento progressivo, e ao utilizar tal procedimento à filosofia fichteana estaria livre do problema da má circularidade, que contaminou o método transcendental de Kant, ou seja, “*todas as outras proposições terão apenas uma certeza mediada e derivada dela; ela tem de ser imediatamente certeza. Nela se funda todo saber, e sem ela não seria possível em geral nenhum saber; mas ela não se funda em nenhum outro saber, e é a proposição do saber pura e simplesmente* (Grifo meu)”.

Mas esta ciência das ciências é também uma ciência, e como tal tem também uma sentença fundante, ou seja, da sentença fundamento se seguem todas as outras sentenças fundantes, sendo deduzíveis da primeira tanto na forma quanto no conteúdo, assim um sistema do saber só é possível sob a pressuposição de uma primeira sentença-fundamento à qual todos os demais saberes devem poder ser conduzidos, onde a filosofia se revela como *ciência suprema dos princípios*, cuja tarefa fundamental consiste na fundamentação dos princípios de todas as ciências e em estabelecer o sistema das ciências. Nesse sentido, “*a proposição (...), – não pode adquirir sua certeza mediante a vinculação com as demais, mas deve tê-la anteriormente a essa vinculação; pois da unificação de várias partes não pode surgir nada que não esteja em nenhuma das partes. Mas todas as demais teriam de receber dela a sua certeza. Ela teria de ser certa e estipulada antes de toda vinculação*”.

Mas como podemos ter certeza do princípio antes de realizarmos o sistema ou a *Doutrina da Ciência*, propriamente dita? Porém, Fichte percebeu essa dificuldade, tematizando-a em “*Sobre o conceito da Ciência*”, mas não foi capaz de superá-la nesse contexto nem na própria “*Doutrina da Ciência*” em sua primeira versão, assim uma filosofia que quer ser efetivamente ser crítica não pode estar assentada em um mero postulado, como também um sistema da ciência que se quer como certo e válido de modo *a priori*, e mesmo como o fundamento de um saber absoluto, não pode depender de um princípio dado

como verdadeiro, ou seja, “(...) sobre que queremos então edificar o fundamento de nossos edifícios científicos? Os princípios de nossos sistemas devem ser – e têm de ser – certos antes do sistema. Sua certeza não pode ser demonstrada no âmbito dos sistemas, mas toda prova possível no interior destes já a pressupõe”.

Mas, Fichte ao colocar a *autoconsciência* como princípio *primeiro-último* do sistema, ele não resolve as dificuldades de fundamentação presentes na Filosofia Transcendental kantiana, pois o que era um dilema ocasional, uma vez que a má circularidade podia ser resolvida evitando o uso do procedimento regressivo, agora se torna um problema constitutivo. Porém, Fichte estava consciente dessa dificuldade central da doutrina da autoconsciência e até mesmo propondo uma alternativa para tal impasse, ou seja, o ato inicial de autoconsciência constituindo o princípio do qual deduziremos todas as demais proposições do sistema da experiência, e tendo que ser uma consciência imediata de si mesmo, a *intuição*. Assim, o *eu* obtém certeza de si mesmo como ser autoconsciente ao tematizar o próprio ato de autoconsciência: o *eu-sujeito* se encontra refletido no *eu-objeto*, e adquire certeza ao identificar-se com ele. No entanto, esse ato de reflexão pressupõe um novo ato de autoconsciência, conduzindo à má circularidade ou ao regresso ao infinito, ou seja, ao instituir a idéia de uma autoconsciência *imediata* do *eu*, consegue escapar dos impasses da estrutura reflexiva mediata.

Diante disso, a *intuição intelectual* seria uma possível alternativa não apenas para escapar da objeção do regresso ao infinito e acusação de *má circularidade*, como também para superar a dificuldade de fundamentação do sistema de Filosofia da Nova Metafísica. Assim, a *autoconsciência* é o *princípio primeiro-último* do sistema, estando fundada na *intuição intelectual*, ou seja, o *eu* intui a si mesmo como *autoconsciente* e, dessa intuição primeira, segue como conseqüência o desenvolvimento de todo o *sistema da experiência*, e todas as demais proposições serão certas, enquanto o *princípio primeiro-último* é ele intuitivamente certo, onde “Fichte começa pondo como primeira sentença incondicionada à auto-identidade absoluta do *Eu*: sou absolutamente, porque sou, *Eu sou Eu*, relação pura do *Eu* a si mesmo, identidade necessária do *Eu*

consigo mesmo (...), para Fichte, um pôr-se incondicional é uma atividade fundamental, necessária e irrecusável, do espírito, por meio de que se dá todo e qualquer conteúdo”.

Porém, Schelling em seu Sistema da Identidade se confrontará com a Filosofia da Reflexão presente no pensamento de Fichte, onde o procedimento reflexivo se assenta em oposições, ou seja, em dualidade, onde o sujeito cognoscente que reflete sobre sua capacidade de conhecer objetos, pressupõe a oposição entre *sujeito* e *objeto*; assim o eu que realiza a *Doutrina da Ciência*, tematizando a si mesmo se diferencia, enquanto observador contingente do processo de construção da experiência – enquanto eu empírico, do eu que constitui tal processo – enquanto eu transcendental. Mas este tipo de filosofia nos oferece um problema, que ao menos na perspectiva daquele que reivindica saber do *absoluto* ou do *incondicionado*, no caso de Schelling, será sua incapacidade de superar essas oposições, de escapar do ponto de vista do *relativo*, do *condicionado*, pois mesmo o acesso à subjetividade transcendental, ou “*absoluta*”, será sempre dependente da postulação prévia da subjetividade empírica, ou “*finita*” (Cf. ROVIGHI, 1999, p. 660-661).

Diante de tal situação Schelling mostra-nos um caminho, onde o filósofo deveria elevar-se para além desses dualismos em que todas as formas de oposições estariam dissolvidas, e esse lugar seria o *ponto-de-indiferença* ou da *identidade* do saber absoluto, onde *subjetividade* e *objetividade* são idênticas, assim o filósofo ao colocar-se do ponto de vista do saber absoluto, abandonaria definitivamente os limites da experiência, com isso Schelling se afasta definitivamente de Kant e Fichte, e assim a instância fundante não seria mais a possibilidade da experiência, mas o próprio *pensamento*, princípio que é absoluto precisamente porque não pode ser negado sem que essa negação o pressuponha.

Mas, por sua vez, se o Sistema da Identidade para poder ter início, depende do acesso daquele que filósofo ao *ponto-de-indiferença* do saber absoluto, sendo necessário desenvolver um procedimento capaz de conduzir o filósofo para além do mundo da experiência e de qualquer divergência entre

subjetividade e objetividade, que para Schelling seria a *Intuição Intelectual*, que seria aquele ato primeiro que permite o acesso ao absoluto de modo imediato, onde reconheceríamos que a estrutura lógica do pensamento e a estrutura ontológica que constitui todas as coisas são uma e a mesma coisa, onde *ser e pensamento* são conhecidos como idênticos (SCHELLING, 1984, p. 128-129).

Segundo Schelling, a *Intuição Intelectual* além de possibilitar o acesso ao *absoluto*, ela também é o tipo de conhecimento através do qual se realiza a própria construção teórica do mundo pelo filósofo, assim teríamos a postulação de um conhecimento *a priori intuitivo*, não discursivo, estendendo-o a todo conhecimento filosófico, onde a *Intuição Intelectual* era considerada como o conceito chave de um conhecimento absoluto e indubitável, onde o recurso à *intuição intelectual* seria o divisor de águas com relação ao kantismo, pois ao assumirmos a possibilidade desse ponto de vista absoluto, eliminamos a oscilação entre dois tipos de procedimento, que seria o *regressivo-crítico* e outro *progressivo-dogmático*, oriunda de Kant e presente na primeira versão da *Doutrina da Ciência* de Fichte. Assim, não havendo oposição entre o método e a coisa não há sentido à postulação de nenhuma dúvida sobre os resultados conquistados pela Filosofia da Identidade.

Ora, mesmo assim, ainda não se demonstrou como a inteligência constitui a natureza, desta forma teríamos o mesmo erro cometido por Fichte, novamente ocorrendo em Schelling, uma estrutura lógica absoluta precedendo a natureza, como uma figura da filosofia do real, o espírito que brota da natureza, limitando a identidade do real e do ideal a uma particularidade, que é a consciência subjetiva, e pensando sua absolutidade como objeto de uma tarefa infinita em vez de vê-la realizada no próprio Absoluto. Nesse sentido, não seria apenas dizer que uma aponta para a outra, mas se faz necessário demonstrar e explicitar as estruturas lógicas e universais. Observemos que Schelling esteve a um passo no sentido de realizar o pensamento de uma síntese entre *filosofia transcendental* e *filosofia da natureza*, correspondendo à concepção de *sujeito* e *objeto*, aquela estrutura em que ambos se referem a um ponto de *indiferença*, devendo ser concebido como *idênticos*.

Assim, esta unidade seria, imediatamente, à razão numa *Intuição intelectual*, aquela esfera em que sujeito e objeto é o mesmo e não o diverso como acontecia na *Intuição sensível* da filosofia kantiana, onde o *Eu contemplador* e o *Eu contemplado* se identificavam, e assim, a *Intuição Intelectual* seria aquele órgão supremo do pensamento transcendental, sendo o pressuposto sem o qual a filosofia kantiana seria impensável, pois sem este fundamento o *sistema kantiano* não se sustentaria, sendo o que constitui a “razão absoluta”: a esfera de “(...) *indiferenciação total do subjetivo e do objetivo*”.

Assim, a *Indiferença absoluta* seria aquela instância em que teríamos uma não diferenciação entre sujeito e objeto, sendo o uno e o todo, ou seja, indiferença de *Idealidade* e *Realidade*, *Conceito* e *Ser*, *Essência* e *Existência*, assim ela não seria nem sujeito e tão pouco objeto, ou poderia ser ambos numa identidade originária e indiferenciada, encontrando sua unidade no Absoluto (SCHELLING, 1984, p. 96-97, § 246), sendo o fundamento da natureza e da consciência, onde tudo emergiria em sua essência última, ou seja, em sua verdade como pura identidade da identidade, autoconsciência (*consciência-de-si*), pois tudo existe somente na identidade, não existe algo fora da identidade, nesse sentido ela é igual a si mesma, assim a identidade absoluta é totalidade absoluta (HARTMANN, 1960, p. 159-1162.), uma vez que para Schelling a tematização da identidade absoluta do subjetivo e do objetivo não pertence ao próprio sistema, mas sim o precede (SCHELLING, 1984, p. 96, p. § 246). Assim, vemos claramente a indemonstrabilidade de tal identidade, pois se o Absoluto não é reflexivamente demonstrado, tudo o mais é arbitrário, situando-se nesse sentido, a crítica de Hegel com relação à Schelling.

Neste sentido, mostraremos as premissas fundamentais existentes no pensamento filosófico e sistemático de Kant, Fichte e Schelling, que possivelmente contribuíram e possibilitaram a formação, o surgimento e o desenvolvimento do Idealismo Absoluto elaborado por Hegel.

Capítulo 1 - O CONTEXTO FILOSÓFICO DE HEGEL

Segundo Hegel, sua própria época, como também, a que imediatamente precedeu, portava historicamente a exigência de um pensamento sistemático, capaz de dar conta da realidade como um todo. Necessidade esta também manifestada no esforço de alguns filósofos do Idealismo Alemão, que de forma consciente ou inconsciente, expressaram a noção de sistema como forma de responder aos problemas de sua época.

Neste capítulo, portanto, trataremos da exposição do contexto filosófico de Hegel, que segundo o próprio filósofo possibilitaram a realização de sua filosofia sistemática. Nesse sentido, delinearemos o panorama filosófico da Europa, marcado por grandes transformações econômicas, sociais, culturais e políticas, bem como pela grande efervescência intelectual, especialmente explicitada pelo pensamento de filósofos como Descartes, Spinoza, Kant, Fichte e Schelling, etc. que, justamente, lançaram seu esforço reflexivo para compreender essa epocalidade de conflitos econômicos, sociais, culturais e políticos.

1.1 – O Contexto Filosófico e a Fundação do Sistema de Hegel

O contexto filosófico que imediatamente precedeu Hegel foi caracterizado pela reação do Idealismo Alemão ao Empirismo Inglês; que dizia não haver nenhum conceito ou lei que pudesse aspirar à universalidade e que a unidade da razão era apenas uma unidade conferida pelo uso do hábito ou pelo costume, unidade que aderiria aos fatos sem jamais os governar. Idealismo Alemão, em contraposição, emergiu como um projeto filosófico, que tomava para si a tarefa de unificar a unidade e a multiplicidade através de uma estrutura racional produtora de leis e conceitos gerais capazes de constituir os padrões universais da realidade, fundados na autonomia do sujeito.

Nesse sentido, o *Idealismo Alemão* se inicia na segunda metade do século XVIII, onde nos encontramos com um dos mais notáveis florescimentos da especulação metafísica, que aparecem na história da filosofia ocidental, apresentando uma sucessão de sistemas de original interpretação da realidade, da vida humana e da história, que possuíam uma grandeza

inquestionável e que eram capazes de exercer sobre as mentes um peculiar poder de fascinação, cada um dos pensadores dirigentes deste período, possuía a intenção de resolver o enigma do mundo, de revelar o secreto do universo e o significado da existência humana, sendo seu ápice na primeira metade do século XIX. Mas o predominante no *Idealismo Alemão* era a crítica. Nesse sentido, com os idealistas alemães, especialmente, com o dualismo de Kant, como também, com o pensamento filosófico *Idealista* de Fichte, Schelling e Hegel, temos o nascimento de poderosos sistemas, que tinham a intenção de dar conta das problemáticas vividas naquele momento histórico.

Assim, o que reúne os filósofos do *Idealismo Alemão* num grupo homogêneo, a despeito das oposições e pontos de discussão conscientes, é, em primeiro lugar, a posição do problema comum, onde o ponto de partida para todos eles é a filosofia kantiana, cuja riqueza inesgotável produz sempre novas tentativas de solução para os problemas propostos; e cada um destes pensadores em particular, estuda-a intensamente, em profundidade, procurando sempre suprir as suas carências reais ou presumíveis, solucionando os problemas que se levantam, levando a cabo as tarefas por ela iniciadas. Assim, a meta comum a todos é a criação de um vasto sistema de filosofia, baseado em fundamentos últimos e irrefutáveis. Kant construiu os alicerces de *Toda a Metafísica Futura*, mas somente as bases não bastavam, o sistema tinha que ser a exposição do todo, da universalidade, bem a direção que procurava este sistema ideal diferia de uns para outros e a cada novo estudo torna-se de fato um novo sistema. Assim, a crença de que tal sistema ideal fosse possível – de que seja possível a razão humana – era comum a todos eles.

Nesse sentido, como explicou H. Marcuse¹, o Idealismo Alemão não representa uma rejeição a filósofos empiristas particulares, como Locke e Hume, mas a impossibilidade que produzem quanto à existência de conceitos, leis ou idéias, que pudessem aspirar universalidade. Antes de Hegel, a História da Filosofia consagrou as posições do Idealismo Subjetivo de Fichte

¹ - MARCUSE, Herbert. *Razão e Revolução*, p. 28-40.

e do Idealismo Objetivo de Schelling, como as mais representativas dessa reação, e de fato foi justamente em diálogo com as noções de sistema presentes nessas duas posições, que Hegel explicitou sua própria concepção de sistema.

Portanto, pode-se indicar como o elemento característico das grandes doutrinas idealistas como sendo a busca incansável e unitária em direção a um sistema que expressasse a realidade em sua totalidade concreta, encontrava-se nos filósofos modernos que era um pensamento comum a todos, que era a busca de uma filosofia, que dessem respostas às problemáticas vividas pelo homem moderno nas esferas do *gnosiológico*, *epistemológico* e *axiológico*, ou seja, esfera sistemática que pairava, desde *Descartes*, *Spinoza*, *Leibniz*, e de modo especial em *Kant*, *Fichte*, *Schelling*, e, finalmente, em *Hegel*.

1.1.1 – O Desenvolvimento do Kantismo

Kant teve o mérito de superar com a sua filosofia tanto o *Dogmatismo Racionalista* (Descartes, Leibniz, Wolff), como o *Empirismo Inglês* (Hume, Locke), intentando reunir e harmonizar ambos os sistemas antitéticos numa impossível síntese superadora, por isso, depois de Kant, pensadores de diversas tendências voltaram a separar esses elementos, dissociando a sua síntese, uns acentuaram a tendência *metafísica*, tratando de reconstruir uma ciência do *Absoluto*, desde o transcendentalismo kantiano; outros se declararam inimigos da *metafísica*, proclamando a experiência como única fonte do conhecimento e da realidade.

Assim, da filosofia crítica de Kant, como fonte comum, fluía a filosofia posterior numa dupla direção: de um lado, surgem as tentativas para reconstruir uma metafísica pela transformação do racionalismo kantiano em *Idealismo Transcendental*; do outro lado, brotavam os sistemas antimetafísicos, que se ativeram exclusivamente ao elemento empírico da experiência. Nisso, ambas as correntes se bifurcaram, percorrendo em causa do *Idealismo* ou em causa do *Realismo*. Deste modo, a herança e a inspiração kantiana estiveram presentes ao longo do século XIX, chegando até a nossa época em quatro direções: *Idealismo Transcendental*, *Realismo Metafísico*, *Idealismo da*

Imanência e Variadas Formas de Positivismo neokantismo, Fenomenologia. Mas, podemos observar que, nenhuma dessas correntes conservam de forma pura a herança kantiana, tratando-se de sucessivas transformações de sua filosofia crítica; onde a primeira corrente após a *Crítica kantiana* foi o *Idealismo Transcendental*, que se manifesta nos seguidores continuadores de Kant (*kantianos* e *antikantianos*) como: K. L. Reinhold, G. E. Schulze, S. Maimon, J. S. Beck, F. H. Jacobi, C. G. Bardili e finalmente Fichte.

O *Idealismo*, em sentido impróprio e vulgar como proclama os materialistas ou positivistas, seria toda filosofia que partindo de uma reflexão sobre a realidade, encontra uma solução em um nível acima da *empiricidade* dos dados imediatos, ou seja, toda filosofia metafísica que se eleva ao espiritual e transcendente; paralela a esta é a forma do *Idealismo* do *pensador* ou do filósofo, que é chamado *idealista* porque é atraído e elevado aos grandes valores ideais de bem, da beleza, da moral e da religião, e incluindo os ideais patrióticos e políticos em geral, ou seja, doutrina segundo a qual, reduzindo-se a filosofia a teoria do conhecimento, somente se pode alcançar o subjetivo e fenomenal, e toda metafísica, entendida como o conhecimento do objetivo e do absoluto, é impossível. Mas o *Idealismo* em sentido próprio seria o sistema que negaria a existência das coisas fora do pensamento e, portanto, sendo a filosofia que, opondo-se ao *realismo* que é a doutrina segundo a qual o ser é por natureza independente e indiferente do pensamento, chega a afirmar a imanência de todo o mundo empírico na atividade criadora do sujeito pensante.

Na filosofia grega, Platão foi o primeiro idealista somente em sentido geral, porque seu pensamento se elevava ao mundo das idéias abstratas e supra-empíricas como se fossem arquétipos das coisas e fundamento da realidade destas. Mas seu idealismo lógico-ontológico não era um idealismo gnosiológico como ocorreu na filosofia posterior. Platão não lhe havia ocorrido negar a realidade das coisas fora de nós, ao contrário, ao colocar as idéias subsistentes para explicar os seres concretos, cabe dizer que se duplicava a realidade, como Aristóteles por sua vez lhe reprovava (*realismo* exagerado). De igual modo, grande parte da filosofia Grega, era realista, estando penetrada de idealismo em sentido amplo, enquanto solicitada a se elevar sobre o mundo

real da experiência para explicar o mundo por realidades transcendentais ao empírico. Aristóteles é mais realista do que idealista, pois este se situava sobre o nível empírico, recorre à tendência platônica para explicar sua realidade íntima por princípios transcendentais.

O problema do idealismo não é da filosofia clássica e cristã, mas da filosofia moderna, pois suas raízes estão em Descartes, que é o ponto de partida. O *cogito cartesiano* põe decididamente o homem, ou a autoconsciência, no centro do mundo da experiência, suas idéias claras e distintas, inatas na mente e que refletem com perfeição as coisas, desde si mesmas, tendem a ser a medida da realidade. Observamos que Descartes não concedeu ao *cogito* ou a autoconsciência o significado que pelo idealismo lhe foi atribuído, destinado a ser o princípio absoluto de todo o real. A filosofia clássica buscava no objeto a norma do pensamento, mas a corrente moderna fazia o idealismo, desde Descartes, Locke e Hume, buscar a norma da validade de todo o conhecimento na atividade pensante do sujeito. Tal atitude favorece a tendência a resolver a realidade na atividade do pensamento. Berkeley foi o primeiro que tentou negar a existência material do mundo externo a nós, crendo apoiar uma concepção espiritual do sujeito.

1.1.1.1 – Os expoentes do Idealismo Alemão

Na primeira metade do século XIX, encontramos-nos com um dos mais notáveis florescimentos da especulação metafísica, que aparecem na história da filosofia ocidental, apresentando uma sucessão de sistemas de original interpretação da realidade, da vida humana e da história, que possuíam uma grandeza inquestionável e que eram capazes de exercer sobre as mentes um peculiar poder de fascinação. Cada um dos pensadores dirigentes deste período possuía a intenção de resolver o enigma do mundo, de revelar o segredo do universo e o significado da existência humana².

² - HARTMANN. Nicolai, *A Filosofia do Idealismo Alemão*, tradução do original alemão intitulado: *Die Philosophie des Deutschen Idealismus*, 4ª Edição, Fundação Calouste Gulbenkian, São Paulo, 1960, p. 5-6.

Os expoentes do Idealismo Alemão são: Fichte, Schelling e Hegel, estes filósofos colocaram uma confiança no poder da razão e na missão da filosofia, mostrando a realidade como uma automanifestação infinita da razão, onde o processo vital desta auto-expressão da razão pode ser descoberto pela reflexão. Estes filósofos do *Idealismo Alemão* estavam convencidos de que se podia atingir o espírito Absoluto ou a Idéia através de uma investigação transcendental da razão e que a natureza da realidade pode ser revelada à consciência humana e cada um expressava sua visão do universo com certa confiança em sua objetividade. Assim, a temática culminante no *Idealismo Alemão* é o problema teológico das relações entre o Absoluto, o divino infinito e o finito, sendo a preocupação central no pensamento de Fichte, Schelling e Hegel, que começaram seus estudos com a teologia, estando presentes em suas pesquisas e obras publicadas que, suas intenções eram demonstrar que a filosofia e a teologia eram as explicações culminantes do mundo, mesmo que em um ou outro, uma contivesse a outra e, assim, vice-versa. Nisso invocando uma interpretação racionalista do cristianismo.

No pensamento de Fichte, Schelling e Hegel, que se apresentava como teólogos laicos racionalistas, nenhum se desvirtuou do problema religioso, antes aspiraram sempre ao transcendente divino, envolvendo em sua filosofia a explicação racional da religião cristã. Porém, em um ou outro, seus sistemas filosóficos, aspirando contemplar toda a realidade em uma visão unitária e sob um princípio absoluto, não passaram dos limites do círculo *panteísta*. Nesse sentido, vemos que não podemos negar que, o *Idealismo Alemão* ainda produz hoje grande interesse pelos círculos acadêmicos, dando-nos uma nova possibilidade de respostas quanto às determinações históricas, que vivemos na atualidade contemporânea em virtude do avanço das ciências e das tecnologias, e que a filosofia contemporânea está em diálogo direta ou indiretamente com o pensamento dialético sistemático da filosofia hegeliana, onde esse *Idealismo Transcendental*, tendo como expressão máxima Hegel, representa uma das maiores tentativas em dominar a realidade em uma visão intelectual unificada, e mesmo que as premissas desse *Idealismo* sejam questionadas, no sentido de não oferecer lugar para o *contingente* e a

liberdade, denunciados pela presença de um *necessitarismo*, *determinismo* e um *individualismo*, tentaremos mostrar que, ainda podem oferecer uma poderosa resposta as problemáticas da atualidade.

Nesse sentido, Kant é a pedra angular do *Idealismo Alemão* e o seu verdadeiro ponto de arranque, onde o fundo ideológico do movimento idealista foi dado pela filosofia crítica kantiana, que tinha combatido a intenção metafísica de obter o conhecimento da realidade, que com seu conceito do *a priori* ou *transcendental*, converteu o espírito humano em fonte primordial e forma de todo saber, que concerne a sabedoria. Porém, é estranho que de um pensador como Kant, que se esforçou em provar que toda a metafísica como ciência do ser é impossível, cujo nome estava associado ao ceticismo, quanto à missão da metafísica de nos dar o conhecimento da realidade das coisas, tenha surgido os três grandes sistemas do *Idealismo Metafísico*. Porém, os idealistas se consideraram como os sucessores espirituais de Kant e não como simples reação às suas idéias. Assim, o ponto de partida para explicar o desenvolvimento do *Idealismo Metafísico*, desde a filosofia crítica é o subjetivismo transcendental kantiano e sua noção da *coisa em si*. Kant havia nos assinalado que o espírito humano produzia *a priori* o espaço, o tempo e todas as formas do conhecer, todas as determinações das coisas, segundo as categorias e idéias, mesmo que o conhecimento kantiano partisse das experiências, mas esta só administra a matéria por via das afecções, sensações ou aparências, tendo uma função passiva, todo papel ativo no conhecimento provém do sujeito, que informa e determina ativamente o material bruto da experiência. A parte predominante do conhecer é atribuída ao sujeito, como criador de todas as formas e princípios racionais.

Kant anuncia o giro copernicano, que muda e inverte a relação de sujeito e objeto, em que se dá o conhecimento. Onde em vez de girar o sujeito em torno do objeto, faz girar o objeto em torno do sujeito, onde não será o objeto que determina a capacidade cognoscitiva do sujeito, mas este é que determina e modela com suas formas e princípios racionais os objetos ou a matéria sensível para produzir uma experiência fenomenal e subjetiva; sua revolução copernicana, que dará todo o material para a possibilidade do

Idealismo Alemão, amplia-se a todo o mundo cognoscitivo, não sendo a natureza que prescreve as leis ao intelecto, mas o intelecto as prescreve à natureza, porque as leis existem não nos fenômenos, mas somente, relativamente, ao sujeito. O sistema kantiano é um *Idealismo* restrito – *Idealismo Crítico* –, que está empenhado em fixar os limites da razão dentro da esfera do fenomênico e acabar com todas as suas pretensões ao conhecimento teórico do transcendente ou das coisas em si. Kant não nega que possa existir o mundo, ou seja, corpóreo, e por isso refuta o idealismo de Berkeley, pois, segundo Kant, a coisa em si ou o mundo noumênico é uma incógnita, ou seja, é uma coisa indemonstrável e incognoscível à razão.

Nesse sentido, os filósofos transcendentais deram o salto à pura idealidade, desenvolvendo a orientação kantiana da criatividade do sujeito. Fichte, Schelling e Hegel partem da base kantiana e realizando um esforço para depurar o dualismo de Kant, intentam construir um sistema dotado de rigorosa unidade, partindo do racionalismo kantiano com sua rigorosa adequação das leis da natureza às leis do pensar. Daí que, depreciando ou não valorizando tanto a experiência, queiram deduzir todo o sistema filosófico, e toda a realidade, de um supremo princípio *apriorístico*. Por ele esse resíduo da *matéria sensível* ou algo noumenal é reduzido ao sujeito, à inteligência pensante, que por seu ato também produz a matéria. Para o *Idealismo*, todo o conhecimento é dado pelo sujeito, uma vez que, a matéria é o objeto do conhecer. Coincidem também, levando o *Idealismo* as suas últimas conseqüências, em negar a realidade distinta das coisas singulares e ao afirmarem a realidade de um único ser absoluto, que se não tivermos cuidado teremos uma interpretação errônea, num panteísmo.

Nesse sentido, cada um dos três idealistas, realiza a dedução de seus sistemas por caminhos distintos. Fichte parte do princípio kantiano da unidade transcendental da consciência, transformando o *Eu transcendental kantiano* em um princípio metafísico e ontológico e chegando, assim, ao *Eu Absoluto* como princípio supremo de todas as coisas; a limitação dessa consciência é a natureza, a qual é mera aparência ou sombra, sendo chamado de *Idealismo Subjetivo*. Schelling realiza uma mudança em relação à Fichte, se esforça em

imprimir realidade à natureza e, com isso, concebe o *Absoluto* não como um *Eu*, como certa consciência universal, mas como uma indiferenciada identidade da ordem real e da ordem ideal; ambas as ordens, ideal e real, nascem deste *Absoluto* por um desenvolvimento de si mesmo, que segundo Schelling, chama-se de *Idealismo Objetivo*. Porém, em reação a tais posicionamentos unilaterais, quanto à compreensão dos sistemas filosóficos, Hegel concebe o princípio supremo não como identidade indiferenciada, mas como algo espiritual, uma *Idéia Absoluta*, onde temos o *Idealismo Absoluto*.

O *Idealismo* irrompe na filosofia alemã com Fichte, pois a sua obra assinala um dos maiores temas na história do pensamento filosófico, pois com Fichte, começou uma série de movimentos e sistemas filosóficos que, pela sua ousadia, tiveram pretensões colossais, contaram entre o mais grandioso espírito humano indagados, que jamais havia idealizado. A singular potência especulativa que o espírito alemão possuía em seu interior e que os cinco séculos anteriores haviam descarregado, entre uma e outra erupção, extravasa-se em causa própria, como reação ao empirismo inglês. O ponto de partida do *Idealismo Alemão* é a filosofia kantiana, onde Kant influencia de forma especial Fichte, do que a Schelling e Hegel. O *Idealismo Objetivo* de Schelling pressupõe as primeiras etapas do pensamento de Fichte; e o *Idealismo Absoluto* de Hegel, pressupõe as fases de ambas as filosofias. Fichte se apóia expressamente em Kant, desenvolvendo daí a sua filosofia. Mas seria equivocado pensar, que seu sistema surge como simples desenvolvimento do kantismo e não como uma profunda transformação do mesmo, devido à originalidade de sua especulação.

Fichte levou em sua vida e pensamento a atitude heróica e rebelde do *Sturm und Drang*, uma vez que, a gênese do *Idealismo Alemão* é bastante complexa, como se fosse a simples especulação do pensamento kantiano através dos desenvolvimentos e críticas dos contemporâneos e imediatos epígonos. A interpretação dada por Reinhold e a exigência do princípio unitário do saber, as contradições marcadas por Jacobi e Schulze, a erosão do conceito da coisa em si pela crítica de Maimon, o transcendentalismo de Beck; são, sem dúvida, elementos importantíssimos que confluem na gênese do

Idealismo Alemão. Mas isto não haveria tomado sua fisionomia particular, se não tivesse chegado à exaltação do *Eu puro*, ou seja, se não tivesse Fichte tocado o espírito da época, e em particular da atitude e o estado de ânimo que encontraram expressão poética no *Sturm und Drang* e no *Romantismo*, o elemento catalisador mais eficaz. A personalidade original e genial de Fichte foi quem realizou uma primeira síntese, inaugurando uma das direções mais importantes do pensamento moderno, que foi o *Idealismo Subjetivo*, sendo o *Idealismo* no sentido de que faz do ideal o princípio de toda existência; é subjetivo porque coloca este ideal no sujeito moral considerado como absoluto.

Schelling, ao contrário de Fichte, professava um *Idealismo Objetivo*, pela necessidade que sentiu de repensar o exame da filosofia da consciência e repensar a fundo o pensamento de Fichte, colocando o objetivo em primeiro lugar e dele extraiu o subjetivo, ou seja, realizou o caminho oposto de Fichte, partindo do subjetivo como primeiro e absoluto e dele fazer derivar o objetivo. Mas o *Idealismo Absoluto* de Hegel tem como ponto de partida o “*Idealismo Subjetivo*” de Fichte e o “*Idealismo Objetivo*” de Schelling, pois todo seu pensamento se move na mesma atmosfera idealista que seus antecessores, cujos supostos básicos ele aceita. Como nestes filósofos, o tema da filosofia para Hegel é o *infinito* e sua relação com o *finito*; relação de *unificação* de ambos os termos no princípio absoluto, que em Fichte é o Eu infinito ou a *consciência de si* e em Schelling é a identidade do sujeito e do objeto no Absoluto.

CAPÍTULO 2 – O IDEALISMO SUBJETIVO DE FICHTE

A obra de Johann Gotllieb Fichte, situa-se num dos grandes pontos críticos na história do pensamento filosófico, com ele começa a poderosa aparição de uma série completa de movimentos filosóficos e sistemas que, pelo impulso, pela pretensão e proporções, pertence ao máximo a que o espírito investigador do homem já se atirou. Mas a sua origem está na *filosofia kantiana*; e, Fichte, reclama-se herdeiro consciente de Kant e quer desenvolvê-lo. Mas o que interessa a Fichte são as leituras da *Crítica da Razão Prática* de Kant, pois não lhe interessava o ser ou o cosmos, mas o homem e as suas

possibilidades internas puramente humanas, pois Kant via no homem um valor absoluto, contudo, não era o homem o único ser existente.

Mas para Fichte o homem é tudo, pois o seu *Eu* é a origem de todo o universo. No *Idealismo kantiano* era crítico, ou seja, Kant queria traçar as fronteiras exatas ao mundo das representações do homem. Porém, para o representativo e evolutivo *Eu* de Fichte, já não há nenhuma fronteira, por isso chamamos a esse *Idealismo*, que faz do sujeito e de cada coisa em particular, tudo, de *Subjetivo*. Desta forma, tem-se sempre considerado a ousadia e mesmo a temeridade da especulação fichteana em torno do eu. Mas, em toda a sua crítica, não se pode perder de vista o intenso *ethos* inspirador do todo e devemos levar em conta, aqui ainda mais que em Kant, o esforço para salvar a liberdade e a dignidade do homem em face da natureza e da matéria.

A vocação filosófica de Fichte foi despertada pelo encontro com a filosofia kantiana, pois Fichte aceita a reviravolta copernicana, que Kant realiza na filosofia e a radicaliza no que concerne à problemática da fundamentação, ou seja, consiste na descoberta da transcendentalidade do pensar, que ao perguntarmos por um objeto, isso implica a pergunta pela conexão entre o objeto que se procura conhecer e a maneira do seu conhecimento, ou seja, que o princípio primeiro e último de todo pensar se fundamenta a si mesmo na medida em que dele não se pode abstrair sem pressupô-lo; e todas as considerações sobre o pensamento filosófico de Fichte, radicam-se em sua obra intitulada “*Sobre o Conceito de Doutrina da Ciência ou da assim chamada Filosofia*”, sendo um dos textos mais significativos da história da filosofia, onde com clareza e rigor se apresenta a idéia de filosofia como a “*ciência suprema dos princípios*”, onde este escrito se mostra como o manifesto do *Idealismo Alemão*, na medida em que tematiza a idéia de filosofia, que vai constituir o programa fundamental das filosofias de Schelling e Hegel; passemos a exposição da *Doutrina da Ciência*.

2.1 – A Doutrina-da-Ciência

Fichte sempre denominou o seu sistema de *A Doutrina da Ciência* (*Wissenschaftslehre* ou *Teoria da Ciência*). Mas ao longo de todas as

exposições, esclarecimentos e introduções ao seu pensamento Fichte nunca abandonou a denominação de *Doutrina da Ciência*. Nesse sentido, em seu primeiro escrito sobre ela, que foi *Sobre o Conceito da Doutrina da Ciência*, Fichte determinou sua noção ou conceito, tratando-se de descobrir o princípio fundamental, primeiro e absoluto de todo saber humano, ou seja, de construir uma ciência que ponha em evidência a validade em que se funda toda ciência, devendo estabelecer um princípio único, que atue em toda a ciência e de que se possa deduzir todo o saber. Desta forma, tal doutrina da ciência deveria ser uma ciência, porque, esclarece a possibilidade do princípio fundamental imediatamente certo e que é à base de toda certeza.

Fichte define esta doutrina universal da ciência, como a *doutrina da ciência em geral* (§ 1, 2), que tem absoluta totalidade e é a única ciência que pode ser completa, já que as ciências particulares são infinitas e nunca podem ser completas (§ 4º, nota). Nesse sentido, o seu objetivo é o sistema do saber humano ou o sistema do espírito humano, que existe independentemente da ciência do mesmo, e da qual essa ciência deve ser uma representação certa e infalível, uma exposição em forma sistemática. Sem dúvida, o autor não poderá fazer esta exposição por demonstração rigorosa, mas por verossimilhança e enquanto der um bom resultado. Segundo Fichte, nós não somos legisladores do espírito humano, mas seus historiadores (§ 7º). Fichte tinha a pretensão de que, com sua filosofia teria descoberto e elaborado este *sistema fundamental do saber humano*, que naquele momento era inédito, aquele modelo de ciência rigorosa da qual dizia Kant. Daí a recusa em chamar este sistema de filosofia, que até o momento não teria este estatuto de ciência. Assim, segundo Fichte:

“Por ele esta ciência, uma vez que tenha chegado a ser ciência, não sem direito abandonará um nome (o de filosofia), que até agora levou por descrição, de fato não excessiva: o nome de conhecimento vão, de ciência de amateurs, de diletantismo. A nação que descobrir esta ciência será digna de lhe dar um nome tomado de sua língua e poderá chamá-la

*simplesmente a ciência, ou ainda, a doutrina da ciência (Wissenschaftslehre)*³.

Doutrina da Ciência é o nome escolhido por Fichte para designar o seu sistema filosófico, como esta doutrina tem por objetivo deduzir, desde, um princípio supremo o mundo inteiro do saber e deduzi-lo, necessariamente, até o ponto de dar “o sistema único” e completo do mesmo. Daí a afirmação de Fichte que, a validade universal de sua filosofia para todos os que se elevem sobre o pensar vulgar: “minha filosofia é na realidade universalmente válida para todo aquele que é filósofo (...) aquele para quem não vale não é filósofo”⁴.

2.2 – O Ponto de Partida e o Princípio do Idealismo Subjetivo

O sistema filosófico de Fichte está basicamente estruturado na primeira exposição da *Doutrina da Ciência* ou *Fundamentos de Toda Doutrina da Ciência* (1794), sendo a sua obra principal. Surpreende a entrada brusca do texto, sem *Preâmbulo* algum, que começa dizendo que: “*devemos indagar pelo princípio absolutamente primeiro, absolutamente incondicionado, de todo o saber humano. Devendo ser absolutamente primeiro, não se podendo demonstrá-lo nem determiná-lo. Este princípio deve expressar aquele ato que não se apresenta e nem pode apresentar-se entre as determinações empíricas de nossa consciência, mas que está no fundamento de toda consciência e é o único que a torna possível* (§ 1º, p. 43)”. A indagação de Fichte não é senão um simples procedimento lógico para propor o referido princípio absoluto, indemonstrável e evidente, logo após, passa a tratar de tal princípio primeiro, sendo o *Eu* que se põe absolutamente a si mesmo, como sujeito absoluto e autoconsciência originária, fonte de todo o saber e de toda a realidade. Durante a continuidade da exposição, são formulados os dois outros princípios de sua tríade dialética. Nesse sentido, o restante da obra e da especulação fichteana, não sai do fechado círculo do *Eu* e do *não-Eu*, que são constantemente

³ - *Sobre o Conceito de Doutrina da Ciência*, § 1º; e assinala em nota esta observação, reflexo de seu orgulho racista: “Ela seria também digna de lhe dar sua própria língua e os demais termos técnicos, e a língua mesma como a nação que a falasse, obteria por ele uma notável elevação sobre as outras línguas e nações”.

⁴ - Segunda Introdução a *Doutrina da Ciência*, p. 39-41, Cf. *Sobre o Conceito de Doutrina da Ciência*, § 4º, p. 21-23.

repetidas para explicar todas as determinações da ciência e da realidade, encerradas na obstrusa interação dialética do *Eu* e do *não-Eu*.

Fichte se instala como *ponto de partida* de sua metafísica, dentro do *Idealismo Puro*. O sistema fichteano nasceu em sua mente com a leitura entusiasta de Kant e da crítica dos pós-kantianos, sendo a posição que adota desde um princípio como convicção absoluta e fixa, que trata somente de demonstrar e desenvolver. O *Eu* aparece já considerado “*como compreendendo o inteiro círculo absolutamente determinado de toda a realidade*” e desentranhado de si dialeticamente todos os seus modos. Desta forma, “*originariamente não existe senão uma só substância: o Eu. Nesta única substância são postos todos os possíveis acidentes e todas as possíveis realidades*”⁵.

Nesse sentido, o pensamento e o sistema kantianos foram superados de um só golpe pelo novo idealismo, pois no aspecto formal, Fichte não seguiu o mesmo caminho do aparato logicista e das críticas de Kant, de suas categorias e dos seus laboriosos razoamentos no triplo nível da sensibilidade, entendimento e razão, que já não serviam para desenvolver a sua visão idealista, simples e unitária de um *Eu* pensante e criador. Mas em seu lugar criou a dialética dos três momentos do *Eu* – só remotamente inspirada em Kant –, que se desenvolve em contínuos processos de *posição* (tético), *oposição* (antitético) e *conciliação* (sintético) de contrários, dentro do círculo fechado do *EU*; juntamente a esse jogo dialético, Fichte utilizou um uso constante do método regressivo da *reflexão* e *abstração* ou da *reflexão abstrante*, como desde o princípio anuncia: “*A doutrina da ciência pressupõe as regras da reflexão e da abstração como válidas*”. A *reflexão*, que pertence também aos modos necessários do laborar da inteligência e cujas leis encontramos no curso da ciência como as únicas possíveis que podem levar, a efeito, uma

⁵ - *Fundamentos de Toda a Doutrina da Ciência* (Doutrina da Ciência), p. 2, § 4º, primeiro teorema, 13. A Divisão da obra em três partes é muito irregular: a primeira parte é a exposição dos três princípios da Doutrina da Ciência inteira (p. 49-80), a segunda parte é o *Princípio do Saber Teórico*, que ocupa o grosso da obra (81-197), e que contém o *primeiro teorema*; a *Terceira parte*, que é o *princípio da ciência prática* (p. 199-280), dividida em outros sete *teoremas* e parágrafos, sendo a simples continuação da anterior.

doutrina da ciência, sendo a própria atividade do *eu pensante fichteano*, que em movimento contínuo retorna sobre si e sua própria reflexão, criando novos termos de oposição⁶. Porém, a abstração é entendida como um abstrair constante dos conteúdos materiais da consciência empírica. Mas tal direção metódica não impediu Fichte de usar correntemente, como qualquer outro filósofo, dos demais instrumentos da lógica comum, proposições, juízos e demonstrações, análises e sínteses.

Assim, Fichte levou até o fim a superação do kantismo, com relação ao conteúdo e doutrina, aonde reiteradamente se dizia discípulo de Kant, como também dedicado e inclinado ao seu sistema, remetendo-se com grande respeito aos princípios do mestre, que na *Primeira Introdução a Doutrina da Ciência*, que seu sistema não é outro senão o sistema kantiano, ou seja, que contém o mesmo modo de ver o assunto, vale salientar, que é em seu modo de proceder totalmente independente da exposição kantiana, como também, que suas obras não possuem a intenção de explicar o sistema kantiano e tampouco serem expostas e/ou explicadas por ele; não se tratando para Fichte de corrigir nem completar os conceitos filosóficos, que se encontra em circulação em sua época, que se chamavam kantianos ou antikantianos; mas se tratava de extirpá-los totalmente, como também de inverter por completo o modo de pensar sobre estes pontos de meditação filosófica, aonde *o objeto esta posto e determinado pela faculdade do conhecimento e não a faculdade do conhecimento pelo objeto*. Neste sentido, podemos observar que Fichte se diz kantiano, somente no sentido de levar até às últimas conseqüências as premissas de Kant, onde o giro copernicano realizado por este; teremos que entender em toda sua radicalidade, que não somente o objeto é determinado pelo sujeito pensante, como também posto, ou seja, produzido por ele.

Nesse sentido, Fichte chama isto de seguir o espírito de Kant, uma vez que, este em suas Críticas, quis expor não a ciência, mas somente a propedêutica da ciência, por isso Fichte chamou também o seu *idealismo de criticismo*, onde à essência da filosofia crítica consiste em que um *eu absoluto*,

⁶ - Sobre o conceito de *Doutrina da Ciência*, § 7º, p. 32-33.

vem posto como absolutamente *incondicionado* e *não determinável* por nada superior; e se esta filosofia conclui com este princípio fundamental; então, segundo Fichte, temos a *doutrina-da-ciência*⁷. Assim, vemos que, segundo o próprio Fichte, a inspiração do seu *idealismo* veio de Kant, mas a preparação imediata já estava dada pelos filósofos pós-kantianos, como dissemos anteriormente, pois a crítica do **Aenesidemus** (Gotlob Ernst Schulze) havia desbaratado a noção da “*coisa-em-si*” como contraditória com o princípio kantiano do *a priori* da razão pensante e sua espontaneidade. Karl Leonhard **Reinhold** havia estabelecido a unidade da consciência como supremo princípio da filosofia crítica, reduzindo a ela o fenômeno mesmo como elemento objetivo da representação⁸. E, ainda, mais claramente, em Salomon **Maimon**, que sustentava que todos os princípios do conhecimento deve se encontrar no interior da consciência; o objeto ou a matéria não pode ter causa externa à consciência, porque fora desta não há nada, pelo motivo de que a coisa em-sí é produto também da atividade da consciência⁹. E, com mais vigor, em Jacob Sigmund **Beck**, que resolvia a coisa-em-si na atividade da consciência imanente ou do *eu transcendental*, ou seja, quase todo o caminho da interpretação *idealista do kantismo* já estava percorrido¹⁰. Porém, a personalidade original e genial de **Fichte** operou a primeira síntese do *idealismo*, com sua exaltação do *eu puro* e da *espontaneidade da liberdade*¹¹.

2.3 – *Idealismo e Dogmatismo*

Fichte numa tentativa de minimizar a brusca entrada do princípio idealista do eu, que abre a *Doutrina-da-Ciência* (1797), com adendos a diversos pontos do seu sistema e como defesa do mesmo contra as críticas que surgiam, onde desenvolve o famoso contraste entre o *idealismo* e o

⁷ - *A Doutrina-da-Ciência* de 1794, § 4º, p. 98.

⁸ - ROVIGHI. Sofia Vanni, *História da Filosofia Moderna – da revolução científica a Hegel*, tradução Marcos Bagno e Silvana Cabucci Leite, Edições Loyola, São Paulo, 1999, p. 612 ss.

⁹ - *ibid*, p. 617 ss.

¹⁰ - HARTMANN. Nicolai, *A Filosofia do Idealismo Alemão*, tradução do original alemão intitulado: *Die Philosophie des Deutschen Idealismus*, 4ª Edição, Fundação Calouste Gulbenkian, São Paulo, 1960, p. 34-36.

¹¹ - *Ibidem*, p. 51-53.

dogmatismo, onde somente seriam possíveis estes dois sistemas, pois segundo o *idealismo* as representações acompanhadas pelo sentimento de necessidade são produtos da inteligência, que terá que supô-las na explicação; segundo o *dogmatismo*, são produtos de uma coisa-em-si, que teria que supô-las. Assim, eu mesmo sou para mim um objeto cuja constituição depende, em certas condições, simplesmente da inteligência, cuja existência há de supor sempre; justamente este *eu-em-si* é o objeto do *idealismo*, aonde o objeto deste sistema se apresenta como algo real e realmente na consciência; não como uma *coisa-em-si*, com o que o *idealismo* deixaria de ser o que é e se converteria em *dogmatismo*, senão como *eu-em-si*. Porém, o objeto do *dogmatismo*, pelo contrário, pertence aos objetos da primeira classe. Assim, a coisa-em-si é uma mera invenção e não tem absolutamente nenhuma realidade, aonde o *dogmatismo* quer assegurar a *coisa-em-si* realidade¹².

Fichte já havia assinalado com rigor esta mesma contraposição na obra principal, sendo dogmática aquela filosofia que põe algo igual e oposto ao *eu-em-si*, aonde isto ocorreria no conceito de coisa (*ens*), que neste sistema vem posto como o conceito absolutamente supremo. No *sistema crítico*, a coisa é aquilo que é posto no *eu*; no *sistema dogmático*, aquilo em que o eu mesmo é posto. O *criticismo* é, portanto, *imane*nte porque põe tudo no *eu*; o *dogmatismo* é *transcendente*, porque vai mais além do *eu*. Assim, observamos que o *espinozismo* é o produto mais conseqüente do dogmatismo, ou seja, um *dogmatismo* levado as suas últimas conseqüências, ou nega que nosso saber em geral tenha um fundamento e que, em geral, haja um sistema no espírito humano, ou se contradiz a si mesmo.

Assim, segundo N. Hartmann, não há alternativa e todos os modos da filosofia são encerrados por Fichte, neste esquema do *dogmatismo* e do *idealismo*, onde o primeiro admite coisas em si transcendentas ao pensamento, privando com ele o *eu* de sua liberdade e espontaneidade; ficando o vazio de que não cabe entender como algo que não é espírito e nem consciência, pode exercer sua influência no espírito e na consciência. O *idealismo* ou *criticismo*

¹² - Ibid, p. 58-61.

não admitem mais que representações e atividade de consciência, que emanam do *eu*, com o que este fica livre e independente. Assim, a discussão entre o *idealista* e o *dogmático* é precisamente se deve ser sacrificada à independência do *eu* à independência da *coisa*, ou o contrário a independência da *coisa* a independência do *eu*, pois o *dogmático* nega totalmente a independência do *eu* e faz dele simplesmente um produto das *coisas*, um *acidente do universo*. Nesse sentido, “no sistema crítico a coisa é o que é posto no eu; no dogmático ela é aquilo em que o próprio eu está posto. O criticismo é imanente, porque põe tudo no eu; o dogmatismo transcende, porque ultrapassa o eu¹³”.

“A essência da filosofia *crítica* consiste nisto: que é estabelecido um eu absoluto como pura e simplesmente incondicionado e não determinável por nada superior; e, se essa filosofia procede conseqüentemente a partir desse princípio, ela se torna doutrina-da-ciência. Ao contrário, é *dogmática* a filosofia que iguala ou opõe algo ao eu em si; e isso ocorre no pretenso conceito superior de coisa (Ens), que, ao mesmo tempo, é estabelecido, de maneira totalmente arbitrária, como pura e simplesmente supremo (FICHTE, 1794, p. 60)”.

Nesse sentido, não é uma tarefa fácil eleger o *dogmatismo* ou o *idealismo*, pois nenhum dos dois pode ser especulativamente provado ou refutado; tratando-se de uma posição última fundamental, pois a discussão entre eles é uma discussão sobre o primeiro princípio, pois cada um dos dois refuta o primeiro princípio do outro, somente com que se lhe conceda o seu princípio, pois cada um nega todo o oposto e não tem absolutamente nenhum ponto em comum; aonde tudo depende de uma resolução do livre arbítrio, impulsionado pelas preferências pessoais de cada um segundo o duplo tipo de homens, aonde teríamos uns que não se elevaram ao pleno sentimento de sua liberdade e independência e outros que já se encontram conscientes de sua independência frente a tudo o que existe fora deles, sendo o sentido de sua conhecida sentença: que classe de filosofia se elege, depende de que classe de homem se é, pois um sistema filosófico não é como um objeto morto, que se

¹³ - Ibid, p. 59-60.

pode deixar ou tomar segundo nossa vontade, mas que está animado pela alma do homem que o tem¹⁴.

Fichte era um homem ativo e dinâmico, animado por um exaltado amor pela liberdade e independência do próprio *eu*, e escolheu o *idealismo* para soltar o lastre de dependência à espontaneidade do *eu*, aonde o seu *idealismo* se perfila matizado por uma tendência pragmática à ação, tão contraposta em aparência a um autêntico *idealismo*.

2.4 – A Filosofia do Eu Puro ou Absoluto

Toda a filosofia de Fichte gira em torno do *eu-em-si*, ou seja, a autoconsciência do sujeito pensante, constituindo-se no objeto do *idealismo* e, portanto, em ponto de partida e princípio originário de toda a *Doutrina da Ciência*. Desde o *eu* e no *eu* se constrói e explica tanto a natureza do *saber* ou da teoria da ciência, como a natureza do querer livre ou da *ação moral*, aonde nada espera uma metafísica, uma cosmologia ou psicologia clássica. Fichte procura como, no plano do conhecimento reflexivo, o primeiro e originário é a *consciência do eu* ou do *espírito pensante*, e tudo o mais se segue logicamente, ou seja, toda a estrutura do mundo será resultante da estrutura do *eu* em seu ritmo *dialético*.

A concepção fichteana do *eu* tem sua origem remota na noção kantiana da *unidade transcendental da consciência* ou o *eu penso*, onde a ele alude o mesmo Fichte; mas observa que Kant, na dedução de suas categorias, não colocou esta autoconsciência como *princípio fundamental* determinante de todas as afecções da experiência. A *razão pura*, que produz as formas, fica limitada pelo fenômeno, perdendo-se assim a absoluta espontaneidade do espírito. Vemos também que, num caso distante, Descartes partiu de um princípio semelhante, do fato imediato da consciência. Porém, o *eu* se troca em seguida em *coisa*; a *res cogitans* é a alma como substância. Seguindo a mesma trilha, também Spinoza tratou de pensar o conceito de um *sujeito puro* com atributos de absoluto e infinito, partindo da consciência empírica; mas o

¹⁴ - Ibid, p. 60-61.

põe fora de si, como *ser-em-si* e o separa, portanto, da consciência¹⁵. Assim, vemos que não havia chegado à verdadeira filosofia do espírito, que é o *idealismo puro*, a formação do conceito do subjetivo espiritual, a noção do *eu puro*, como ato incondicionado e absoluto da consciência. Ser o *eu* é, em sua originalidade, não uma determinação, senão *autodeterminação*. O *eu* é *para-si*, enquanto que todo ser objetivo deve estar referido a uma consciência *para* a qual existe; é *concebido por si* e não pode ser conhecido imediatamente, mas que por si mesmo¹⁶.

Este *eu absoluto* é um primeiro princípio ou postulado indemonstrável aos demais, dado imediatamente à consciência de si como *sujeito absoluto* ou *autoconsciente*. Porém, Fichte procura mostrar como o filósofo chega a essa consciência do *eu puro* pela reflexão através da *consciência vulgar*. Admite, de fato, o *eu empírico* como distinto do *eu puro*, originário e radical, do *sujeito pensante*. Assim, antes da *consciência pura do eu* está a *consciência vulgar* do homem concreto em um estado *pré-filosófico*; aonde o *eu empírico* é esse homem existencial, que se debate no mundo e, seguindo o impulso espontâneo, admite a realidade das coisas em torno, num conhecimento direto delas, uma vez que, a consciência vulgar, como somente fala de si mesma, não pode dizer nada mais senão que para ela existem coisas; aonde isto não é nenhuma ilusão, que pode ou deva ser retida pela filosofia, sendo nossa única verdade. Assim, de uma *coisa-em-si* não sabe nada a consciência vulgar, justamente porque é a consciência vulgar, que não há de saltar, ou seja, é de se esperar, por cima de si mesma¹⁷.

Neste sentido, esse *eu empírico* se torna em *eu filosófico*, quando por sua espontânea liberdade se decide a pensar em si mesmo e em sua atividade. O pensamento vulgar se transforma em reflexão explícita sobre o próprio ato da consciência. Isto se verifica mediante certo *requerimento*: ao filósofo se lhe requer ou exige, a voltar sobre si mesmo, a entrar no seu próprio interior, apartando-se voluntariamente dos objetos e dos dados, incluso da experiência

¹⁵ - *A Doutrina da Ciência de 1794*, § 1º, p. 48-49.

¹⁶ - *Ibid*, § 1º, p. 48.

¹⁷ - *Ibidem*, p. 49.

interna, para surpreender ao *eu* no próprio ato de pensar-se a si mesmo. Nesse sentido, Fichte nos chama para olharmos para o nosso interior e fixarmos em si mesmo, despreendendo-nos de tudo o que há fora de si, aonde temos uma filosofia da interioridade, da imanência; portanto, a primeira questão será a seguinte: *como é o eu para si mesmo?* Donde, surge o primeiro postulado: *pensa-te a ti mesmo*, constrói o conceito de ti mesmo; dentro desta afirmação existe o seguinte: somente ao fazer encontrará que, ao pensar esse conceito, sua atividade como inteligência voltar-se-á sobre si mesma, fazendo de si mesma seu objeto¹⁸.

O procedimento para chegar à consciência do *eu puro* é chamado outras vezes de *abstração* ou de *reflexão abstrata*. A *abstração* é máxima e deve formar-se de todas as determinações empíricas da consciência, ou seja, da experiência, que Fichte designa como o sistema das representações acompanhadas do sentimento de necessidade, aonde o homem encontra em suas representações dos elementos unidos: a *coisa* determinada em *si mesma* e a *inteligência* que conhece. Assim, o filósofo pode abstrair de uma das duas e, então, se abstrai da experiência e se eleva sobre ela. Nesse sentido, ao se abstrair da primeira, obtém uma *inteligência em si*, ou seja, abstraída de sua relação com a experiência; ao se abstrair da última, obtém uma *coisa-em-si*, uma ou outra, como fundamento explicativo da experiência. O primeiro procedimento se chama *idealismo*; o segundo dogmatismo¹⁹.

Assim, tal figura da abstração, nada tem a ver com o abstrair dos conceitos universais da lógica clássica. Esta nunca separava o conceito de seus conteúdos objetivos, pensados com mais ou menos universalidade e separação dos acidentes individuais. Fichte exige a abstração de todos os objetos ou determinações das coisas, e ainda das afecções da vida interior, ou seja, ponhamos um fato qualquer da consciência empírica e separemos dele, uma depois da outra, todas as determinações empíricas, a fim de que fique somente aquilo que não se pode excluir, então, ficará somente o *puro*

¹⁸ - *A Filosofia do Idealismo Alemão*, p. 59-60.

¹⁹ - *Ibid*, p. 62-63.

pensamento de si mesmo, que está na base de toda a consciência e se confunde com o *eu puro*²⁰.

2.5 – O *Eu Puro* como Ato e a *Intuição Intelectual*

No *eu puro* como ato e na *intuição intelectual* aparecem à noção fichteana do *eu abstrato* como atividade pura. Esta é a noção básica de Fichte, a que recalca em todos os tons, depois de tê-lo estabelecido como ponto de partida no primeiro princípio de sua *Doutrina da Ciência*, aonde o *eu se põe a si mesmo*. Mas o pôr-se, a posição do eu na consciência, é entendido como *ação*, o ato mesmo de pensar, que reverte sobre si, portanto, o pôr-se do eu por si mesmo é a pura atividade do mesmo, e o contrário: o eu é e põe o seu ser na força do seu puro ser, sendo ao mesmo tempo o agente e o produto; *o que é ativo e o que é produzido pela atividade, ação e fato são uma mesma coisa, e por isso o eu sou é expressão de um estado de ação; mas também do único possível, como resultará da doutrina-da-ciência inteira*²¹.

Assim, vemos que Fichte não parte, como Kant, do *dado*, mas da *ação*, onde o *eu* é, antes de tudo, *atividade*. O pensamento especulativo começa não como um fato, um dado recebido, aceitado pelo *eu*, senão por um ato espontâneo de sua energia criadora, pois não devemos partir de um fato, senão do que é anterior ao fato, da *ação*, aonde a primeira afirmação é a da *ação*, a atividade criadora do *eu*, sendo o que realça também nas *Introduções à ciência*, desde a noção do *eu* como consciência de si, onde o *eu originário* é a consciência, que reverte sobre o sujeito pelo pensamento de si mesmo com a abstração de toda a coisa, de todo o objeto distinto, sendo o *pensar* um *fazer*, ou seja, uma *ação espiritual*. Nesse sentido, o *eu* é o agente, o termo e o produto deste fazer, confundido com a atividade mesma. Mas se põe a si mesmo pelo ato de pensar, que retorna sobre si como anterior a todos os demais atos da consciência²².

²⁰ - *A Doutrina da Ciência de 1794*, § 1º, p. 47-48, notas e adendos.

²¹ - *Ibid*, § 1º, 6º, p. 45-46.

²² - *A Filosofia do Idealismo Alemão*, p. 62 e 63.

Fichte marca com esta concepção atualista do *eu* o próprio caráter do seu *idealismo transcendental*, em que avança sobre todos os sistemas transcendentais anteriores, onde o conhecimento não procede nem *totalmente* – Hume – nem *parcialmente* – Kant – da *sensação* nem da *experiência*, aonde será explicada como obra exclusiva, ou seja, *criação* do *eu*; onde os demais filósofos haviam admitido para esse subjetivo espiritual o caráter de coisa substancial, que em Descartes, que parte com todo o rigor da consciência do *eu pensante*, se distingue em seguida em *res cogitans*, a alma ou substância, da *cogitatio*; vemos também em Leibniz, que quis definir a substância como *ação* ou *dinamismo*, mas a mónada segue sendo como algo que atua, uma substância eternamente fixa que se desenvolve a si mesma. Todavia a *razão* de Kant, entendida essencialmente como *espontaneidade*, sendo imediatamente interpretada como *faculdade estática*, que já existe e desenvolve o seu ser no laborar. Porém, somente Fichte chega neste ponto extremo, onde para ele todo o espiritual é originariamente vida, execução vivente, atividade que não se retrotraí a nenhuma substância ativa como base e fundamento, senão que ela mesma é um *absoluto*²³.

Mas, por outra parte, o *eu puro* como *consciência de si* ou *atividade*, que reverte sobre si mesma, entranha dentro de si uma superação da dualidade *sujeito-objeto*, em que está aprisionada a consciência empírica, onde a *ação* e o *produto* é uma mesma coisa na mera execução da consciência de si, onde o ato subjetivo é aqui o *objeto*; a *ação* mesma é o *produto*. O ser é aqui primariamente ser consciência, ser consciente ou ser para si. A identidade de sujeito e objeto, de pensamento e ser, de ideal e real, esta no fundo desta concepção do *eu*, como *autoatividade* e *autoconsciência*.

Assim, a *intuição intelectual* é a capacidade que tem o filósofo para captar o *absoluto*, esse substrato originário ou forma de consciência em geral e aqui Fichte se separa abertamente do método racionalista, em especial de todo o aparato das construções lógicas de Kant, diferentemente dos filósofos que lhe antecederam, Fichte exige o contato imediato e vivo com o fundo vital da

²³ - A *Filosofia do Idealismo Alemão, Primeira Introdução a Doutrina-da-Ciência*, p. 59 e 60.

própria interioridade, pois para ele, justamente o último e mais primitivo não pode ser captado mediante *razões*, conclusões e definições. Porém, o seu *idealismo* precisa elevar-se por *cima* do pensar discursivo, que permanece em círculo e em regresso infinito de cadeias de raciocínios. Mas como todos os idealismos, Fichte terá de pôr um *instrumento* para o mundo inteligível, uma função do espírito de visão simples que estabeleça um contato íntimo com o *supra-sensível*, sendo esta a sua noção de *intuição intelectual*. A *intuição intelectual* é do *eu puro*, da consciência imediata como atividade: este *intuir-se a si mesmo* ao levar a cabo o ato, mediante o qual surge para ele o *eu*, o chamamos de *intuição intelectual*, ou seja, é a consciência imediata de que atua e de que atuação tenho, que há semelhante *intuição intelectual*, não pode demonstrasse por meio de conceitos, nem o que ela seja tirar-se de conceitos, onde cada qual terá que encontrar-lhe em si mesmo ou nunca chegará a conhece-la²⁴.

Ora, Kant rechaçava toda *intuição intelectual* e não admitia outra, que não fosse à *intuição sensível* num sujeito finito. Mas é que seu problema teórico era exclusivamente o do conhecimento do objeto ou da natureza, aonde não colocava o problema do fundamento da ciência do saber mesmo, a qual teria de descobrir a essência do espírito e de suas funções espirituais; o que é possível se o espírito se intui a si mesmo. Mas Kant teve que pôr o *imperativo categórico* como postulado absoluto, de acordo com o *eu puro*; onde isso não é possível sem partir do pressuposto de uma absoluta existência do *eu*. Assim, justamente este fato da lei moral e da liberdade dados como postulado absoluto na consciência moral, onde foi o ponto de partida da reflexão fichteana, sendo isso o que sugeriu o seu *idealismo*. Fichte também apela a isso para explicar a possibilidade da *intuição intelectual*, pois a *consciência* da lei moral é uma *consciência imediata*, fundada na *intuição da espontaneidade e da liberdade*, onde a razão prática é intuída na consciência do dever, onde essa *intuição intelectual* da vida moral é a única que origina realmente, sem liberdade de abstração filosófica, que acontece em todo homem. Desde esse

²⁴ - Ibid, p. 62 e 63.

momento se pode ascender à *noção* dessa *auto-intuição intelectual* do espírito e as suas funções, onde cada qual deve produzir-se essa consciência em si mesmo por meio da liberdade²⁵.

A *Intuição Intelectual* se distingue, segundo Fichte, da *intuição sensível*, que é própria do *eu empírico*, onde esta se refere aos fatos da experiência, aos conhecimentos dos objetos, à ação livre voltada para eles, onde nunca se dá sozinha, nem completa a consciência sem a *intuição intelectual*, uma vez que, esta não se dá nunca na consciência real sem *intuição sensível*, ou seja, sem a *intuição do objeto*. Isso significa que a *intuição intelectual* esta no fundo dos conhecimentos objetivos por meio de conceitos, como forma da consciência de si, contida naquele pensamento necessário do eu como: *o que se põe a si mesmo*, aonde se descobre por *abstração* de todo o objetivo da consciência. Assim, os conceitos são algo de secundário, que temos que superar, então, como poderia o absolutamente incompreensivo, o in-objetivo, ficar aprisionado em conceitos, que são em primeiro termo conceitos de objeto, conceitos de ser? Todo o discursivo e o conceitual significam para o filósofo da ciência, tão somente um meio que assinala o caminho até a *auto-intuição originária*²⁶.

Mas no fundo, esta consciência da *intuição intelectual*, que apreende a si mesma na execução da subjetividade, significa para Fichte a união com o primordial da *egoidade*; onde o *eu absoluto*, em sua unidade indiferenciada como sujeito-objeto, é ele mesmo *intuição intelectual*, pensamento de si que se contempla e põe a si mesmo, ou seja, é identidade de uma atividade ideal da visão com uma atividade real da liberdade, repousando nisso sua função fundamental, que a *intuição intelectual* é a única posição sólida para uma filosofia, pois partindo dela se pode explicar tudo o que se apresenta a consciência²⁷.

²⁵ - *A Doutrina-da-Ciência*, § 5º, II, p. 140, nota 129.

²⁶ - *A Filosofia do Idealismo Alemão*, p. 63 e 64.

²⁷ - *Ibidem*.

2.6 – A Dialética do Eu

A *Dialética do Eu* é o ponto central do pensamento filosófico fichteano, como também, é certo que o núcleo de sua metafísica idealista desenvolveu-a em sua primeira e básica exposição, ou seja, em sua *Primeira Parte* intitulada *princípios de toda a Doutrina-da-Ciência*, que gira em torno da *dialética do eu*, onde em sua primeira parte estabelece seus três princípios ou momentos, e desde eles intenta uma dedução sistemática, nas duas seguintes, da vida teórica e prática do homem.

Ora, o método dialético foi iniciado por Kant, com sua tendência a divisão das categorias, pelos três momentos do juízo: *afirmação-negação-limitação*. Mas Fichte aplica estas fórmulas à gênese *ontológico-transcendental do eu*: *posição* ou *tese*, *oposição* ou *antítese* e *superação* ou *síntese*. Assim, inaugura o famoso processo dialético em três fases, que se impõe a todo o *Idealismo Alemão*, perdurando até os dias atuais através da filosofia dialética marxista. Vejamos, então, como se apresenta a *dialética do eu*:

1º - *Primeiro Princípio*: “O Eu se põe a si mesmo e é na força desde puro pôr-se”, sendo este o começo originário de toda consciência e ser é que o eu se põe a si mesmo²⁸.

Vemos que este *primeiro princípio* não é demonstrável e nem deduzido de outro. Porém, Fichte o intenta explicar partindo de qualquer proposição certa dada na *consciência empírica* e buscando o seu fundamento, porque qualquer dado supõe a *consciência* e, portanto, o *eu*, seja a proposição $A = A$, que é a expressão de um *juízo absoluto*, no caso de *identidade*; onde nele não se afirma algo como existente, senão somente se atende à forma e não ao conteúdo, onde somente expressa uma relação necessária entre o *sujeito* e o *predicado*, ou seja, se A é, A é; quer dizer o seguinte: posto A como sujeito existente, se põe também como predicado, onde esta dita relação é de momento uma incógnita, um X . Mas sob que condição A existe?, ou, qual é o fundamento de X ? Fichte responde que esta afirmação é posta pelo *eu*, por ser

²⁸ - *Doutrina da Ciência de 1794*, § 1º, p. 43 a 46.

o *eu* quem julga dele, portanto, X é posto no eu e pelo eu, pois é ele quem julga na proposição procedente segundo uma lei ou X, onde o dito X se refere a A como sujeito e como predicado, onde aquela proposição se pode expressar também: *se A é posto no eu, existe*.

A conseqüência disso é que a relação $A = A$ é posta absolutamente pelo *eu* que julga, e como o *eu* não pode pôr tal relação, ou seja, se não se põe a si mesmo como existente, aquele primeiro juízo de identidade implica necessariamente este outro: *eu sou eu* ou *eu sou*. Porém, esta proposição tem um significado distinto da primeira, que somente teria conteúdo sob condição. Assim, o *eu* é *eu* e *vale incondicionada e absolutamente* também enquanto ao conteúdo, porque se funda num fato empírico, onde o eu é posto não somente sob condição senão, absolutamente, com o predicado de existente idêntico ao sujeito, devendo se expressar essa proposição por esta outra: *eu sou*, onde a existência do *eu* tem, pois, a mesma necessidade que a relação puramente lógica $A = A$.

Assim, qualquer que seja o valor desta inferência verbalística, Fichte pretende demonstrar que o *eu* se põe absolutamente *como princípio explicativo de todos os fatos da consciência empírica, e que antes de pôr-se algo no eu, o eu mesmo é posto previamente*. Isto quer dizer, que o eu não pode afirmar nada sem afirmar primeiro sua própria existência. Daí a definição fichteana de *eu*: aquele cujo ser (essência) consiste somente em pôr-se a si mesmo como existente, ou seja, é o eu como sujeito absoluto, portanto, o *eu* é o primeiro princípio, e um princípio absoluto, porque é anterior ao juízo mais absoluto, que é $A = A$ ²⁹.

Nesse sentido, já dissemos antes, e aqui novamente recalca Fichte, que se entende por esta *posição do eu*, onde o pôr-se do eu é a pura atividade do mesmo, ou seja, é ao mesmo tempo o agente e o produto da ação; o que é ativo e o que é produzido pela atividade; ação e fato é uma só coisa; por isso *eu sou* é a expressão de um ato, do único ato possível. Esta atividade como antes havíamos descrito, é a *consciência originária do eu* dada na *intuição*

²⁹ - Ibid, § 1º, item 4º a 7º, p. 45.

intelectual, e que está presente em todo ato da *consciência empírica*, de pensar ou afirmar um objeto qualquer³⁰ - onde mais tarde será descrito como liberdade, pois a pura atividade do eu é, por sua vez, pensamento e ação -, onde este pôr fichteano equivale a um ato criador: afirmar produzindo ou produzir afirmando. O eu se cria ao pôr-se a si absolutamente, já que existe por si mesmo em virtude do seu *ante-pôr-se*. Assim, o eu não é mais que uma pura atividade autoconsciente, autoprodutora ou autocriadora. Sendo equiparado por Fichte com a *substancia* de Spinoza a quem reprova, ou seja, ao ter posto a consciência pura mais além e fora da consciência empírica, em algo *fora do eu*, que é Deus; e os outros *eu* ou consciências, como modificações particulares da divindade, ou seja, o eu de Fichte aparece, em câmbio, como atividade infinita e como atividade criadora, reconhecida como intrínseca à consciência finita do homem³¹.

Nesse sentido, neste momento da caminhada dialética estão unidos o princípio lógico de identidade e a categoria de realidade, onde fica posta a existência do *eu*.

2º - *Segundo Princípio*: “ao eu é oposto absolutamente um não-eu”, como também, tampouco este princípio pode ser demonstrado, senão terá de evidenciar-se desde um fato qualquer da consciência empírica mediante a forma lógica de uma proposição negativa.

Assim, seja a proposição – A não é A, nela julgamos que o contrário de uma coisa qualquer, A, não é essa coisa. Tal juízo negativo deriva com igual certeza e sem nenhuma condição do anterior: $A = A$; porque *a este A, como objeto da reflexão, é oposto com um ato absoluto – A, sobre o qual se pronuncia o juízo, que é oposto ao A posto absolutamente, já que o primeiro A é igual ao último*³². Agora, ambos os juízos contrários são postos no *eu* e pelo *eu*, portanto, entre os atos do *eu* se apresenta um ato de oposição com a

³⁰ - Ibid, § 1º, item 6º a 8º, p. 45 a 47. Fichte diz que não se pode pensar em nada, sem pensar ao mesmo tempo o próprio *eu*, como consciente de si; pois não se pode abstrair da própria autoconsciência.

³¹ - Ibid, § 1º, item 6º e 10º, p. 45-46 e 47-48.

³² - Ibid, § 2º, 1º ao 2º, p. 49.

mesma certeza com que, entre os fatos da consciência empírica, se apresenta a proposição – A não é A. Mas a mesma possibilidade de opor em si pressupõe a identidade da consciência, ou seja, o opor é possível somente a condição da unidade da consciência daquele que opõe e daquele que põe, se a consciência do primeiro ato não estivesse ligada com a consciência do segundo, este segundo pôr não seria um opor, mas somente um pôr³³.

Assim, se pressupõe que o *eu* que atua em ambos os atos e sobre ambos julga, seja o mesmo, portanto, a passagem do pôr ao opor não é possível senão pela passagem do *eu*. Nesse sentido, enquanto oposto – como contrário em geral –, é posto por esse ato absoluto. Todo o contrário, enquanto contrário, é absolutamente na força de um ato do *eu*, e não depende de nenhum outro princípio, onde o estado de ser oposto em geral é absolutamente posto pelo *eu*³⁴. Fichte acrescenta que a oposição absoluta não pode dar-se senão pondo algo oposto ao *eu*. Mas o que é oposto ao *eu* é o *não eu*³⁵.

Porém, Fichte já advertia que na mesma identidade do eu é o lugar aonde se dão ambos os atos de pôr e de *opor*, onde teremos o seguinte: que não somente ao *eu* se contrapõe em absoluto um *não eu*, senão que o *eu*, ao pôr-se, põe simultaneamente um *não eu*; como ao perceber que $A = A$, percebemos que – A não é A, a consciência, ao perceber que $eu = eu$, percebe que *eu* não é um *não eu*. Mas o *eu* se põe a si mesmo ao adquirir consciência de si; daí que ao pôr-se o eu concebe e, por sua vez, põe o *não eu*. O *não eu* não somente se põe a si mesmo, senão que opõe também a si mesmo qualquer coisa que, enquanto lhe é oposta, é *não eu* (objeto, mundo, natureza), pois o contrário de tudo o que pertence ao *eu* deve pertencer ao *não eu*³⁶.

Assim, já havíamos visto o que significa este pôr-se do eu como atividade consciente autocriadora e como, por sua vez, põe ao *não eu*, qual é o alcance e a consequência dele ou, então, deixa à exposição do terceiro

³³ - Ibid, § 2º, item 6º, p. 50.

³⁴ - Ibid, § 2º, item 4º-5º, p. 50.

³⁵ - Ibid, § 2º, item 9º, p. 51.

³⁶ - Ibid, § 2º, item 11º, p. 51.

momento do processo dialético, somente acrescentando que este segundo momento é igualmente absoluto e anuncia o princípio lógico da *oposição* (que em seu sistema se troca em princípio *ontológico*), correspondendo à categoria de *negação*.

3º - *Terceiro Princípio*: “*eu oponho no eu, ao eu divisível, um não eu divisível*³⁷”, ou seja, este terceiro princípio é demonstrável dos dois anteriores, porque é condicionado enquanto à forma, incondicionado somente pelo conteúdo, ao segundo princípio era, ao contrário, somente condicionado pela forma: o ato de opor não se podia deduzir; posto incondicionadamente, se podia, em câmbio, demonstrar que o oposto devia ser o *não eu*; este complicado processo demonstrativo, se resume no que mostraremos a seguir:

Assim, o *eu* e o *não eu* se encontram na mesma consciência absoluta e se negam mutuamente, onde o *eu* se opõe ao *não eu*, e o *não eu* ao *eu*, portanto, se destruiriam; ou seja, enquanto é posto o *não eu*, o *eu* não é posto, pois o *não eu* suprime completamente o *eu*; portanto, o *eu* não é posto no *eu*, enquanto o *não eu* é posto no *eu* ou, em todo o caso, o *eu* seria igual ao *não eu* e este igual ao *eu*³⁸. Mas devendo buscar um princípio de solução para que não se destruam mutuamente, este princípio somente pode ser a unidade da consciência. As oposições devem ser conciliadas na identidade da consciência, já que “*tanto o eu como o não eu são ambos produzidos por atos originários do eu, e a consciência mesma é um produto do primeiro ato originário do eu, do pôr do eu por si mesmo*³⁹”.

Nesse sentido, esta conciliação de ambos os opostos, postos como iguais sem que se destruam mutuamente, se verifica enquanto que ambos se limitam *mutuamente*. O ato de *síntese* será uma recíproca limitação de ambos os opostos, e o seu produto – X – indicará os limites; com efeito, limitar uma coisa significa: suprimir a realidade por meio de uma negação; não completamente, senão somente em parte. No conceito de limite, além dos

³⁷ - Ibid, § 3º, letra D, p. 55.

³⁸ - Ibid, § 3º, letra A, p. 52 e 53.

³⁹ - Ibid, § 3º, letra B, p. 53.

conceitos da realidade e da negação, está também implícito o conceito de *divisibilidade*, tanto o *eu* como o *não eu* são postos como divisíveis⁴⁰. Essa conciliação se verifica por uma *autolimitação* do princípio primitivo e absoluto. Assim, no ato pelo que o *eu* é posto ao *não eu* e vice-versa, ambos como divisíveis e limitando-se, uma parte da realidade, aquela que é atribuída ao *não eu*, é suprimida no *eu*⁴¹, porque o *não eu* como determinação, ainda negativa, do *eu* é, posto como uma quantidade, e toda quantidade é também realidade, sendo uma negação real de uma grandeza negativa. Assim, desde o ponto de vista da pura relação é indiferente a qual a negação, onde o que no *eu* é negação, será realidade no *não eu* e vice-versa⁴², sendo que ambos os opostos, ao serem opostos como tais, terão negado e suprimido uma parte da realidade do outro.

Fichte se vangloria de que com este procedimento *antitético* teria resolvido de uma maneira mais geral e satisfatória o problema da *Crítica* de Kant, ou seja, como são possíveis juízos sintéticos *a priori*. Segundo Fichte, teria levado a cabo, no terceiro princípio fundamental, uma síntese entre o *eu* e o *não eu* opostos por meio da divisibilidade posta de ambos⁴³. Mas nenhuma síntese é possível sem uma antítese precedente, e como a antítese não é possível sem a síntese, nem a síntese sem antítese, como também, tampouco ambas são possíveis sem a tese, sem um ato de pôr absoluto, mediante o qual um A (o *eu*) não é já posto como igual ou contrário a um outro, senão somente é posto absolutamente⁴⁴.

Assim, tese, antítese e síntese; este é o contínuo jogo dialético da atividade do *eu* como autocriador de toda a realidade, porque a primeira síntese dos princípios fundamentais deve seguir-se uma infinita cadeia de oposições, que terão de ser de novo conciliadas e reunidas em sínteses, ou seja, devemos buscar nos opostos, conciliados por esta primeira síntese, novos

⁴⁰ - Ibid, § 3º, letra B, item 8º, p. 54.

⁴¹ - Ibid, § 3º, letra C, item 1º, p. 54.

⁴² - Ibid, Segunda Parte, § 4º, letra A, p. 64.

⁴³ - Ibid, § 3º, letra D, item 5º, p. 57.

⁴⁴ - Ibid, § 3º, letra D, item 7º, p. 58.

opostos e uní-los com um novo princípio de relação, onde os opostos devem ser conciliados até que não haja mais opostos, até que seja produzida a absoluta unidade⁴⁵. Assim, Fichte mostra que, contrariando Kant, que os juízos devem se dividir em téticos, antitéticos e sintéticos, tendo a intenção de esclarecer este jogo de oposições com exemplos das espécies distintas, que se unem no gênero: o ouro não é prata e nem alumínio, mas ambos se conciliam na noção superior de metal; o animal não é planta, mas se unem no comum conceito de vivente⁴⁶.

2.7 – O *Eu Infinito* e o *Eu Finito*

Agora sabemos que os três *princípios da dialética* fichteana, determinam os principais pontos de sua doutrina, pois estabelecem: a) A existência de um *eu originário infinito*, atividade absolutamente livre e criadora; b) A existência de um *eu finito*, que se encontra limitado por um *não-eu* (as expressões *pôr*, *não-pôr* e *limitar ao eu* são equivalentes), e que em seguida será designado como sujeito empírico, o *eu* como *inteligência* ou *ente racional*; c) A realidade de um *não eu*, ou seja, o *objeto* (natureza), que se *opõe ao eu finito*, mas que está reincorporado ao *eu finito* pelo qual é posto.

A *Infinitude do eu originário* se apresenta como a base do sistema e aparece ao longo da obra como afirmação comum de Fichte. Assim, no *eu* está contida *absoluta totalidade* da realidade: o *eu* se determina a si mesmo, sendo conferida ao *eu* totalidade absoluta de realidade⁴⁷. Assim, o *pôr-se* ou determinar-se a si mesmo é a *atividade autocriadora do eu*, e como se *põe* como absoluto, abarca toda a realidade, onde no *eu* é posta à realidade, portanto, o *eu* deve ser posto como absoluta totalidade da realidade, como também, o *eu* põe absolutamente, sem nenhum outro fundamento, a absoluta totalidade da realidade, como uma magnitude fora da qual, justamente na força deste *pôr-se*, nenhuma maior é possível; e este absoluto máximo da realidade, ele o põe em si mesmo. Tudo o que se põe no *eu* é realidade, e toda a

⁴⁵ - Ibid, § 3º, letra D, item 6º e 7º, p. 57-58.

⁴⁶ - Ibid, § 3º, letra D, item 7º e 8º, p. 58 ss.

⁴⁷ - Ibid, § 4º, letra B, p. 65 a 67.

realidade que é, é posta no *eu*⁴⁸. Assim, não há realidade alguma fora do absoluto, que é o *eu* no qual se encerra toda a realidade, onde a idéia do *eu absoluto*, que se repete continuamente é equivalente a do *infinito*, onde Fichte expressa que enquanto é absoluto, o *eu* é *infinito* e *ilimitado*, ou seja, põe tudo o que é e o que não é, portanto, fora dele não há nada. Mas tudo o que põe, o põe como *eu*. Daí que, neste aspecto, o *eu* abraça em si toda a realidade, ou seja, uma *realidade infinita e ilimitada*⁴⁹. Nesta primeira posição absoluta, a atividade do *eu* é também *infinita*, porque recai sobre si como *autocriação do eu* (produto), atividade e agente são uma mesma coisa, sendo tudo isso o *eu puro e infinito*⁵⁰.

Segundo Fichte, o *eu* se põe também como *finito e limitado*, e nisso não há contradição, pois se trata do segundo momento dialético e não do primeiro ato de posição do *eu puro*, mas somente do segundo em que se opõe um *não eu*, onde já se explicou na dialética do *terceiro momento*, que a posição de um *não eu* contraposto levaria consigo a *limitação* de ambos, pois todo aquele que se encontra em oposição ao outro se anularia e destruiria parte do daquele que se encontra em oposição consigo, onde o *eu* se determinaria como sendo finito e limitado, ou seja, enquanto ao *eu* se opõe um *não eu*, se põe necessariamente limites e a si mesmo nestes limites, ou seja, se dividiria a totalidade do *eu*, que é posto no *eu* e *não-eu*, e sob este aspecto se põe necessariamente como *finito*⁵¹ (A boa e a má infinitude de Hegel), ou seja:

“O eu é determinado, significa: realidade é suprimida nele. Se, portanto, o eu põe em si apenas parte da totalidade absoluta da realidade, ele suprime, com isso, em si, o resto dessa totalidade; e põe a parte de realidade igual à realidade suprimida, em virtude do opor (§ 2º) e da igualdade da quantidade consigo mesma, no não eu (§ 3º) (FICHTE, 1794, p. 66)”.

⁴⁸ - Ibid, § 4º, letra D, p. 71.

⁴⁹ - Ibid, § 5º, p. 137.

⁵⁰ - Ibid, § 5º, p. 138.

⁵¹ - Ibid, § 5º, p. 137.

Fichte ainda se esforça em belíssimas e grandiosas reflexões, constituindo quase toda a segunda parte (*Fundação do Saber Teórico*) da Doutrina da Ciência, por tornar compreensível esta *síntese dos contrários* e como da cisão da realidade absoluta e infinita do *eu puro*, brota, sem contradição, a realidade de um *eu finito* como oposta a um *não eu*; e que este *não eu*, que em sua forma lógica aparece como simples negação, assim é uma realidade posta pelo mesmo *eu originário*, onde apenas se depreende algo mais do já exposto no *terceiro princípio*, que o *eu* se determina a si mesmo com sua atividade absoluta e se põe a si mesmo como determinado pelo *não eu*, uma vez que, põe um *não eu* como determinante; que o *eu* se determina em parte e é em parte determinado. Neste sentido, ambos os extremos, o *eu finito* e o *não-eu* são dotados de atividade e passividade, pois ambos são determináveis pelo seu contrário e em parte o determinam, mantendo assim uma contínua ação recíproca, onde ambos possuem igualmente realidade finita ou parcial, contraposta ao seu contrário, ou seja, o *eu* põe em si negação, enquanto põe realidade no *não-eu*, e põe realidade em si, enquanto põe negação no *não-eu*⁵².

Assim, tudo isso somente se compreende através de uma degradação do *eu primitivo* para que se possa fazer comparação em grau de igualdade com o *não-eu*, pois o *eu* mesmo é rebaixado a um conceito inferior para que possa ser posto como igual ao *não-eu*, onde não se dá um ascender, mais um descender; onde *eu* e *não-eu*, enquanto são postos como iguais e opostos, ficam a mercê do conceito de mútua limitação, ou seja, são ambos algo – *acidentes* – no *eu*, como substância divisível; são postos pelo *eu* como sujeito absoluto *não limitável*⁵³. Vemos que Fichte aceita a noção de Spinoza de uma substância única e apresenta o *eu limitado* (os *eu individuais*) e o *não-eu* – (as coisas) como *acidentes* ou *afecções* dessa substância que é o *eu puro*. Mas que fique bem entendido, que não se entenda a substância em sentido clássico, senão como simples atividade, pois para Fichte o conceito de realidade é igual ao de atividade. Neste sentido, Fichte diz que originariamente

⁵² - Ibid, § 4º, letra B, p. 66 e 64.

⁵³ - Ibid, § 3º, p. 53 e 54.

não há senão uma substância: o *eu*, aonde nesta única substância são postos todos os possíveis *acidentes*, ou seja, todas as possíveis realidades⁵⁴. A idéia de substância única tem em Fichte o mesmo sentido panteísta que em Spinoza, a quem acusa de dogmático e de não ter salvado o primeiro princípio da unidade suprema da consciência ou do *eu*, livre e independente, que ele trasladou a uma substância superior, determinada por uma necessidade interna⁵⁵.

Segundo Fichte, o *eu finito* se distingue de algum modo do *eu infinito*, de cuja atividade originária é produto; pois, em certo sentido, o *eu finito* é chamado também oposto a esse *eu absoluto*. Mas, por sua vez, é integrado com ele na unidade da consciência; tratando-se de uma duplicidade de momentos ou situações do mesmo *eu*, que se compara a distinção spinoziana, modal, entre a substância única e seus acidentes ou entre um círculo particular e a inteira circunferência; onde este *infinito eu* é em Fichte o *eu humano*, que é soberanamente livre e independente, que na consciência concreta dos objetos e conteúdos se troca no *eu empírico*. Nas posteriores exposições, acentuam-se a separação entre o *princípio infinito* da consciência, relegado ao *Absoluto*, e o *eu humano*⁵⁶.

2.8 – Da Dedução Transcendental a Multiplicidade do Mundo

A *dedução* mencionada por Fichte em seu sistema transcendental não tem sentido lógico, mas somente ontológico, pois é a simples explicação do procedimento dialético, segundo o qual se realiza a passagem ou o descenso da unidade do *princípio supremo*, que é o *eu absoluto*, ao *múltiplo e variado das coisas*; onde o procedimento não é mais, que o simples desenvolvimento ou a repetição da primeira síntese dada nos três primeiros princípios, onde no primeiro *ato sintético*, na síntese fundamental – a do *eu* e *não-eu* –, é posto um conteúdo para todas as possíveis sínteses futuras, pois tudo o que deve pertencer ao domínio da *doutrina da ciência* deve desenvolver-se desde aquela

⁵⁴ - Ibid, § 4º, letra D, p. 74.

⁵⁵ - Ibid, § 4º, letra D, p. 61.

⁵⁶ - Ibid, § 3º, letra C, item 1 e 2, p. 54.

síntese fundamental, anunciado no princípio da *Fundação do Saber Teórico* por Fichte⁵⁷.

Segundo Fichte, tudo isso se sucede mediante a ação recíproca do *eu* e do *não-eu*, donde daí que nasce tanto o conhecimento teórico (a representação) como a ação moral. Agora trataremos do *Saber Teórico*, que é a Segunda Parte da *Doutrina da Ciência*, pois como havíamos dito a pura atividade do *eu infinito*, enquanto retorna em si mesma, é ainda *infinita*. Mas enquanto o *eu* põe limites, a sua atividade – *do pôr* – não cai imediatamente sobre si mesma, mas somente sobre um *não eu*, que deve ser oposto. Nesse sentido, não é *atividade pura*, senão *atividade objetiva*, que se põe um objeto, resultando o *eu finito*, enquanto sua *atividade é objetiva*⁵⁸. Fichte encontra esta idéia expressada no termo mesmo de objeto (*Gegenstand*), que indica algo oposto e contrastante, que oferece resistência, ou seja, o objeto não é posto senão enquanto resiste a uma atividade do *eu*; onde sem tal atividade do *eu* não há objeto, mas somente enquanto resiste àquela atividade, um objeto pode ser posto, e enquanto não resiste a ela, não há objeto⁵⁹.

Assim, a *objetivação* do *eu* é explicada por uma *resistência* ou *choque*, que encontra a sua atividade. Mas esta resistência provém do *não eu*, sendo a simples posição do *não eu*, pelo o que se havia limitado o *eu*, portanto, todo o ato de limitação do *eu* com a posição do *não eu* é *ato de objetivação* no que se dá uma *representação*. Mas isto se sucede porque o *eu* é *ato de inteligência*, ou seja, enquanto o *eu* é *inteligência*, sua atividade de determinar-se e limitar-se em *eu* e *não eu*, contraposta a uma *representação* em que o *eu* põe um *subjetivo* e a este contrapõe um *objetivo*, e assim sucessivamente na série das *representações* da *consciência empírica*. Mas, se ambos devem ser sinteticamente conciliados, ambos devem ser postos num único e mesmo ato do *eu*, uma vez que, não há *objeto* sem *sujeito*⁶⁰.

⁵⁷ - Ibid, § 4º, p. 63.

⁵⁸ - Ibid, § 5º, II, p. 138.

⁵⁹ - Ibid, § 5º, II, p. 138 e 139.

⁶⁰ - Ibid, § 4º, II, item 3º, p. 115.

Assim, conforme esta teoria da *resistência*, Fichte transpõe sua *dialética* do *eu* e do *não eu* em termos de *sujeito* e *objeto*, onde a atividade do *eu* é apresentada como atividade de uma inteligência, em que todos os princípios do conhecimento brotam do *eu*; portanto, também os conteúdos ou representações, ou seja, todo o processo de determinação do *eu* pelo *não eu* se verifica na ordem *ideal* por um ato da consciência inteligente como limitação de um sujeito por um objeto, ou seja, a determinação do *eu* consiste na determinabilidade por meio do sujeito e do objeto⁶¹; onde Fichte declara que tal é a linguagem comum e mais clara, que chama *sujeito* ao *eu* e de objeto ao *não-eu*⁶².

Nesse sentido, observa-se que a *representação*, e com ela o conhecimento, nasce de uma ação recíproca que é o intercâmbio da atividade entre o *eu* e o *não eu*, onde a gênese do conhecimento no *idealismo* procede de modo inverso ao do *realismo* e, não obstante, guarda certa aparência com ele. O *realismo dogmático* sustenta que a *representação* produz a ação de uma coisa externa sobre o *eu*; onde a *coisa-em-si* é independente do *eu* e anterior a ele. Fichte admite que a representação seja o produto da atividade do *não-eu* sobre o *eu*; mas que fique bem entendido, que o *não-eu* é, por sua vez, posto ou produzido pelo *eu*, onde a atividade que se manifesta procede precisamente do *eu*, sendo uma atividade reflexa que retorna do *não-eu* ao *eu*; aonde trata também da *coisa-em-si*, mas não como realidade independente, senão produzida, por sua vez, pelo *sujeito*, onde o espírito finito deve necessariamente pôr fora de si algo absoluto, ou seja, uma *coisa-em-si*; mas por outro lado reconhece que este algo existe por ele, como se fosse um *nômenon* necessário, enfim sendo aquele círculo que o espírito pode crescer infinitamente, mas nunca sair dele⁶³. Como também, em Fichte o conhecimento é produzido pela ação do *objeto*, como distinto do *sujeito*; mas essa ação objetiva procede da atividade do *eu* através da *mediação* do *não-eu*, ou seja,

⁶¹ -Ibid, § 4º, p. 108.

⁶² - Ibid, § 4º, p. 99.

⁶³ - Ibid, § 5º, II, p. 151.

toda a realidade do *não-eu* é simplesmente uma realidade transportada pelo *eu*⁶⁴.

A atividade cognoscitiva do *eu*, que procede infinitamente em novas séries de sínteses do *objetivo* e do *subjetivo*, é chamada de *imaginação produtiva*, onde é desta que nascem as coisas do mundo. Bem, em Kant a *imaginação* pertencia ao conhecimento inferior da sensibilidade. Mas Fichte lhe atribui uma função elevada, de caráter intuitivo e superior ao do intelecto; onde distingue entre *razão determinante*, a *imaginação produtiva* e o produto dessa *imaginação*, que é fixado no *entendimento*, onde a *imaginação* opera intuitivamente e é intuição. Porém, há um ato de intuição ou ato do *eu* que não é reflexão, senão atividade que se dirige até o interior, sendo simples espontaneidade pré-consciente do *eu* sobre si mesmo; onde há uma atividade que se dirige até o exterior, que é *produção*; onde o *intuído* como tal é produzido. Desta forma, a *faculdade produtora* é a *imaginação*, por onde aquele pôr o *intuído* é uma obra da *imaginação* e é ela mesma uma *intuição*⁶⁵. Porém, a *imaginação* em seu intuir é flutuante em várias direções, onde esta *intuição* deve ser fixada para poder ser concebida como uma única e a mesma coisa, onde o ato de fixar e determinar o *intuído* pela *imaginação* pertence à *razão*, faculdade do *eu* que põe absolutamente, onde a faculdade que isto, que é mutável, permanece e é explicado, sendo justamente o *entendimento*⁶⁶.

Assim, nesta análise fichteana, da atividade cognoscitiva e autoprodutora do *eu* através de suas três faculdades, o *entendimento* é concebido, como uma faculdade estática, cuja função se limita a fixar e conservar os produtos da *imaginação*; sendo obvio que isto o fará mediante os conceitos, que nem sequer são mencionados⁶⁷.

⁶⁴ - Ibid, § 4º, 99 e 100.

⁶⁵ - Ibid, § 4º, II, p. 122.

⁶⁶ - Ibid, § 4º, III, p. 123 e 124.

⁶⁷ - Ibid, § 4º, III, p. 124.

A *imaginação produtiva* é apresentada como a *faculdade de síntese*, que tem como missão conciliar os opostos, de pensá-los como uno⁶⁸; já que todo o pensar se realiza por um pôr o *não-eu* como determinação do *eu*, um objetivo como determinante do *eu* subjetivo; onde a série de proposições opostas e de conciliação ou sínteses superadoras se sucedem numa cadeia infinita, pois que a infinita atividade do *eu* consiste num ilimitado pôr-se e contra-pôr-se constante e infinito⁶⁹. Assim, é como se constrói a ciência, Fichte não determina, mas nem descende a nenhum outro problema ou explicação de filosofia teórica, pois sua *Doutrina da Ciência* é somente isso: estabelecer a possibilidade do saber e que todo o saber emana aprioristicamente da atividade subjetiva da dialética incessante do *eu* e do *não-eu*. Após a exposição das linhas gerais do pensamento filosófico fichteano.

CAPÍTULO 3 – O IDEALISMO OBJETIVO DE SCHELLING

Segundo E. Hartmann, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling teria duas fases em seu pensamento, tendo o mesmo acentuado em sua polêmica com Hegel, sendo essas fases a distinção entre a “*filosofia negativa*” e “*filosofia positiva*”, onde a segunda não rechaçou inteiramente a primeira, senão a via incorporada e subordinada a positiva, encontrando em seus primeiros ensaios a tendência ao concreto e histórico na manifestação do *Eu*. Assim um sinal claro desta continuidade seria o programa, que publicou em 1795 para seu sistema de filosofia, onde este sistema deveria proceder da idéia do eu, sendo como o *absoluto ser livre*, para passar, mediante a posição do *não-eu*, para a esfera do mundo físico, do espírito humano e do mundo moral; desenvolvendo os princípios da liberdade dos seres espirituais, dos processos históricos e da idéia de beleza como ato supremo da *razão*, unindo filosofia e religião. Desde um princípio delineou dentro do seu sistema o desenvolvimento duma filosofia da natureza, uma filosofia da história, da arte, da liberdade, da religião, que deveria ocupar por muito tempo sua atenção, sendo este sistema o novo

⁶⁸ - Ibid, § 4º, 3º, p. 115.

⁶⁹ - Ibid, § 4º, III, p. 123 e 124.

Idealismo, que partiria do *Eu Infinito* fichteano para se desenvolver em todas as manifestações e realizações objetivas.

Ora, sabemos que o *princípio* do *Infinito* foi o que assegurou o êxito da filosofia de Fichte, ou seja, a infinita atividade do eu que atua na consciência do homem e encontra sempre no infinito progresso do saber sua imagem adequada. O reconhecimento e afirmação do infinito determinaram o entusiasmo da doutrina de Fichte, que havia suscitado, porque expressava a aspiração da época. A filosofia de Kant era uma filosofia do finito, que se move dentro dos estreitos limites do *eu empírico*. Mas Fichte, ao contrário, inaugurava uma filosofia do infinito dentro e fora do homem e abre, assim, a fase do Romantismo. Schelling e os românticos vêem claramente que Fichte inicia uma nova direção, uma nova era da especulação. Mas o Idealismo de Fichte se levantou sobre uma base frágil, que todo o *ser* seja posição do *eu* e que nós estamos encerrados numa infranqueável contemplação de nossas próprias modificações, Schelling, até certo ponto, comunga deste tipo de *princípio* do *Idealismo fichteano*.

Mas Schelling possui a intenção de harmonizar o *Eu Absoluto* de Fichte com a *Substância* de Spinoza, onde esta aparece como o *princípio da infinitude objetiva*. Nesse sentido, Fichte quis unir os dois infinitos no conceito de um *Absoluto*, que não fosse reduzível ao *sujeito* e tampouco ao *objeto*, porque tinha que ser o *princípio* de ambos. Assim, Schelling mostrou que uma atividade espiritual – *Eu* de Fichte – não pode explicar o nascimento do mundo natural, como uma realidade puramente objetiva não pode explicar a origem da *inteligência* e do *Eu*. Desta forma, Fichte se dirigiu a natureza somente para descobrir nela o teatro da ação moral ou para declará-la “*una pura nada*”. Porém, a *natureza*, segundo Schelling, tinha vida e inteligibilidade, sendo espírito adormecido, tendo nela um *princípio espiritual*; onde este *princípio* deve ser idêntico ao que explica o mundo da *razão* e do *Eu*. Assim, este *princípio supremo* deve ser um *Absoluto*, que seja ao mesmo tempo *sujeito* e *objeto*, *razão* e *natureza*, *idealidade* e *realidade*.

3.1 – Do Idealismo Subjetivo ao Idealismo Objetivo

Schelling realiza a transição do *Idealismo Subjetivo* ao *Idealismo Objetivo*, ao *Absoluto objetivado na natureza*, desde seus primeiros ensaios devido à influência da filosofia fichteana, pois parte da acepção do *Eu infinito* e da *Doutrina da Ciência*; mas estes *princípios* recebem uma interpretação totalmente nova e independente. No trabalho intitulado “*Sobre a possibilidade de uma forma da filosofia em geral*” (1794), segue o pensamento de Fichte, reconhecendo no *Eu Infinito* o princípio incondicionado de todo o saber. Assim, o *condicionado* é, portanto, o *não-Eu*; e que o *não-Eu* é posto pelo *Eu*, todo o *condicionado* é determinado pelo *incondicionado*. Donde, temos o seguinte: “a *proposição fundamental pode ser somente esta: eu sou eu*⁷⁰”, Schelling já acentua a Idéia de Absoluto, se bem que, seguindo Fichte, descreve-o como o *Eu Absoluto*: “*O sistema completo da ciência parte do Eu Absoluto*”; e se a tarefa da filosofia está em explicar a experiência no sentido de um sistema de representações acompanhadas do sentimento de necessidade, Fichte nos mostrou que o *Eu* através de constantes posições, oposições e sínteses da origem das representações mediante a atividade da imaginação produtiva que opera inconscientemente, de tal modo que, para a consciência empírica, o mundo nos mostra inevitavelmente uma aparência de ser independente.

Schelling ao publicar seu segundo trabalho intitulado: “*O Eu como princípio da filosofia ou o incondicionado no saber humano*” (1795), onde formula também o *princípio*: “*Eu sou eu, ou eu sou*⁷¹”, de que procede toda ciência. Desta proposição procede a posição do *não-eu* e argúi que ambos mutuamente se condicionam, ou seja, que não há sujeito sem objeto e nem tampouco objeto sem sujeito. Assim, deve haver um fator de mediação, um comum produto que enlace a ambos, sendo este fator a *representação*. A tese do trabalho de Schelling é que o *Eu Absoluto* deve ser pensado de acordo com a *substância* de Spinoza. O *incondicionado* não pode ser objeto e nem tampouco pode ser sujeito *condicionado* ou *finito*, senão que deve ser um

⁷⁰ - *Sobre a possibilidade de uma forma de filosofia em geral*, em *Werke*, Ed. M. Schröter (1927), I p. 57. As referências remetem às páginas desta edição de *Obras Completas*.

⁷¹ - *O Eu como princípio da filosofia*, em *Werke* I, p. 100-103.

sujeito Absoluto, que seja causa de si mesmo. Assim, tal *sujeito Absoluto* compreende a realidade inteira ou total em sua unidade, sendo por isso o *Unotodo* do qual nos dizia Spinoza. Não é uma coisa, senão infinita liberdade, incluindo por sua vez a necessidade, onde sua unidade transcende a unidade que se predica dos indivíduos de algum gênero, como também, transcende todo pensamento conceitual, sendo somente apreendido por *intuição intelectual*.

Schelling publicou um trabalho intitulado: “*Cartas Filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo*” (1795), sendo um escrito em defesa de Fichte através de um contraste entre as filosofias possíveis: o *dogmatismo* representado por Spinoza e o *criticismo* que Fichte representava. Mas na realidade Schelling realiza um aleijamento de Fichte em decorrência de sua simpatia por Spinoza, pois o problema que delineia é o seguinte: como é possível a passagem do *infinito* ao *finito*, do sujeito ao objeto, ou seja, como é possível a existência do mundo: “*A principal tarefa da filosofia consiste em resolver o problema da existência do mundo*”⁷². Neste sentido, o problema só pode ser resolvido reconhecendo a identidade ou unidade do sujeito e objeto; porém esta identidade é pensada bem como *objeto absoluto*, bem como *sujeito absoluto*. A primeira solução dá lugar ao *dogmatismo* – ou *realismo* –, que admite as coisas-*em-si*; a segunda, dá lugar ao *criticismo* – ou *idealismo* –, que não admite senão conteúdos da consciência. Mas o *dogmatismo* implica a *absolutização* do *não-eu*, onde o homem é reduzido a mera modificação do objeto infinito ou a substância de Spinoza e a liberdade é excluída, onde isto significa a aniquilação do ser humano como agente moral. Mas ambos os sistemas explicam a passagem do *infinito* ao *finito* através da *intuição intelectual*, que expressa a identidade do sujeito *intuiente* com o *intuído*. Porém o *dogmatismo* o interpreta como *intuição de si*, idêntico com o *Absoluto* e concebido enquanto *objeto Absoluto*; enquanto que o *criticismo* o entende como revelando a identidade do *Eu* com o *Absoluto* enquanto sujeito, concebido como pura atividade livre, ou seja, ambos os sistemas apontam a

⁷² - *Cartas Filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo*, em Werke I, p. 237.

aniquilação do *Eu finito* como sujeito: em Spinoza, reduzindo-o ao objeto Absoluto; em Fichte, reduzindo-o ao sujeito Absoluto, ou melhor, uma vez que o eu absoluto não é ainda sujeito, à *infinita atividade*.

O *dogmatismo* é teoricamente irrefutável, reajustando Schelling o pensamento de Fichte; e, onde, a eleição do *Idealismo* se faz por motivos morais, para salvar o *eu finito* de sua absorção no *Absoluto impessoal* e com ele a liberdade. Mas Schelling não se resigna a fazer, como Fichte, da natureza um mero instrumento da ação moral, enquanto que o *Absoluto* de Spinoza projeta tudo ao exterior. Assim, a conclusão velada de Schelling é que ambos os sistemas implicam uma postura unilateral e exagerada, que *absolutiza*, de um lado o objeto, do outro o sujeito. E que o *Absoluto* deve transcender a distinção entre subjetividade e objetividade, sendo a identidade entre sujeito e objeto; por sua vez, quer apontar, pela sua inclinação ao *spinozismo*, a nova síntese idealista que atribui ao objeto – a natureza – um conteúdo ontológico como manifestação imediata do *Absoluto* ou expressão do *Espírito*.

Ora, com esta tendência se faz a objetivação do *Absoluto* na natureza, com a mutilação da filosofia de Fichte, se faz mais patente em artigos publicados por Schelling em 1797 no “*Diário Filosófico*”, que juntamente com Niethammer dirigiram. Aparentemente tratam de explicar o *Idealismo fichteano* da *Doutrina da Ciência*⁷³, mas com uma interpretação própria, que abre o caminho ao seu próprio sistema, delineando similares problemas da identidade do objeto e da representação, do ser e do conhecer, assim como da passagem *infinito* – sujeito e absoluto – ao *finito* – objeto –, onde a antiga definição da verdade como adequação absoluta do objeto e do conhecimento, que já devia haver levado a idéia de o objeto não é outra coisa que nosso conhecimento necessário; na consciência de si se dá a absoluta identidade do ser e do conhecer, do sujeito e do objeto⁷⁴. Assim, por esta identidade o objeto é o mesmo *Eu*, o que o *Eu* mesmo faz e intui, onde nada é dado no conhecimento,

⁷³ - Por este motivo se tem separado na edição de *Obras Completas* de M. Schröter do bloco *Visão Universal da nova literatura filosófica* e posto aparte sob o título: *Tratados para o esclarecimento do Idealismo da Doutrina da Ciência*, em *Werke I*, p. 269-406.

⁷⁴ - *Tratados para o esclarecimento do Idealismo da Doutrina da Ciência*, em *Werke I*, p. 289-290.

senão que tudo se origina e se origina do *Eu*, onde “*somente na autoconsciência de um espírito se dá à identidade de representação e objeto; por isso (...) se há de se mostrar que o espírito, ao contemplar um objeto, se intui a si mesmo. Se isto se demonstra, a realidade de nosso saber já esta assegurada*”⁷⁵. Assim, o espírito como auto-intuição é criador do mundo, do dinamismo da natureza: “*O mundo infinito não é mais que nosso espírito criador em suas infinitas produções e reproduções*”⁷⁶. A consciência natural vê no conhecimento dos fatores: o subjetivo e o objetivo, a representação e a coisa, que se relacionam entre si como se fossem a cópia e o original. Mas a consciência filosófica reconhece no original mesmo, ou seja, no objeto mesmo um *produto necessário* do espírito e na cópia a *representação* deste produto⁷⁷. Da mesma forma se falamos da coisa em si, onde hipoteticamente supomos que a matéria precede ao conhecimento, não entenderemos nada. Porém se queremos nos conhecer, “*não resta se não afirmar que o espírito não nasce da matéria, mas a matéria é que nasce do espírito, princípio que assinala o trânsito à filosofia prática*”⁷⁸.

Mas a *auto-intuição* ou *autoprodução* da natureza é um ato inconsciente, que aparece o espírito mesmo como produto. Os graus de desenvolvimento da natureza podem ser compreendidos somente como criações ou produções do espírito, pelas quais esta natureza se eleva até consciência e a liberdade⁷⁹. E, posto, que é inconsciente, a atividade produtiva do espírito não é conhecimento, senão querer, uma consciência pura da

⁷⁵ - Ibid, p.290.

⁷⁶ - Ibidem, p. 284 285: “A natureza não é nada distinto destas leis (do espírito); é somente uma ação continuada deste espírito, na qual ele vem a consciência e pela qual dá a esta consciência extensão, duração, continuidade e necessidade”.

⁷⁷ - Ibidem, p. 296: “*Quem se eleve a um ponto de vista mais alto encontra que, originariamente, não há diferença entre idealidade e realidade, e que nosso saber (...) é, por sua vez, real e ideal. Originariamente é o modo obrar do espírito e o produto desse obrar uno e mesmo. Mas não podemos ser conscientes de ambos sem opor um ao outro*”.

⁷⁸ - Ibidem, p. 297.

⁷⁹ - Ibidem, p. 311: “*A série dos graus de organização e o passo da natureza morta à natureza viva revelam claramente uma força produtiva que se desenvolve até a completa liberdade*”. Assiná-la, ainda, antes: “*Uma força é somente força do espírito. Por isso as coisas não são coisas em si, não podem realmente ser por si somente; podem ser somente criaturas, somente forças do espírito*”.

atividade fora do conhecimento teórico⁸⁰. A vontade será o princípio espiritual inconsciente de toda produção da natureza e de todas as manifestações do espírito, que com ele Schelling colocou o fundamento da sua filosofia da natureza.

3.2 – A Filosofia da Natureza

Após os anos de 1797 a 1800, Schelling se dedicou a estruturar a sua “*Filosofia da Natureza*”, consagrando diversas publicações de pesquisas. Mas esta filosofia não é uma cosmologia no sentido usual ou um simples estudo científico da natureza, segundo os dados das ciências físico-químicas da época, pois contém a primeira versão do seu *Idealismo Objetivo*. Schelling se propôs, nela, dar uma visão orgânica do mundo natural em conformidade com os avanços da ciência, incluindo os numerosos descobrimentos do seu tempo no campo da química, do magnetismo e da eletricidade, da biologia, mas desenvolvendo através deles sua interpretação metafísica da natureza, sendo como a realização e manifestação de um absoluto, que é ao mesmo tempo matéria e espírito, atividade inconsciente e razão.

Schelling integrou em sua construção teórica da natureza os elementos da ciência moderna, onde estava convencido de que a investigação experimental pressupõe a inteligibilidade da natureza. Nesse momento histórico, a física experimental não alcançou, ainda, o valor de ciência, onde o experimento, dizia, seria uma pergunta feita à natureza, sendo que a natureza estaria obrigada a contestar⁸¹; ou seja, deve estar iluminado e dirigido por uma visão teórica da natureza, que determina *a priori* todas as suas manifestações. Assim, esta física empírica deve ser assumida, segundo Schelling, pela física especulativa, uma construção puramente teórica ou dedutiva da matéria e dos tipos básicos de seres inorgânicos e orgânicos, desde os princípios da ciência

⁸⁰ - Ibidem, p. 230: “O espírito é uma vontade original, onde este querer deve ser infinito como o espírito mesmo (...). O espírito está ligado aos objetos pelo seu próprio querer. Ao contrário, sem a liberdade do querer há em nós somente uma representação cega e nenhuma consciência de nossa representação em nós (...), somente é liberdade do querer a que suporta todo o sistema de representações e o mundo mesmo consiste numa expansão e contração do espírito”.

⁸¹ - *Introdução ao projeto de um sistema de natureza*, em Werke, Ed. M. Schröter, II, p. 176.

do Absoluto. Esta física especulativa, “*que é a alma dos verdadeiros experimentos e é a mão de todos os grandes descobrimentos da natureza*”⁸², equivale a sua *filosofia da natureza*. Trata-se de uma construção ideal, que desenvolve de um modo sistemático o dinamismo interno da natureza, como manifestação do Absoluto. A justificação última da mesma é a sua teoria metafísica do Absoluto, que foi elaborada como “*pura identidade*” de subjetividade e objetividade, da ordem ideal e da ordem real, que esta identidade se reflete na mútua interpretação da natureza e o conhecimento da mesma no espírito humano. O filósofo deve mostrar que a natureza é *espírito visível*, e que o espírito, *natureza invisível*⁸³. Nesta elaboração, a natureza se espiritualiza e transforma em subjetividade o *Eu*. Mas, ao mesmo tempo, o espírito se tem objetivado e convertido em seu princípio criador ou produtivo. Assim, este segundo aspecto do Absoluto adquiriu maior importância em Schelling, que não se propôs, como em Fichte, justificar a atividade infinita do *Eu*, senão justificar a infinita atividade do *Absoluto* como natureza.

Nesse sentido, o *Absoluto* em si mesmo é um ato eterno de conhecimento, onde não há sucessão temporal. Mas em sua objetivação na natureza, em sua expansão no mundo dos fenômenos como atividade ilimitada se distingue três momentos ou fases: a) no *primeiro momento*, o *Absoluto* se objetiva a si mesmo como natureza ideal ou universal, exemplar dela mesma, que Schelling designa com o termo Spinoziano *natura naturans*; b) o *segundo momento* é a externa objetivação do *Absoluto* na *natura naturata*, ou seja, na natureza como sistema de coisas particulares, que é o *símbolo* e a *aparência* da *natura naturans*; e, finalmente, c) o *terceiro momento*, sendo a *síntese* de ambos, a transformação da objetividade em subjetividade, como mundo ideal da representação, em que a natureza é representada em e pelo conhecimento humano, passando de novo ao universal, ou seja, a um nível conceitual⁸⁴. Nestes três momentos, distinguíveis por reflexão filosófica na vida interna do

⁸² - Ibidem, p. 280.

⁸³ - *Idéias para uma filosofia da natureza*, em Werke I, p. 706. Ibidem, p. 708: “*Esta visão de que o Absoluto Ideal é o Absoluto real é a condição de toda ciência superior*”.

⁸⁴ - Ibidem, p. 713-715 e 717: *A natura naturata é a natureza como tal; “não como o absoluto ato de conhecimento, senão como mero corpo e símbolo do mesmo*”.

Absoluto. Dessa forma, Schelling quer expressar a relação entre o *infinito* e o *finito*, entre o *Absoluto em si* e em sua manifestação da natureza, ao mesmo tempo, que a identidade do real e do ideal, da *natureza* e do *espírito*.

3.3 – A Organização do Mundo

Nesse sentido, conforme esta base de sua especulação idealista, que supõe o espírito como *princípio organizador* da natureza, Schelling ensaiava desde seu primeiro trabalho: “*Idéias para uma filosofia da natureza*” (1797), uma explicação da constituição do mundo inorgânico e orgânico, segundo dados da ciência moderna, partindo do fenômeno da *combustão*, que Lavoisier havia descoberto (1783), que se tratava de um efeito de oxidação, deduzindo, daí, a idéia da unidade das forças, que atuam em todo o mundo natural, uma vez que, o oxigênio é indispensável no solo e nas combinações químicas, como também em todo o conjunto da vida vegetal e animal. Assim, como nos fenômenos que acompanham a combustão são a luz e o calor, Schelling imaginou que poderiam se reduzir a um fluido elástico e único, que acreditou se encontrar no ar, tendo maior sorte em imaginar na unidade da força magnética e da elétrica, que deviam se reduzir a um princípio único e este princípio o reconheceu na *força de atração e repulsão dos corpos*, cuja síntese é a gravitação.

Neste sentido, todo o mundo natural, desde a matéria bruta até os organismos vivos é reduzido à ação dessas duas forças originárias, *atração e repulsão*, princípios de todo o sistema natural, pois todo fenômeno natural é efeito de uma força que, como tal, é limitada e condicionada por uma força oposta; de tal modo que todo produto natural se origina de uma ação e uma reação, e a natureza toda atua mediante a luta de forças opostas. Assim, se a luta dessas forças opostas se considera com respeito ao produto, são possíveis três casos: a) que as forças estejam equilibradas e teremos os corpos *não-vivos*, onde as forças trabalham mecanicamente e a atração mecânica é a gravitação; b) que o equilíbrio se rompa e se restabeleça e teremos o *processo químico*, onde a *atração química* é a *afinidade*; e, c) que o equilíbrio não se restabeleça e a luta seja permanente, onde teremos a *vida*.

Assim, como podemos observar no *Idealismo* de Schelling esta luta de forças naturais é reduzida aos princípios da consciência e se verifica na e pela consciência mesma, onde a consciência origina ao distinguir-se a intuição do objeto intuído; e isto é em virtude de uma atividade originária e ilimitada, que permanece privada de forma, caso contrário seria limitada, refletida e rechaçada por outra atividade. Esta dialética da autoconsciência, como fonte da natureza, será analisada com amplitude, mais tarde, no “*Sistema do Idealismo Transcendental*”. Mas, em todo o caso, tais fatores da intuição valem como forças fundamentais, que constroem a natureza. Schelling introduziu a *Idéia de polaridade* das forças – a semelhança dos pólos, positivo e negativo, da eletricidade –, segundo a qual, ambas as forças em conflito atuam em direções opostas, onde a força repulsiva tende a se expandir em todas as direções e origina o *espaço*; a outra força é *atrativa*, originando o ponto que se desloca numa só direção, sendo o *tempo*; ambas originam conjuntamente a ação da força que ocupam o *espaço* e o *tempo*. Assim, este produto da intuição se apresenta a inteligência como um objeto independente: sendo a *matéria*, como constituída por forças fundamentais de *atração e repulsão*. Mas estas forças materiais não somente se radicam na intuição, senão que também são, por sua vez, forças intuitivas. Em outros termos, a natureza mesma, como imediata e objetiva manifestação do *Absoluto* na consciência, deve ser um processo de intuição e de conhecimento.

Estas idéias se desenvolvem melhor na exposição mais completa sobre o tema: *Primeiro Projeto de um Sistema da Natureza (Erster Entwurf, 1799)*. Aqui a natureza é considerada explicitamente como *incondicionada ou Absoluta, cujo ser é a atividade, e cada uma de suas manifestações é forma determinada ou limitação de sua atividade originária*. O princípio e as leis que determinam tais manifestações são indagados na natureza mesma, pelo qual esta é considerada como *autônoma*, pois que se dá a si mesma as leis. Como a infinitude da natureza se manifesta como um infinito desenvolver, como infinita produtividade, o problema que se apresenta não é o devir, que é a sua atividade, mas a possibilidade de seus elementos permanentes ou momentos de inatividade. Estes considerados como pontos de interrupção, são os

produtos singulares da natureza (*os indivíduos*) o grau de uma continua *evolução* em que se manifesta esta infinita atividade. Estes pontos de interrupção são as qualidades originárias, ou *ações* de um determinado grau, que constituem as unidades indivisíveis da natureza. Desde o ponto de vista da mecânica atomista, estas unidades aparecem como átomos, mas desde um ponto de vista dinâmico devem ser entendidas como *ações* originárias e graus distintos de uma atividade única. Os corpos naturais são combinações destas *ações*; o conjunto das *ações* constitui a *coesão* e seus limites, a *figura* do corpo no espaço. A formação do corpo no espaço pressupõe uma condição de *informidade*, porque o passar de uma forma a outra ocorre sempre mediante a perda de uma forma, assim, a matéria informe é matéria fluida; por conseguinte, o desenvolvimento inteiro da natureza se reduz a uma luta entre o que é fluido e o fluido, entre o que é ausência de forma e a forma⁸⁵.

Mas se a natureza é uma infinita atividade, então um só princípio preside a organização de todo o sistema do mundo. Logo, todas as formas individuais *aparecem como diversos graus do desenvolvimento de uma mesma organização absoluta*⁸⁶; e esta organização tende a se reorganizar de uma forma cada vez mais completa através de uma maior unificação dos produtos singulares. Este – os indivíduos singulares – é tão somente o meio com respeito à tarefa a que tende a natureza, onde:

“O indivíduo deve aparecer como um meio e a espécie como um fim da natureza; o indivíduo passa e a espécie permanece, se for verdade que os produtos singulares devem ser considerados como tentativas frustradas de representar o *Absoluto*⁸⁷”.

Nesta concepção em que a natureza constitui um todo, que continuamente se desenvolve, um organismo vivo que se renova ao infinito, em cada produto singular, a tentativa de se realizar infinitamente, o mundo inorgânico deverá estar dotado também de vida, ainda que em grau inferior de desenvolvimento, logo no mundo inorgânico há organização e evolução. A

⁸⁵ - *Primeiro Projeto de um Sistema da Filosofia da Natureza*, em *Werke II*, ed. cit., p. 33.

⁸⁶ - *Ibid.*, p. 33.

⁸⁷ - *Ibid.*, p. 51.

diferença consiste que o mundo orgânico tem em si a própria organização ou forma de vida, enquanto que no mundo inorgânico a esta organização ou forma de vida, parte de uma organização que o compreende. Daí que Schelling tratará de estabelecer as leis de organização ou evolução dos corpos inorgânicos. Estas não se produzem por reunião de elementos originariamente distintos, ou seja, por composição, mas mediante a produção ou emanção de uma unidade originária, que é a *evolução*. Da mesma forma, entendeu a noção de vida e organização dos corpos celestes, que também eles teriam a sua geração, onde essa cosmologia teria um processo análogo à gênese dos corpos vivos, regido pela lei fundamental da gravitação que governa sua produção⁸⁸.

Na lei fundamental da gravitação, Schelling encontrou a base para afirmar a *unidade* das forças que atuam no mundo natural. As forças universais da natureza são: o magnetismo, a eletricidade e o processo químico, sendo análogas às três forças, que atuam na natureza orgânica: sensibilidade, irritabilidade e reprodução. Do magnetismo universal surge a sensibilidade, do processo elétrico surge a irritabilidade e do processo químico a reprodução, que é a atividade formativa. A polaridade definida como a identidade na duplicidade e a duplicidade na identidade, é a causa do magnetismo e da sensibilidade, a fonte dinâmica da atividade e a fonte da vida da natureza⁸⁹, caracterizando-se através de um *monismo vitalista*.

3.4 – Monismo Vitalista

Nesta mesma linha de concepção da natureza caminha outro escrito de Schelling intitulado: “*Sobre a Alma do Mundo*” (*Über die Weltseele*, 1798), tendo como subtítulo a “*Hipótese da mais Alta Física para a Explicação do Organismo Universal*”, que está destinado em demonstrar a continuidade do mundo orgânico e do mundo inorgânico em um *Todo*, onde o mesmo é um organismo vivo.

⁸⁸ - Ibidem, p. 106 ss.

⁸⁹ - Ibidem, p. 19.

Esta especulação parte da idéia do desenvolvimento evolutivo do mundo como um todo orgânico, segundo Schelling, que na natureza tudo se move continuamente, avançando e que devemos buscar o fundamento dele no princípio que seja a fonte inesgotável da força positiva e sustenta o movimento ininterrupto. Este princípio positivo é a força primeira da natureza. Mas há outra força invisível que reduz todos os fenômenos no mundo a um eterno círculo, que a última razão dele deve ser uma força negativa que limite os efeitos do princípio positivo. Para Schelling, este princípio negativo é a segunda força da natureza⁹⁰, uma vez que, este dinamismo universal é concebido segundo a dialética fichteana da posição, ou tese, da oposição e limitação, ou antítese, surgindo à *síntese unificadora e superadora dos contrários*, que Schelling conclui dizendo que, estas duas forças, representadas como *unidade e conflito*, levam à idéia de um princípio que organiza o mundo num *sistema*, sendo o que chamavam os antigos de *alma do mundo*⁹¹.

Nesta teoria da natureza animada por um princípio vital imanente há um eco das especulações gregas, refletidas nas frases de Sêneca: *Mens Agitat mundam*, onde esta alma do mundo não pode ser descoberta pela investigação empírica, pois é um *postulado* ou *hipótese*, tampouco é uma inteligência consciente. Mas é um princípio organizador, que se manifesta na natureza e que faz surgir a consciência na mente humana. Schelling procede igualmente a versão nas forças físicas dessas atividades contrárias, como foi exposto no item 1.3.2 - “A *Filosofia da Natureza*”. O princípio ou alma do mundo representaria a unidade das duas forças contrapostas – *atração e repulsão* –, que atuam na natureza e se manifesta no fluido que os antigos chamavam *éter*; o dualismo ou choque dessas forças, na oposição de luz e oxigênio em que se divide o *éter*, e a polaridade unificante, na força *magnética*. Na descrição das teorias físico-químicas Schelling, não é sempre constante, e variam segundo os diversos escritos.

⁹⁰ - *Sobre a Alma do Mundo*, em *Werke*, p. 449.

⁹¹ - *Ibidem*, p. 449.

Mas a tese básica, desta obra intitulada “*Sobre a Alma do Mundo*”, é que a natureza constitui um todo vivo, em que todas as coisas têm vida. “O essencial de todas as coisas – que não são pura aparência, mas que se entrelaçam numa série infinita de graus de vitalidade – é a vida; o acidental é somente a classe de vida, e o que está morto na natureza não está morto em si, mas é apenas vida apagada⁹²”. A vida é “o sopro universal da natureza”, havendo uma única vida e um único espírito. Mas uma vida singular se distingue de outra vida singular e um espírito individual de outro espírito individual, intervindo nesta multiplicação e diversificação das vidas individuais a dialética do princípio negativo⁹³. Por isso “o princípio positivo da vida deve ser uno; os negativos, múltiplos”, onde todos os seres são idênticos em seu princípio positivo, e distinto no negativo, e dele se origina na criação a unidade de vida e a multiplicidade das organizações de vida⁹⁴.

Vemos que na base desse *monismo vitalista* em que a natureza é concebida como um grande *superorganismo* unificado e se desenvolvendo em contínuos graus de organização evolutiva, estando aqui à idéia da *evolução*. Uma teoria da evolução emergente com a transformação das espécies caracterizando uma visão de mundo como unidade orgânica que se desenvolve a si mesma, tratando-se de um evolucionismo dinâmico, inspirado em Leibniz e, como também, no vitalismo *pansiquista*⁹⁵. A natureza toda vive, e vai se elevando do inconsciente ao consciente, onde a natureza é o espírito adormecido que se eleva progressivamente, adquirindo formas cada vez mais

⁹² - Ibidem, p. 568.

⁹³ - Ibidem, p. 568-569: “Que um espírito se distingue de outro espírito, o princípio de individualidade e diversificação é o negativo. O princípio geral da vida se individualiza segundo os graus de sua receptividade”. Ibidem, p. 571: “A multiplicidade das vidas em toda a criação depende da unidade do princípio positivo em todas as essências e da diversidade do princípio negativo em cada uma”.

⁹⁴ - Ibidem, p. 576.

⁹⁵ - Schelling admitiu, a transformação das espécies e falou de alguns dos seus argumentos, em *Primeiro Projeto de um Sistema da Filosofia da Natureza*, em Werke II, p. 61 ss. “Toda afirmação sucede sempre por epigêneses, ou seja, por metamorfoses ou evolução dinâmica”. Assinala que, ainda a ciência não tivera provas empíricas delas, mas isso não quer dizer que seja impossível. A possibilidade da evolução é determinada *a priori*. Mas que da história genética da natureza, seu interesse se centra no ideal de construção teórica da mesma. Cf. *Idéias para uma Filosofia da Natureza*, em Werke I, p. 413-417.

perfeitas até o despertar da consciência humana. A teoria da natureza de Schelling, pré-anuncia, sob esse aspecto, o *élan vital* de Bérghson e os sistemas *vitalistas* atuais. Assim, como podemos observar, a base científica dessa construção é arbitrária e sem nenhum valor para a comunidade científica atual, fundava-se sobre dados e hipóteses da ciência da época, cujas lacunas eram preenchidas com a imaginação. Mas Schelling teve o mérito de romper com o *mecanicismo* e com o *materialismo* de Galileu e Newton, acentuando o dinamismo energético.

3.5 – O Sistema do Idealismo Transcendental

Schelling – depois do ciclo de trabalhos sobre filosofia da natureza – publicou sua maior obra, que foi o *Sistema do Idealismo Transcendental* (1800), propondo-se a dar outra versão do seu sistema filosófico. Este sistema não é outro, como também não tem sido outro desde o princípio, que o *Idealismo*, o mesmo que se refletia, objetivado, na filosofia da natureza. Agora o expõe em seu aspecto mais formal e próprio, ou seja, como tal idealismo, tratando de incorporar nele todas as partes da filosofia. Assim, declara no *Prefácio*, que trata na obra de “expor o *Idealismo* em toda a sua amplitude, o que é a filosofia, como também apresentar todas as suas partes, ou seja, como a *história progressiva da autoconsciência*, história a qual o dado da experiência serve como monumento e documento⁹⁶”. A posição *Idealista* é inequívoca nesta fórmula que resume a obra, e explicita Schelling, em afirmar seu *Idealismo* ao longo de sua filosofia. De antemão rechaça o *prejuízo fundamental* do *Dogmatismo*, de que “*existem coisas fora de nós*”. Tal “*certeza da realidade do mundo é um mero prejuízo*” da consciência comum, da qual tem a missão de libertar o filósofo transcendental, mostrando que a única certeza evidente é do *eu sou* ou *eu sou eu* ou autoconsciência e de que “*nas*

⁹⁶ - *Sistema do Idealismo transcendental*, Prefácio, em *Werke*, Edição Schröter II, p. 331; edição italiana de M. Losacco (Bari 1908), p. 3. Seguimos o texto desta excelente e crítica versão e damos adiante a paginação por ela. De novo repete mais tarde (seção 3º, 2 p. 68) a definição de que “a filosofia é uma história da autoconsciência, que já se encontrava em todos os tratados idealistas.

*coisas não se encontra nada mais que, o que representamos delas em nós mesmos*⁹⁷.

3.5.1 - Do Sujeito ao Objeto

Schelling com a sua nova versão idealista não tinha a intenção de anular a sua filosofia anterior, como também a sua ciência da natureza, mas trata de uma via paralela e complementar daquela, uma vez que, a ciência da natureza como filosofia transcendental repõe a unidade única no *Absoluto* por si mesmo causa e efeito, na absoluta identidade do subjetivo e do objetivo⁹⁸, onde podemos chamar natureza à totalidade dos elementos objetivos de nosso saber, enquanto que o conjunto dos elementos subjetivos se denomina o *Eu* ou *Inteligência*. A *Inteligência* é concebida como o puro representante; a natureza como o puro representável; aquela como o consciente, esta como o inconsciente⁹⁹. Nesse sentido, duas direções são possíveis para a investigação filosófica:

a) Que se admita primeiramente o objetivo ou a natureza. Então teremos a *filosofia da natureza*, mostrando que esta ao se desenvolver resulta no espírito, como o subjetivo se identifica com o objetivo. A missão “*deste ramo necessário e fundamental da filosofia era a de fazer inteligível a natureza*”, mostrar que “*a chamada natureza morta é uma inteligência imatura, que em seus fenômenos se transluz mesmo que num estado inconsciente, o caráter inteligente*”; que em sua última e mais alta reflexão, que é o homem ou a razão, dando-se o completo retorno da natureza a si mesma e aparecendo idêntica àquilo que em nós se revela como inteligente e consciente. Assim, esta ciência da natureza chegaria ao cume da perfeição se chegasse a espiritualizar perfeitamente todas as leis naturais da intuição e do pensamento¹⁰⁰.

b) Que seja posto primeiramente o *Subjetivo*, onde surge a “*filosofia transcendental, o outro ramo necessário e fundamental da filosofia*”, sendo o

⁹⁷ - *Sistema do Idealismo Transcendental*, Introdução, p. 11-12 e 14, § 2º e 3º.

⁹⁸ - *Ibidem*, seção I, p. 24.

⁹⁹ - *Ibidem*, Introdução, p. 7, § 1º.

¹⁰⁰ - *Ibidem*, Introdução, p. 8-9, Introdução § 1º.

subjetivo o primeiro e único fundamento de toda a realidade, o único princípio explicativo de todo o resto, e desde o sujeito ou o espírito deve se realizar derivar todas as realidades do objeto.

O *Idealismo transcendental* tem por função e obrigação, esta segunda parte do saber filosófico, mostrando como o espírito se desenvolve na natureza e se projeta nela, constituindo-se o complemento da ciência da natureza e a parte mais elevada do saber. Disso se conclui que, não há natureza que seja puramente tal ou pura objetividade, nem há espírito que seja puramente tal ou pura subjetividade, uma indagação sobre a natureza haverá de chegar ao espírito, e uma investigação sobre o espírito haverá de chegar à natureza. Segundo Schelling, “*toda a filosofia deve conduzir ou o produzir da natureza a uma inteligência, ou da inteligência a uma natureza*”¹⁰¹. Mas sua convicção é que os caracteres complementares da filosofia da natureza e do *Idealismo Transcendental*, manifestando o Absoluto como identidade do sujeito e do objeto, do ideal e do real, pois “*como a ciência da natureza extrai o Idealismo do Realismo, espiritualizando as leis naturais em leis da inteligência, acoplado ao material formal, desta forma, a filosofia transcendental extrai o realismo do idealismo, enquanto materializa as leis da inteligência em leis naturais e agrega ao formal o material*”. Assim, esta indagação recorre o caminho inverso: *do sujeito ao objeto*.

¹⁰¹ - Ibidem, p. 10.

PARTE II

A CONCEPÇÃO HEGELIANA DE SISTEMA

Um dos principais fatos que determinaram a existência de um solo promissor ao pensamento filosófico e sistemático de Hegel foi a chegada de Fichte à Universidade de Jena em 1794, publicando no mesmo ano o seu *“Fundamento de toda a Doutrina da Ciência”*. Porém, sua influência foi tão grande que se estendeu a todas as esferas da vida cultural daquela cidade. Mas em 1799 se instalou contra Fichte uma polêmica de *“ateísmo”*, que lhe obrigou a abandonar Jena em consequência dos conflitos com as autoridades desta cidade.

Assim, a primeira geração do pensamento romântico esteve embalada pela filosofia fichteana, pois viram na doutrina da autonomia do *Eu* a expressão filosófica da emancipação dos sentimentos e a preocupação pelo destino da personalidade. Mas foi Schelling, que tinha uma predileção especial pela natureza, a arte e a religião, que atraiu o interesse dos românticos. Assim, vemos que, Friedrich Schlegel, transferi-se para Jena no intuito de conhecer a filosofia Fichteana, mas a visão conjunta da conexão espiritual do universo que buscava somente poderia se relacionar com os postulados de Schelling, pois a intuição intelectual era vista como o imperativo categórico da teoria, que mediante a mesma era possível aceder ao objeto comum da filosofia e da arte, tendo sempre o ponto de partida na natureza. Nesse sentido, a unidade da poesia e da filosofia, que Schiller descobriu na reflexão teórica sobre os fundamentos da atividade poética, era o ponto em que se conectam o movimento romântico e o jovem Schelling.

Schelling inicialmente estava vinculado aos delineamentos da filosofia fichteana, ou seja, nas primeiras exposições da *“Doutrina da Ciência”*. Efetivamente, em *“Sobre a possibilidade de um forma de filosofia em Geral”* (1794) e, de forma mais explícita, em *“Do eu como princípio da filosofia”* (1795), Schelling realiza como se fosse seu o *Idealismo Transcendental* do eu absoluto, tendo como intenção fundamentar um único princípio, donde a partir

do qual se pudesse deduzir tanto as formas *a priori* da sensibilidade como as categorias. Neste sentido, a relação de conexão entre os dois filósofos era clara, enquanto que ambos pretendiam ampliar o horizonte dos problemas da “*Crítica da Razão Pura*”. Porém, precisamos adiantar que em Schelling já se encontra o começo de uma orientação à realidade, que não se encontrava no delineamento fichteano do *eu* como princípio indemonstrável do sistema. De acordo com isso, segundo Schelling, que quem quer saber algo, quer por sua vez que seu saber tenha realidade, pois um saber sem realidade não é saber.

Nesse sentido, este será um dos aspectos que será preciso termos em mente ao ajuizarmos a distinta atitude de Hegel com relação à Fichte e Schelling, pois sobre este ponto é significativo, que quando Hegel estudou Fichte em Berna não participou do entusiasmo, que a filosofia fichteana havia despertado em Hölderlin e em Schelling. Assim, a juízo de Hegel, Fichte havia recorrido em sua “*Crítica de Toda a Revelação*” ao antigo estilo da filosofia dogmática, que ele tão bem conheceu no *Stift* de Tübing. Donde, valora positivamente os escritos antes citados, que Schelling lhe havia enviado. Assim, em “*Do eu como Princípio da Filosofia*” (SCHELLING, 1795, § 12), Schelling afirma que “*se a substância é o incondicionado, o eu é a única substância, pois se tivesse várias substâncias, então haveria um eu fora do eu, e isso seria absurdo, portanto, tudo o que é, é no eu, e fora do eu nada é. O eu contém, então toda a realidade, e tudo quanto é o é mediante a realidade*”. Porém, Hegel não concorda com a caracterização do eu absoluta como substância, uma vez que, substância e acidente são conceitos recíprocos e, portanto, aplicáveis ao absoluto¹⁰².

Mas entre 1797 a 1799, Schelling se dedica a preparação de sua concepção da filosofia como natureza e, com isso, inicia-se sua separação de Fichte. Mas em 1800 surge o *Sistema do Idealismo Transcendental*¹⁰³, donde realiza a empreitada de converter o *idealismo* num sistema de todo o saber; nesta obra se delinea a reflexão sobre a *identidade absoluta* como fundamento

¹⁰² - Schelling, *Briefe*, p.

¹⁰³ - Schelling, *Sistema do Idealismo Transcendental*, p.

da filosofia, ou seja, da união do *mundo ideal* com o *mundo real* ou de nossa subjetividade e da objetividade, cuja explicação seria para Schelling a tarefa principal da filosofia ¹⁰⁴.

Porém, nesse mesmo ano Bardili publica os “*Elementos de Lógica*”, donde realiza uma crítica geral da lógica kantiana e do que, a seu juízo, tinha sido a pior consequência daquela, ou seja, ter preparado o caminho ao *Idealismo do Eu* de Fichte. Reinhold, por sua vez que não tinha boas relações com Fichte, recebe com entusiasmo a obra de Bardili e se apressa em desenvolver os pontos de vista deste frente ao que ele denominou “*Os Delineamentos do Idealismo de Fichte-Schelling*” ¹⁰⁵. Porém, em janeiro de 1801, Hegel se transfere à Jena decidido em iniciar sua carreira acadêmica, como também, faz parte de toda essa intensa polêmica filosófica, que com isso resultou A Hegel, mesmo antes de chegar a Jena, uma clara compreensão de toda a problemática existente no Idealismo Alemão, que foi apontado pelo mesmo na “*Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e Schelling*”, de acordo com o momento propício, possibilitar-lhe-ia elaborar e resolver uma nova fundamentação da filosofia.

Desta forma, com o trabalho realizado, por Hegel, sobre a “*Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e Schelling*” inicia toda sua produção filosófica, tratando-se de um escrito de caráter programático com o qual expõe sua própria posição filosófica no panorama intelectual de 1801, pois esta posição já se maturava a algum tempo, como também, ao longo de sua permanência em Frankfurt nos anos de 1797 a 1800. Nesses anos Hegel se ocupou intensamente da filosofia, mesmo sem chegar a publicar nada, enquanto que Hölderlin e Schelling já haviam publicado alguns escritos. Mas, em Frankfurt, Hegel estava bem informado sobre as discussões filosóficas que povoavam esta época pós-kantiana, pois possuía um círculo de amigos em Frankfurt-Homburg e, especialmente, com Hölderlin, como também, mediante a

¹⁰⁴ - Nota.

¹⁰⁵ - Nota.

leitura das publicações de Schelling e através das correspondências que mantinha com o mesmo.

Nesse sentido, Hegel é reconhecido, em 13 de agosto de 1801, na Faculdade de Filosofia de Jena, pois seus estudos realizados sobre a *“Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling”* foram bastante elogiados. Em 27 de agosto do mesmo ano, realizou o exame para a habilitação de docência na Universidade com a apresentação de sua *“Dissertatio Philosophica de Orbitis Planetarum”* e a defesa de *“Doze teses”*, que segundo Sofia vanni Rovighi o sistema hegeliano já estaria *“in nuce”*. Mas no semestre do inverno de 1801 a 1802, começou suas lições sobre lógica e metafísica, já os anos de 1802 a 1803 são de colaboração juntamente com Schelling no *“Kritisches Journal der Philosophie”*, lugar onde Hegel publica seus ensaios sobre a crítica filosófica, o sentido comum, o cepticismo, *“Crer e Saber”* e o *“Direito Natural”*. Porém, em 1803 Schelling se transfere à Wüsburg, mas Hegel continua desenvolvendo seu próprio sistema filosófico em Jena, cujas linhas fundamentais já se encontravam quase que totalmente traçadas nas *“Diferenças entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e Schelling”*.

Assim, vemos que entre Hegel e Schelling existiu uma comunidade de interesses e intenções filosóficas pelo menos nos anos iniciais de sua estada em Jena. Mas isto não significa que ambos tivessem o mesmo ponto de vista, tanto ao modo de levar a cabo as tarefas da filosofia e, como também, ao papel que esta deve desempenhar no conjunto da cultura, pois como vemos Hegel se apresentava como autor filosófico com uma série de escritos críticos de filosofia, sendo este um ponto decisivo na hora de interpretar as *“Diferenças entre os Sistemas de Filosofia de Fichte e Schelling”*, além dos motivos imediatos com a polêmica com Reinhold; pois a construção de um Idealismo que pudesse caracterizar-se legitimamente como conhecimento especulativo efetivamente se inicia com Hegel através de um delineamento explícito da função da filosofia. Isto é devido ao fato de que, por um lado, a filosofia se fundamenta em si mesma enquanto desenvolvimento imanente do pensamento e/ou, por outro lado, se encontra intrinsecamente vinculada, desde a sua raiz, às condições concretas da vida, portanto, vemos que Hegel distingue entre as

condições históricas dadas na cultura da época e a filosofia mesma, que de antemão se determina como conhecimento metafísico do Absoluto, desenvolvido como sistema a partir do princípio da especulação, que expôs tanto na “*Fenomenologia do Espírito*”, publicada em 1807, que se caracterizava como “*Introdução*” e “*Parte do Sistema*”; a “*Ciência da Lógica*”, publicada em 1812, sendo a primeira parte da exposição do “*Sistema da Ciência*”, como o próprio Hegel menciona no “*Prefácio da Primeira Edição*” (Hegel, 1993, p. 40), como também, na “*Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*”, publicada em 1817, 1827 e 1830, sendo revisada e corrigida duas vezes, que apresenta a exposição geral de todo o seu *sistema-discursivo-dialético-filosófico*, e ainda os “*Princípios da Filosofia do Direito*”, publica em 1820, onde expôs parte do terceiro momento da *Ciência do Espírito* intitulado de “*Espírito Objetivo*”.

Mas vale salientar que, em todas as obras filosóficas de Hegel, temos a *exposição*, a *demonstração* e a *evolução* do “*sistema da ciência*” de forma gradual através dos desdobramentos lógicos de aumento de níveis de reflexividade. Desta forma, Hegel nos apresenta e expõe um *discursivo-filosófico-dialético*, que tem como caráter excepcional a *sistematicidade do real*, ou seja, a sistematicidade real e não uma sistematicidade artificiosa e aparente, como ocorreu com Spinoza, Kant, Fichte e até mesmo em Schelling, pois Hegel recusava o formalismo destes filósofos, sendo este o ponto que diferencia a filosofia hegeliana das demais filosofias; mas que fique bem entendido aqui, que não se trata de uma apologia. Nesse sentido, o sistema hegeliano é verdadeiramente um *sistema* e o *sistema*, porque nele a ordem das razões de *conhecer* e a ordem das razões de *ser* são *idênticos*, como também, que no seu curso se verifica e se constata a afirmação hegeliana de que *pensamento* e *ser* fazem-se um só. Assim, fez e se faz necessário que para compreendermos a *sistematicidade* do *discurso-filosófico-dialético* hegeliano, que estejamos sujeito ao imperativo de apreendê-lo e analisá-lo como ele se oferece, onde temos que nos cingir as próprias palavras do autor e não na possibilidade de se encontrar em outro lugar desconhecido, pois o segredo do discurso hegeliano é aquele que *unifica determinações particulares*, ou seja,

sendo *efetivamente o universal delas*, mas um universal que estivesse no exterior das determinações particulares, ou seja, um exterior por sua oposição unilateral ao exterior; um particular por sua diferença abstrata – que o particulariza – com as particularidades.

Nesse sentido, após termos exposto as linhas gerais do pensamento filosófico de Kant, Fichte e Schelling, passaremos à exposição dos delineamentos fundamentais do “*Idealismo Absoluto*” de Hegel, suas características e o “*Devir Dialético da Idéia*”, donde no ao final teremos algumas objeções fundamentais à filosofia hegeliana e a “*noção de sistema*”, que se dá na *exposição, demonstração e evolução* do “*Sistema da Ciência*”, que se encontra na “*Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*”.

Capítulo I – O IDEALISMO ABSOLUTO DE HEGEL

O Idealismo Absoluto de Hegel tem como ponto de partida o “*Idealismo Subjetivo*” de Fichte e o “*Idealismo Objetivo*” de Schelling, pois todo seu pensamento se move na mesma atmosfera idealista que seus antecessores, cujos supostos básicos ele aceita. Como nestes filósofos, o tema da filosofia para Hegel é o *infinito* e sua relação com o *finito*; relação de *unificação* de ambos os termos no princípio absoluto, que em Fichte é o Eu infinito ou a *consciência de si* e em Schelling é a identidade do sujeito e do objeto no Absoluto.

1.1 - O Racionalismo Idealista

O *Racionalismo Idealista* é uma característica fundamental do sistema de Hegel – o seu *racionalismo* –, que poderia se qualificar de *absoluto*. A *idéia* ou o *princípio infinito e autoconsciente*, do qual brota a realidade das coisas finitas como manifestações, sendo chamado também *razão absoluta*, seus produtos na natureza e o espírito serão plenamente racionais. O pensamento racionalista de Hegel retira de Kant, que proclamou primeiro a espontaneidade e autonomia absoluta da razão, onde Hegel valoriza o resultado e a conquista definitiva de sua filosofia, declarando o seguinte:

“(…) O princípio da independência da razão, de sua absoluta autonomia em si mesma, deve ser considerado de agora em diante como princípio universal da filosofia, e também como um dos preconceitos da época¹⁰⁶”.

Mas Kant parou no meio do caminho havendo circunscrito a espontaneidade do Eu ou da **razão** (das *determinações-de-entendimento*¹⁰⁷) às formas subjetivas do pensamento, sem entender à coisa em si ou os objetos do conhecimento. Na força de seu caráter abstrato e formal, esta razão não pode

¹⁰⁶ - HEGEL, G. W. Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compendio*: 1930, volume II: A Ciência da Lógica, Tradução: Paulo Menezes, com a colaboração de José Machado, Edições Loyola, São Paulo, 1995, p. 136, § 60.

¹⁰⁷ - *Ibidem*, p. 137, § 60, Adendo 1.

produzir conhecimentos reais¹⁰⁸. Por isso, Hegel, desferiu duras críticas à filosofia de Kant, como também aos principais sistemas e filósofos que o precedeu. Assim, segundo Hegel, seria absurdo crer que as categorias são vazias e sem fundamento. As categorias passam da esfera do pensamento à esfera da realidade, porque é próprio das idéias lógicas se desenvolverem e se determinarem como *natureza* e como *espírito*, pelo qual formam a verdadeira realidade de ambas as esferas¹⁰⁹.

As categorias são, portanto, formas subjetivas do pensamento, como também determinações da realidade mesma. Mas não no sentido da antiga persuasão dos homens de que a espontaneidade do eu cognoscente seja determinada pelas coisas em si, mas que o objetivo – o que são as coisas em si – seja tal como o pensado, e por onde, o pensamento é a verdade dos objetos¹¹⁰. Kant estabeleceu desta forma o abismo intransponível entre o subjetivo ou as formas de pensamento e o objetivo das coisas em si. Mas Hegel, em seu *Idealismo Absoluto*, quer a unidade do sujeito e do objeto, do real e do ideal, do infinito e do finito na idéia, que é a razão em sentido filosófico¹¹¹, porque as coisas têm o fundamento de sua realidade na idéia e a fonte de toda perfeição e realidade está no pensamento. Hegel expressou essa sua concepção da racionalidade absoluta, pois “No Prefácio de minha *Filosofia do Direito* encontram-se estas proposições: ‘O que é racional é efetivo e o que é efetivo é racional¹¹²’”. Esta fórmula não expressa meramente a possibilidade

¹⁰⁸ - Ibidem, p. 136, § 60: “A filosofia kantiana opõe pura e simplesmente, a esse empirismo, o princípio do pensar e da liberdade, e se junta ao princípio do empirismo sem sair, por menos que seja, do princípio geral desse. Um dos lados do seu dualismo continua sendo o mundo da percepção, e do entendimento que sobre ele reflete. Esse mundo, na verdade, é dado como um mundo de *fenômenos*. Contudo isso é um mero título, uma determinação apenas formal, porque a fonte, o conteúdo e o modo de considerar permanecem completamente os mesmos. O outro lado, ao contrário, é autonomia do pensar que se compreende (a si mesmo), o princípio da liberdade, que a filosofia kantiana tem em comum com a metafísica ordinária de antes; mas que esvazia de todo o conteúdo e não lhe pode conseguir de novo nenhum conteúdo. Esse pensar – aqui denominado *razão* –, enquanto destituído de toda determinação, está despojado de toda a *autoridade*”.

¹⁰⁹ - Ibidem, p. 114, § 43, conferir com o adendo.

¹¹⁰ - Ibid., p. 115-116, § 45, Adendo.

¹¹¹ - Ibid., p. 350, § 214.

¹¹² - Ibid., p. 44, § 6 e *Princípios da Filosofia do Direito*, tradução de Orlando Vitorino, 3ª edição, Editora Martins Fontes, São Paulo, 2002, p. XXXVI.

de que a realidade seja penetrada ou entendida pela razão, senão a necessária e substancial identidade da realidade e a razão, porque a razão ou a idéia é o princípio infinito autoconsciente em que se resolve a realidade finita, com isto não quer anular as determinações do real num absoluto indiferente, o que condena em Schelling; mas quer conservar toda a riqueza da realidade e não reduzi-la a meros esquemas intelectuais. Hegel, ainda, declara sua conformidade com o empirismo no princípio de que nada há de mais verdadeiro que o real, o qual não pode ser reduzido a um puro *dever ser*, que chega a depreciar a realidade presente¹¹³, pois a realidade mesma em sua vida concreta é intrínseca a razão, por sua parte a razão não é pura idealidade, abstração, deve ser; sendo o que é real e concretamente existe.

Nesse sentido, é que surge a crítica de Hegel em relação a Kant, em que a crítica entre o *dever ser* e o *ser* forma parte integrante da filosofia, pois para Kant as idéias da razão são meros ideais, ou seja, regras necessárias que guiam até uma acabada e inalcançável realização. No domínio da moral, a vontade não coincide com a razão e não alcança nunca a santidade, que é o fim (*telos*) de um progresso ao infinito e somente é atual em Deus. Assim, o *ser* não se adequa nunca com o *dever ser*, nem a *realidade* com a *racionalidade*. Assim, segundo Hegel, essa adequação é necessária, pois separar a realidade do racional significa ver nas idéias nada mais que puras idéias ou abstrações¹¹⁴. Nesse sentido, a filosofia não deve se ocupar mais que do *ser*, onde a realidade é sempre o que deve ser: racionalidade total e perfeita. Hegel aplicou este princípio da racionalidade a todos os domínios. Assim, a natureza é racionalidade em si e, dessa forma, a filosofia deve renunciar à absurda pretensão de determiná-la e guiá-la, devendo somente transpor em forma de pensamento, ou seja, elaborar em conceitos o conteúdo real que a experiência oferece, demonstrando sua intrínseca racionalidade por meio da reflexão; assim faz universal o conteúdo da realidade e o transforma em categorias ou conceitos¹¹⁵. Desta forma se a realidade é razão, será também absoluta

¹¹³ - Ibid, p. 103-104, § 38, Esclarecimentos.

¹¹⁴ - Ibidem, p. 45, § 6, Esclarecimentos.

¹¹⁵ - Ibid, p. 103-104, § 38, Esclarecimentos.

necessidade, que a filosofia terá de demonstrar. Mas o mesmo deve de se admitir para o mundo ético, o Estado, onde o objetivo da Filosofia do Direito consiste simplesmente na justificação racional da realidade política em ato e a transformação em conceitos daquela racionalidade que se realiza nas instituições vigentes¹¹⁶. Isto ocorrerá também ao campo da história e da especulação filosófica, pois todos os sistemas passados refletiram cada qual o seu tempo, a verdade da única filosofia¹¹⁷.

Nesse sentido, é notório o acúmulo de divergências, oposições e lutas existentes no mundo da natureza contingente e, mais ainda, na realidade ética e social ou nos sistemas filosóficos. Assim, a oposição se dá a respeito dos conceitos imóveis do entendimento, incapazes de recorrer à riqueza da realidade. Porém, para a *razão dialética*, que não exclui as contradições, mas as aplica, onde a verdade total se dá na síntese superadora dos contrários, sendo a única maneira de se evadir do total relativismo historicista.

1.2 - A Originalidade da Dialética de Hegel

Neste tópico pretendemos explicitar a originalidade da dialética de Hegel, tanto em relação à dialética antiga, quanto em relação à dialética moderna, que lhe é antecedente e contemporânea. De fato, a sua concepção de dialética pouco ou nada tem a ver com o sentido antigo de instrumento lógico de argumentação em disputa e diálogo, pois é também claro que Hegel deriva e recorre a sua dialética imediatamente de Fichte, o processo antes descrito da oposição do ser e do não-ser com a síntese e união de ambos no *Dasein*, ser existente ou algo, está calcado sobre os princípios fundamentais do sistema fichteano: o eu se põe a si, põe o não-eu, e ambos se conciliam e *autolimitam* na consciência, o eu finito, como germe da tensão dialética, que origina a multiplicidade de seres por sucessivas teses, antíteses e sínteses. Assim, ambos percorrem similar caminho de dedução dialética da multiplicidade das coisas, desde o espírito ou autoconsciência infinita, só que em Fichte tudo ficava na subjetividade do eu.

¹¹⁶ - Cf. HEGEL, *Filosofia do Direito*, Prefácio, p. XXVI.

¹¹⁷ - Cf. HEGEL, *Enciclopédia*, volume I, p. 54, § 13.

O idealismo de Hegel é realista e percorre todas as esferas da realidade; seu princípio dialético não é o eu, senão o ser, como na filosofia antiga. Por outra parte, Hegel não emprega o termo “tese”, “antítese” e “síntese”, que Fichte utilizava como simples divergência de forma, porque a tricotomia dialética de oposição de contrários e passando a uma nova síntese ou conceito, que concilia os contrários na unidade, ocorrendo com mais rigor e amplitude em Hegel. Desta forma, o método dialético fichteano se dá em três momentos ou etapas e tem suas raízes em Kant, sendo influenciado por seu princípio da dedução transcendental e sua divisão das categorias em tríades e por suas famosas antinomias. Hegel trata de superar esta concepção de dialética – recuperando toda a filosofia antiga, sustentando que Sócrates fez uso dela, que Platão a descobriu ao afirmar que o movimento é o princípio da multiplicidade das coisas e que também Aristóteles havia sustentado este princípio – articulada com a experiência mais profunda da realidade¹¹⁸. Mas é notório que a doutrina aristotélica do movimento está longe de opor-se ao princípio de identidade e admitir a oposição atual no seio dos seres, pois cada coisa pode passar a ser outra, incluindo a contrária; mas não pela força da contradição ou negação de si nela contida, mas por que está em potência para receber outras formas pela ação de uma causa.

Não podemos deixar de mencionar a importância de Heráclito na filosofia de Hegel, e de modo especial em sua dialética. De fato, o próprio Hegel explicitou – numa exaltação a Heráclito – em suas lições sobre a História da Filosofia, não haver nada da filosofia de Heráclito que não tenha assimilado em sua lógica. Assim, é certo que a teoria de Hegel tem um precedente direto em Heráclito¹¹⁹; nosso filósofo renova a velha doutrina *heracliana* dos contrários e do fluir das coisas, no *devenir* enquanto fundo de toda a realidade.

¹¹⁸ - Ibidem, p. 163-166, § 81, Adendo.

¹¹⁹ - Ibid, p. 184, § 88, Adendo. No ser está o nada, e no nada está o ser. Este ser que em si tem o nada é o devir, em cuja unidade não está destruída a diferença de ambos os termos. O devir é o primeiro momento concreto e, portanto, a primeira determinação verdadeira do pensamento. Na história da filosofia, o sistema de Heráclito representa este grau da idéia lógica, pois Heráclito ao dizer que tudo era fluido – ponta rei –, reconheceu o devir como a determinação primeira de quanto existe, enquanto os Eleátas, compreenderam como única verdade o ser vazio e abstrato. Mas referindo-se ao princípio dos Eleátas, diz Heráclito: “o ser

Como Heráclito, sustenta que a vida leva em si o germe da morte e que cada face se alimenta de seu contrário¹²⁰. Numa perspectiva mais ampla, Hegel será o herdeiro direto do *mobilismo puro* do pensador grego, de sua concepção de mundo como eterno fluir das coisas; pois ele mesmo consignou, que não há um só princípio de Heráclito que ele não haja incluído em sua lógica. Assim, ele também é o precursor do devir vitalista de Bérqson e de todas as formas de vitalismo atualista do pensamento moderno, só que Hegel transformou a visão realista destes, de um mundo em perpétua transformação e mudança em sua concepção idealista. O devir das coisas se transfere a um movimento dialético da idéia, que se desenvolve, estranhando-se na natureza. O fluir real das coisas se troca na dinâmica evolutiva das idéias, que em virtude da contradição interna, imprime impulso ao devir, onde a tese contém em si já objetivamente a antítese, porque ambos os conceitos se entranham qualitativamente com o outro conceito superior. Assim, toda a exposição do sistema hegeliano está montada sobre a contradição inerente aos termos de cada processo do ritmo *triádico*: a tese contém a antítese, que é sua negação o termo oposto. Na síntese temos uma *suprassunção* da tese e da antítese, um momento que não elimina e tão pouco exclui um dos termos mencionados, mas mantém os **opostos sem suprimi-los e sim em coexistência mútua.**

Segundo Hegel, o princípio de identidade em vez de expressar uma lei real do pensamento, não é mais que uma lei abstrata do entendimento e a toda a escola filosófica que se sustentou ou que se sustenta nestas leis, perdem o seu tempo, mas que fique bem entendido, que não confundamos a identidade verdadeira – *que contém em si o ser e suas determinações como suprassumidas* – com a identidade abstrata, *meramente formal*¹²¹. Assim, na esfera das determinações do ser, que é a esfera da reflexão, cada termo põe e

não é mais que o não ser”, cuja expressão se reconhece a negatividade do ser abstrato e sua identidade com o nada também abstrato, compreendidos ambas no devir.

¹²⁰ - Ibid, p. 163, § 81, Adendo: “(...) o finito não é limitado simplesmente de fora, mas se suprassume por sua própria natureza, e por si mesmo passa a seu contrário. Diz-se assim, por exemplo: o homem é mortal, e considera-se o morrer como algo que tem sua razão-de-ser apenas nas circunstâncias exteriores; e, conforme esse modo de considerar, são duas propriedades particulares do homem: ser vivo e *também* mortal”.

¹²¹ - Ibidem, p. 229, § 115.

contém o seu contrário, onde a identidade contém a diversidade, e esta àquela; a igualdade a desigualdade, a semelhança e a dessemelhança, o uno o múltiplo e, assim, em geral, o positivo contém o negativo em unidade inseparável¹²². Assim, enquanto a coisa constitui esta totalidade – da matéria e da forma, onde cada uma das quais constituem sua totalidade e cada uma tem sua existência independente – contém uma contradição.

Hegel recusou-se conceber o absoluto como a identidade indiferenciada de Schelling ou o ser vazio e abstrato dos eleátas. O absoluto, segundo Hegel, é a vida em sua totalidade, a *identidade na diferença* do *infinito* e o finito, do uno e do múltiplo, do sujeito e do objeto, devendo conter em si toda a realidade existente, compreender toda a diversidade e oposição dos seres na unidade e, ainda, a existência do absoluto é a idéia, sendo o universal no concreto, que se realiza unicamente nas diferenças dos seres, todos os quais são momentos ou manifestações da idéia, pois o ser real é o próprio pensar. Hegel não quer se recolher, como Descartes ou Kant, em seu próprio pensamento subjetivo, pois seu idealismo pretende ser um verdadeiro *realismo*, um conhecimento da realidade existente, uma vez que a idéia lógica é a verdadeira realidade, a essência das coisas, a substância universal de todos os fenômenos. Mas surge um problema, como conhecer a vida do absoluto em seus inumeráveis contrastes e oposições? Porque o conceito do finito e do infinito, do uno e do múltiplo, exclui-se mutuamente.

Diante disso, Hegel introduziu a distinção de um duplo momento ou função no pensamento: como *entendimento* (*Verstand*) e como *razão* (*Vernunft*). O entendimento tende a *fixar* os conceitos, a distingui-los e contrapô-los entre si, baseado numa imagem ou aparência do mundo como realidade rígida e estável¹²³, onde seu princípio é a identidade ou não-contradição, que em vez de expressar uma lei real do pensamento, não é mais que uma lei abstrata do entendimento¹²⁴. Mas tal identidade abstrata é um princípio vazio e infecundo, pois se tudo é idêntico, nada é, já que as coisas

¹²² - Ibid, p. 229-230, § 116.

¹²³ - Ibidem, p. 159, § 80.

¹²⁴ - Ibid, p. 227, § 115.

são por sua diferença e sobre esta função do entendimento se funda a lógica antiga, que é do finito, do abstrato e formal, mas com um detalhe se torna válida em todo o campo dos conceitos rígidos com que operam as ciências e a matemática. Assim, como o âmbito da vida prática, em que as coisas aparecem como idênticas a si mesmas e negação das outras coisas. Mas, aplicado o campo da especulação filosófica, cai-se em contradições irreduzíveis, pois o infinito e o finito são irrevogavelmente opostos e todas as demais oposições são inconciliáveis. A vida do absoluto não pode ser captada por essa lógica comum do entendimento.

Nesse sentido é que o pensamento deve elevar-se desde esse nível inferior e superficial do entendimento a um nível superior do espírito, que é o *pensamento especulativo*. Este nível superior ou da especulação metafísica é a função da razão (*Vernunft*), capaz de superar a rigidez dos conceitos do entendimento e resolver as oposições numa unidade superior, que é a identidade na diferença. A razão é a única que pode captar a vida do absoluto ou da idéia, enquanto contínuo desdobrar ou evolução por distintos momentos, em que cada conceito gera inexoravelmente seu contrário, passando a outro oposto, para unirem-se de novo os dois numa síntese superior que não anula as diferenças, porque a identidade pura e abstrata somente existe no pensamento formal da lógica ordinária. A verdadeira identidade contém a *diferença* e cada conceito ou determinação do ser traz consigo seu oposto, afirmando e colocando por sua vez a contradição. A razão dele é que nossos conceitos são limitados e não expressam toda a realidade que se encontra em contínua transformação; por serem finitos não contém o infinito da idéia. Assim, ao afirmar um conceito ou determinação é preciso negá-lo, colocando por sua vez sua negação ou limite a respeito dos outros e ao romper essa limitação, anula-se ou suprime a si mesmo para retornar a uma unidade superior que não destrói as diferenças.

Assim é a *dialética* do pensamento, que Hegel declara ser a lei constitutiva do mesmo e a verdadeira lógica do pensar superior ou racional¹²⁵,

¹²⁵ - Ibidem, p. 51, § 11, Esclarecimento.

entende-se antes de tudo como lei inerente ao pensamento mesmo, em que a emergência da contradição ou o conflito de conceitos opostos e a resolução do conflito na síntese que dá passagem à outra contradição, sendo a força impulsora do movimento dialético. Mas o pensamento e o ser são, para Hegel, idênticos. Por isso acrescenta que a dialética constitui essencialmente o princípio da vida do movimento e da atividade na esfera da realidade, pela qual a dialética é a alma de todo o conhecimento verdadeiramente científico¹²⁶, ou seja, o movimento dialético está imbricado como lei ontológica imanente na realidade inteira com todas suas determinações, sendo o princípio que constrói a vida do absoluto e o princípio no qual constrói seu sistema filosófico, pois a filosofia significa para nosso pensador, não somente o fiel reflexo cognoscitivo, mas a vida mesma do absoluto. A dialética hegeliana não é um simples método ou instrumento de pensar, mas constitui em princípio o movimento construtivo do mundo do espírito, da natureza e de toda a história da cultura humana.

1.3 - A Dialética do Finito e do Infinito

A intenção de Hegel será desenvolver o *sistema idealista* numa linha independente, **que será a linha *Universalista*** da harmonia mais plena do ideal com o real, do eterno da idéia com o mutável e dinâmico evolutivo da história. Assim, refuta o princípio do Eu fichteano por excesso de subjetividade, por descuidar da natureza, reduzida a um objeto ideal. A interpretação fichteana da relação do infinito com o finito, que é também a de Schelling é refutada por conter um dualismo não resolvido, “*que deixa subsistente a oposição do finito e o infinito*”. O finito, que se diz nascer do infinito ou ser causado por este, é posto ao lado do eu. Então, se dá ao finito “um valor próprio e uma existência independente; neste dualismo, o finito aparece como uma existência absoluta”. Por outro lado, “o infinito, posto ao lado do finito, como seu oposto, assume a forma de uma existência particular, não é mais o infinito, mas o finito”. Estas teorias expressam uma má infinitude, pois “limitam o infinito e o põe como

¹²⁶ - Ibidem, p. 162, § 81.

finito, porque aparece neles o finito como tendo uma existência própria e sem estar expressamente suprimido ¹²⁷”.

O verdadeiro infinito deve por isto anular o finito, reconhecendo e realizando, dentro das aparências do mesmo, sua própria infinitude. “O que constitui a realidade do finito é mais bem a sua identidade (...). Esta idealidade do finito é o princípio fundamental da filosofia, e a única verdadeira filosofia é o *idealismo* ¹²⁸”. Trata-se de um idealismo em que a realidade do finito é dissolvida e diluída nos termos do *infinito*, como um momento no processo de sua vida, ou seja, o *Idealismo Absoluto*, como mesmo o chama Hegel ¹²⁹. E termina dizendo, que desta interpretação “*depende a noção fundamental da filosofia e do verdadeiro infinito* ¹³⁰”.

Este princípio infinito e noção fundamental da filosofia é o *Absoluto*. Hegel se volta, assim, do Eu de Fichte, que resulta num idealismo subjetivo, ao absoluto de Schelling, que aceita como objeto próprio da filosofia. Porém, o seu propósito não é deter-se no sujeito, mas voltar-se aos objetos, à realidade das coisas que devem ser compreendidas no sistema do saber. Seu sistema será também a filosofia do Absoluto, que se esforça por se elevar à consciência do Absoluto como primeira verdade e primeiro ser, para penetrar desde ele todas as coisas como momentos ou manifestações do mesmo. E o Absoluto é concebido como totalidade; a realidade do universo, como um todo. Esta realidade universal é também vida; mais que isso, é vida e conhecimento, conforme esta explicitada na lógica como *Idéia*.

No *Prefácio da Fenomenologia do Espírito*, que aceita esta designação do Absoluto, Hegel ataca duramente a noção *schellinguiana* do mesmo, e que marcou sua ruptura com Schelling. Hegel admite a noção do Absoluto como identidade do *real* e do *ideal*, como expressou Schelling; mas não como a

¹²⁷ - HEGEL, G. W. Friedrich. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compendio: 1930, Volume I: A Ciência da Lógica, Tradução: Paulo Menezes, com a colaboração de José Machado, Edições Loyola, São Paulo, 1995. Cf., p.191 ss, § 95.

¹²⁸ - Ibidem, p. 193 ss, § 96.

¹²⁹ - Ibidem, p. 115 ss, § 45.

¹³⁰ - Ibidem, p. 95 ss. § 191.

identidade indiferenciada, mas como “*identidade nas diferenças*”, compreensiva e superadora das determinações das coisas. Aquela pura identidade do absoluto *schellinguiano* é o diferente, o *inqualificado*, mera idéia abstrata, sem conteúdo algum determinado, uma universalidade *evanescente* em que todas as determinações são dissolvidas como no abismo vazio. Tal identidade, vazia e obscura, critica Hegel: “*como a noite, em que todos os gatos são pardos*”¹³¹. Assim, o absoluto para Hegel não é uma impenetrável realidade existente acima ou atrás de suas manifestações determinadas, senão que a manifestação de si do Absoluto. O absoluto não é para Hegel identidade indiferenciada, mas, contém dentro de si mesma a oposição, que se resolve na conciliação dos contrários. E não é um ponto de partida, mas o processo e o resultado do devir dinâmico na síntese dos contrários. A identidade e a harmonia não se dão no começo, mas nos desdobramentos do processo dialético¹³². Desse modo, segundo Hegel é preciso dar conta da completude ou da totalidade da realidade, o que obviamente leva em consideração o próprio processo da história.

Sendo o Absoluto a totalidade do real ou o universo, então, teremos **a teoria de Spinoza**, que afirma ser o absoluto a substância infinita? Hegel diz que esta concepção é falsa. “*O Absoluto deve representar-se como sujeito*”, uma vez que, “*segundo minha concepção – que só deve ser justificada pela apresentação do próprio sistema –, tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro (Absoluto) não como substância, mas também como sujeito*”¹³³. Por isso a noção de Deus como substância, dada por Spinoza, causou indignação em seu tempo, porque com isso desaparecia a *consciência-de-si*. E esta percepção do absoluto como sujeito, implica que o objeto seja ele mesmo. Daí, que o Absoluto seja o pensamento que se pensa a si mesmo, reafirmando Hegel, segundo um ponto de vista próprio, a definição de Aristóteles¹³⁴.

¹³¹ - HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*, tradução de Paulo Menezes com a colaboração de Karl-Hainz Efen com a Apresentação de Cláudio Henrique de Lima Vaz, volume I, 3ª edição, Editora Vozes, Petrópolis, Rio de Janeiro, 1997, p. 29, § 16.

¹³² - Ibidem, p. 30, § 18.

¹³³ - Ibidem, p. 29, § 17.

¹³⁴ - Ibidem, p. 30, § 18-22 e a *Enciclopédia*, volume III, p. 363, § 574.

Isto equivale dizer que o Absoluto é *Espírito*, o sujeito *consciente-de-si* ou infinitamente luminoso a si mesmo. “O que está expresso na representação, que exprime o absoluto como espírito, é que o verdadeiro só é efetivo como sistema, ou que a substância é essencialmente sujeito. Eis o conceito mais elevado que pertence aos tempos modernos e à sua religião”, proclama desde o começo da *Fenomenologia do Espírito*¹³⁵. Todo o processo desta obra consiste em descobrir as distintas formas em que se desenvolve a consciência-de-si do Espírito até chegar à forma mais elevada em que se intui como *Consciência religiosa*; até a plenitude da revelação ou consciência do “*Espírito Absoluto*”. É, justamente, este momento superior da *consciência-de-si* do espírito o que se descreve na parte final da *Fenomenologia do Espírito* como “a religião revelada” ou “*religião absoluta*”, momento somente superado pelo “*saber absoluto*”¹³⁶. Nela volta a se representar os diversos momentos do movimento autoconsciente do espírito pela *Trindade Cristã*. E, assim, a plenitude da autoconsciência do Espírito é apresentada como “*Revelação de Deus*”¹³⁷. Trata-se não da revelação positiva, senão da mesma manifestação ou revelação do Espírito na consciência, no mundo e na história, que Hegel segue simbolizando até o final com a roupagem da *doutrina dogmática cristã*. A noção de Espírito, tema central em todo o sistema hegeliano, tem inspiração cristã e presença substancial em sua filosofia, mas não em seu sentido próprio, histórico e sobrenatural, mas enquanto expressão simbólica, a mais elevada manifestação do Espírito Absoluto, que em sua realidade íntima capta o *Saber Filosófico*. É por isso que para Hegel “a religião cristã é a revelação racional”¹³⁸.

¹³⁵ - *Fenomenologia do Espírito*, p. 33, § 25.

¹³⁶ - HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*, tradução de Paulo Menezes com a colaboração de Karl-Hainz Effenberger com a Apresentação de Cláudio Henrique de Lima Vaz, volume II, 3ª edição, Editora Vozes, Petrópolis, Rio de Janeiro, 1997, p. 183-207 ss, § 748-788 ss: c) A Religião Revelada; VIII – O Saber Absoluto.

¹³⁷ - *Ibidem*, p. 190, § 761.

¹³⁸ - HEGEL, G. W. Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compendio: 1930*, Volume I: A Ciência da Lógica, Tradução: Paulo Menezes, com a colaboração de José Machado, Edições Loyola, São Paulo, 1995. Cf., p. 98-100, § 36: “(...) a verdadeira teologia é assim, essencialmente, filosofia da religião (...)”, uma vez que “o resultado do livre pensar concorda com o conteúdo da religião cristã, pois ela é a revelação razão”.

1.4 - O Espírito Absoluto como Deus

É corrente em Hegel designar o *Absoluto* – esse Espírito ou sujeito absoluto que se pensa a si mesmo – como *Deus*. A linguagem da religião se compenetra em seu sistema. Mas a noção hegeliana de Deus está muito distante de uma doutrina que admite a existência de um Deus e a sua ação providencial no mundo (teísmo), caso se pensasse isso com Hegel estaríamos destruindo seu sistema filosófico. Nas “*Preliminares*” da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* rechaça resolutamente, entre os modos de pensar ou sistemas de filosofia insustentáveis – juntamente com o empirismo, o criticismo de Kant e a teoria da ciência imediata ou o *intuicionismo* de Jacobi –, “a *teologia racional da metafísica antiga*”, que pretende demonstrar com suas provas a existência de um Deus transcendente, separado e independente do mundo. É uma abstração vã e vazia de conteúdo, sendo pura abstração ou meros nomes, os atributos com que se pretende pôr Deus a frente do mundo e atribuir-lhe uma existência real. “*Se Deus se considera como ser abstrato e ao mesmo tempo como ser supremamente real, Deus será para nós como um ser inconcebível*”; pois “*sua infinitude intelectual, seu ser puro, são em realidade finitos, pois excluem a especialidade ou determinidade (o particular e o individual), e, portanto, se limita e se nega a si mesmo*”. Hegel condensa seu pensamento, assim: “*(...). Esse provar, que tem por regra a identidade-de-entendimento, é estorvado pela dificuldade de fazer passagem do finito para o infinito. Assim, ou não podia libertar Deus da finitude – que permanece positivamente – do mundo aí-essente, de modo que Deus tinha que ser determinado como substância imediata do mundo (panteísmo); ou então Deus ficava como um objeto defronte do sujeito, desse modo, portanto, como algo finito (dualismo)*¹³⁹”.

Desta forma, Hegel reprova tal “*Dualismo*”, sendo o que lhe conduzirá ao conceito de Deus transcendente da metafísica clássica, onde não pode haver outro tipo de concepção, já que em seu sistema o Absoluto é concebido

¹³⁹ - HEGEL, G. W. Friedrich. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compendio: 1930, Volume I: A Ciência da Lógica, Tradução: Paulo Menezes, com a colaboração de José Machado, Edições Loyola, São Paulo, 1995, p. 99, § 36 – inciso b.

como totalidade. Não pode se falar, pois, de outro ser transcendente, separado e oposto a essa realidade total. A esfera da objetividade e da subjetividade está nele compreendida como dois momentos na vida do Absoluto, que se expressam a si mesmos na objetividade da natureza e retorna a si na consciência humana como Espírito. O em si é sujeito ou pensamento autoconsciente, não já constituído, senão no processo de atualização através das sucessivas fases de seu devir. O Deus de Hegel não é, portanto, a “*inteligência que se pensa a si mesma*”, separada e independente do mundo de Aristóteles, senão o Absoluto como totalidade, que é vida e é espírito. “*A vida íntima do Espírito, o pensamento, o Eu, ou bem a totalidade concreta dos seres, que não é outra coisa, senão: Deus*¹⁴⁰”. Mas como o absoluto é propriamente o princípio infinito, e o mundo não é mais que uma existência fenomenal que não tem verdadeira realidade, o Deus de Hegel se configura como um *panteísmo idealista*, pois se identifica com o Espírito infinito; e, assim, “*por ser o homem pensante, tanto o bom senso quanto a filosofia não vão desistir de elevar-se a Deus, partindo e saindo da intuição empírica do mundo. (...). Só a natureza espiritual é o mais digno e mais verdadeiro ponto de partida para o pensar do absoluto, na medida em que o pensar [toma para si] um ponto de partida e quer tomar o mais próximo*¹⁴¹”; que se realizará na exposição do *Espírito Absoluto* como *Idéia*.

¹⁴⁰ - Ibidem, § 15, Cf. § 12, p. 52: “Desse modo encontra em si, na idéia da essência universal desses fenômenos, antes de tudo, sua satisfação; essa idéia (o Absoluto, Deus) por ser mais ou menos abstrata”.

¹⁴¹ - Ibidem, p. 123 ss, § 50. Dentro de sua postura da idealidade do mundo, Hegel nesse momento absolve Spinoza de ateísmo, pois em sua noção de substância absoluta, cujos dois atributos são o pensamento e a extensão, esta extensão ou matéria se resolve naquela. Deverá se acusar a este filósofo de absorver o mundo em Deus, ou de *acosmismo* (sistema filosófico que declara o mundo independente da divindade), mais que de absorver a Deus no mundo, o de *ateísmo*. Mas as duas posições são equivalentes e negadoras do verdadeiro *teísmo*. Adverte já curiosamente Hegel (p. 149 ss, § 71), que a acusação de ateísmo é menos freqüente nesta época, porque as exigências em matéria de religião e o conteúdo da religião mesma têm-se reduzido, e se remetem ao parágrafo seguinte (p. 151, § 7), donde se diz: “Deus, como objeto da religião, é expressamente limitado ao *Deus em geral*, ao supra-sensível indeterminado; e a religião, em seu conteúdo, é reduzida a seu mínimo”. Com o qual reflete exatamente seu pensamento. Em efeito, dada a atmosfera de religiosidade vaga e difusa em que se moviam os românticos e idealistas resultantes das atitudes acomodáticas da ortodoxia luterana, a acusação de ateísmo era temida como uma injúria (...).

1.5 - O Espírito Absoluto como Idéia

O Espírito Absoluto é designado finalmente como Idéia. “Desse modo, o espírito vem a si mesmo, no profundo sentido da palavra, porque seu sentido – sua *ipseidade* sem mescla – é o pensar¹⁴²”. Tal parece ser a designação definitiva e que compreende todas as demais. “A definição do *Absoluto*, de que é a *idéia*, agora é ela mesma absoluta. Todas as definições anteriores voltam a essa¹⁴³”. E, com efeito, Hegel expôs seu sistema em torno da *idéia* como *princípio*, que afirma ser o objeto da filosofia¹⁴⁴. Assim, o sistema se encontra dividido em três partes, que são os três momentos do desenvolvimento da *Idéia*: a Lógica, a filosofia da natureza e a filosofia do espírito¹⁴⁵.

Hegel parece ter chegado a esta concepção de absoluto como idéia, desde a noção kantiana das *três idéias transcendentais*¹⁴⁶. Reconhece que “*A Crítica da faculdade de julgar* tem notável valor naquilo que Kant exprimiu como a *representação*, e mesmo o *pensamento*, da *idéia*”, que abrange a totalidade do conteúdo no postulado da harmonia da natureza¹⁴⁷. Mas seu

¹⁴² - Ibidem, p. 51, § 11.

¹⁴³ - Ibidem, p. 348, § 213.

¹⁴⁴ - Ibidem, p. 44 ss, § 6.

¹⁴⁵ - Ibidem, p. 58 ss, § 18.

¹⁴⁶ - KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*, tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Introdução de Notas de Alexandre Fradique Morujão, 4ª Edição, Editora Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa – Portugal, 1997, Segunda Divisão – DIALÉTICA TRANSCENDENTAL, Livro Primeiro: DOS CONCEITOS DA RAZÃO PURA, Das Idéias Transcendentais, *Segunda Secção*, p. 313-319. Kant chama aos conceitos puros, formados por essa razão superior em seu uso transcendental, idéias. Então, a idéia kantiana se trata de um conceito que excede a possibilidade da experiência e que determina, segundo os princípios, o uso do entendimento no conjunto da experiência completa, ou seja, se refere à unidade coletiva de toda a experiência possível. *Terceira Secção*, p. 320-324. A idéia não é senão o conceito de totalidade de condições para um condicionado dado. Assim, para Kant o sistema de idéias transcendentais são três, que contém os três modos de totalidade absoluta da experiência: **a idéia de alma**, que contém a unidade absoluta (incondicionada) do sujeito pensante; **a idéia de mundo**, que representa a unidade absoluta da série das condições do fenômeno ou o conjunto de todos os fenômenos; **a idéia de Deus**, que representa a unidade absoluta da condição de todos os objetos do pensamento em geral ou a condição suprema da possibilidade de tudo o que se possa ser pensado, onde Kant desenvolve suas idéias em três capítulos, que são os seguintes: Dos Paralogismos da Razão Pura, que são concernentes a alma ou psicologia racional; A Antinomia da Razão Pura, que se enfrentam com o mundo da cosmologia racional; e, finalmente, A Idéia da Razão Pura, em que combate as provas da existência de Deus.

¹⁴⁷ - Ibidem, p. 131, § 55.

pensamento não chegou a reunir as esferas do subjetivo e do objetivo, do sensível e do *noumênico*, na totalidade da idéia, e manteve a separação do *conceito* (idéia subjetiva) e da *realidade*¹⁴⁸. Por isso seu pensamento se configura como *Idealismo Subjetivo*, e não como *Idealismo Absoluto*¹⁴⁹. A razão desta designação do absoluto como idéia é a afirmação, tão reiterada por Hegel, da “*unidade da idéia e do ser*”. O ser é a idéia, e a idéia é o ser, ambos se supõem e se contêm mutuamente, formando uma unidade indivisível, ou seja, nem a idéia como puro pensamento subjetivo e nem o ser separado da idéia constitui o verdadeiro¹⁵⁰. Mas o momento primeiro é a idéia, razão ou *consciência-de-si* infinita que dizíamos ser o princípio ou ponto de partida da especulação hegeliana e será o termo resolutivo da mesma:

“A idéia pode ser compreendida: como a *razão* (essa é a significação filosófica própria para *razão*); como o *sujeito-objeto*, além disso; como a *unidade do real e do ideal, do finito e do infinito, da alma e do corpo*; como a *possibilidade que tem, nela mesma, sua efetividade*; como aquilo cuja *natureza só pode ser concebida como existente etc.*, porque na idéia estão contidas todas as relações do entendimento, mas em seu *infinito* retorno e identidade em si mesmos¹⁵¹”.

A Idéia, como identificada com o Absoluto, já não se refere às idéias abstratas e subjetivas, ou representações parciais das coisas, uma vez que

¹⁴⁸ - Ibidem, p. 131, § 55.

¹⁴⁹ - Ibidem, p. 116, § 45, adendo. “Esse *Idealismo subjetivo*, segundo o qual o que forma o conteúdo de nossa consciência é algo *somente* nosso, somente posto por *nós*, com razão escandalizou a consciência ingênua. A verdadeira situação de fato é esta: que as coisas, sobre as quais sabemos imediatamente, são simples fenômenos, não apenas *para nós*, mas *em si*, e que as determinações próprias das coisas, [que são] por isso finitas, é ter o fundamento de seu ser não em si mesmas, mas na idéia divina universal. Essa apreensão das coisas pode também ser designada como idealismo; todavia – diferentemente desse idealismo subjetivo da filosofia crítica – como *Idealismo Absoluto*”.

¹⁵⁰ - Ibidem, p. 149, § 70. Hegel inicia esta asserção básica da identidade do real com o ideal como resultado de sua análise da terceira posição, ou teoria de Jacobi da ciência imediata. Preliminares, p. 130, § 54, que o principal conhecimento que pretende estabelecer esta filosofia é que o infinito, que existe em nossa representação interna, tem também uma existência real.

¹⁵¹ - Ibidem, p. 350, § 214. Neste sentido, a idéia contém a verdade absoluta. “A idéia é o verdadeiro *em si e para si*; a *unidade absoluta do conceito e da objetividade*” (ibidem, p. 348, § 213).

significa e engloba a totalidade do *ideal* e do *real*¹⁵². Trata-se da *Idéia Absoluta*, equivalente ao Eu de Fichte, que em seu movimento dialético atravessa todas as determinações e diferenças, e em sua plenitude encerra a todas elas, onde:

“O absoluto é a idéia una e universal, que enquanto julgante se particulariza no sistema das idéias determinadas, que, no entanto, só consistem em retornar à idéia una: à verdade. É por esse juízo que a idéia é, antes de tudo, somente a substância una, universal; mas sua efetividade verdadeira, desenvolvida, é ser como sujeito e, assim, como espírito¹⁵³”.

Esta *Idéia Absoluta*, que é a unidade da idéia teórica e da idéia prática, da vida e do conhecimento, tem por objeto a si mesma, porque não é mais que a intuição eterna de si mesma, e vem identificada com o pensamento que se pensa a si mesmo ou *noesis noeseos* de Aristóteles¹⁵⁴. Em sua fase culminante, depois de ter recorrido todos os modos de realidade da natureza e da história, que são outros tantos momentos ou determinações da idéia em seu desdobramento evolutivo, a idéia retorna sobre si como espírito absoluto. Assim, Hegel termina seu sistema mostrando como a *Idéia* se identifica ao final com o Espírito Absoluto, em que seguem unidos e identificados o *pensamento* e o *ser*, a *inteligência* e o *inteligível*¹⁵⁵. Desta forma, Hegel configura plenamente seu sistema como *Idealismo Absoluto*, ao situar o momento básico do princípio absoluto na idéia ou pensamento autoconsciente, reduzindo toda a

¹⁵² - Ibidem, p. 348 ss, § 213: “(...) Na idéia, não se trata de um ‘este’, nem de representações nem de coisas exteriores. Mas também *todo* Efetivo, na medida em que é algo verdadeiro, é idéia, e só tem sua verdade por meio da idéia e em virtude dela”.

¹⁵³ - Ibidem, p. 348 ss, § 213, adendo; p. 350, § 214: “(...) a idéia é ele mesma a dialética, que eternamente separa e diferencia o idêntico consigo e do diferente; o subjetivo do objetivo; o finito, do infinito; a alma do corpo; e só nessa medida é a eterna criação, eterna vitalidade e terno espírito. Enquanto assim ela mesma é o ultrapassar, ou antes, o transladar-se para o *entendimento abstrato*, é também eternamente *razão*: é a dialética que faz entender de novo a esse [ser] de entendimento, a esse [ser] diverso, sua natureza finita, e a falsa aparência da autonomia de suas produções, e o reconduz à unidade”.

¹⁵⁴ - Ibidem, § 214-236.

¹⁵⁵ - HEGEL, G. W. Friedrich. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compendio: 1930, volume III: A Filosofia do Espírito, Tradução: Paulo Menezes, com a colaboração de José Machado, Edições Loyola, São Paulo, 1995, p. 363, § 577, sendo a última frase da Filosofia do Espírito: numa palavra, é “(...) a idéia eterna *essente* em si e para si, que eternamente se ativa, engendra, e desfruta, como espírito absoluto”.

realidade e multiplicidade das coisas a uma imensa idealidade, ou seja, à unidade e totalidade da idéia.

Capítulo 2 - O Devir Dialético da Idéia Absoluta

Embora Hegel não nos tenha deixado seu sistema plenamente desenvolvido em suas obras que, com exceção da *Fenomenologia do Espírito*, dos *princípios da Filosofia do Direito* e da *Ciência da Lógica*, se constituem em sua totalidade e/ou de resumos para orientação em suas aulas, ou obras publicadas postumamente a partir das lições que ministrou e notas de aulas de seus alunos, o filósofo nos deixou a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. A *Enciclopédia* também é um resumo, mas têm a vantagem de ter sido revisada duas vezes pelo próprio Hegel. Dois pontos nos interessam, particularmente, nessa obra: ela nos fornece uma exposição, em suas linhas gerais, de todo o sistema e, mais importante ainda para o nosso intento, nos fornece uma exposição completa, desenvolvida nos parágrafos 12 a 18 de sua noção de sistema. Nesse capítulo pretendemos explicitar essas linhas gerais, que na medida que consideramos suficiente para a compreensão da tese central que enfrentamos nessa dissertação, qual seja, de que sem uma boa compreensão da noção propriamente hegeliana de sistema, o desenvolvimento por ele efetuado na *Enciclopédia* não é inteligível.

2.1 - Premissas Fundamentais do Sistema de Hegel

Na *Introdução* da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* encontramos, no *Conceito Preliminar* anteposto à *Lógica*, a exposição hegeliana das *Premissas* fundamentais e a estrutura do sistema, recorrendo à definição de filosofia como *a investigação das coisas pelo pensamento*; um pensamento que se distingue das outras formas do conhecer em que é um pensar por *reflexão*, que penetra *no íntimo das coisas* e que *permanece idêntico a si mesmo*, uma vez que, todas as suas diferenças provêm da consciência e são *maneiras ou formas de ser do espírito*, que não se distingue do pensamento mais que pela

forma¹⁵⁶. Assim, seu *objeto* será a verdade toda e única, ou seja, a verdade de Deus ou o Absoluto e todas as coisas finitas que nele se resolvem¹⁵⁷. Mas, sendo a filosofia um pensamento sistemático e de especulação, a *Enciclopédia* que a formule *não deve conter a exposição completa das ciências particulares nem tampouco entrar nos seus detalhes; bastará que indique seu ponto de partida e os princípios fundamentais de cada uma*¹⁵⁸, ou seja, a filosofia consiste em expor os desenvolvimentos necessários de seu conteúdo e em demonstrar a natureza e as determinações de seu objeto¹⁵⁹. Nisto, distingüi-se não somente das ciências, senão também da *Fenomenologia do Espírito*, onde esta procede através de *figuras*, que são situações históricas ou espirituais, em que: a

¹⁵⁶ - HEGEL, G. W. Friedrich. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compendio: 1930, volume I: A Ciência da Lógica, Tradução: Paulo Menezes, com a colaboração de José Machado, Edições Loyola, São Paulo, 1995, Introdução, p. 40, § 2. A *Enciclopédia* foi redatada por Hegel pela necessidade de oferecer um compêndio ou manual de filosofia para o ensino em Heidelberg. Um édito do ministro Von Zedlitz (1781), que exigia aos professores de Universidades o dever de se sujeitarem a um texto próprio ou alheio para suas lições. Hegel por sua vez não dispunha do exigido segundo o édito, mas havia publicado enorme introdução ao seu sistema, a *Fenomenologia* e uma *Lógica* como primeira parte, excessivamente volumosa em três volumes, que possuía enormes quantidades de notas de quando estava em Jena e Nuremberg. Com todo esse material pode realizar sua *Enciclopédia em Compêndio*, publicando-a em um tomo (1817). Dela realizou, ainda, em vida duas novas publicações em 1827 e 1830, nelas ampliando ao dobro sua obra com a adição de extensas *observações*. Nela a *Edição de Obras Completas*, seus alunos enriqueceram ainda mais a obra com notas em forma de *Zusätze* (adendos) tomadas das lições de Hegel, sobretudo de Berlin.

Walter Kaufmann com sua obra "*Hegel*", uma versão espanhola de 1965, tendo sido reimpressa até a quarta edição, mostra-se cético quanto aos valores destes adendos ou esclarecimentos e pretende que tenha configurado as vezes o autêntico Hegel, não nega que estas notas sejam de Hegel; mas os discípulos não cuidarão de as datas das lições e sobre as bases dos manuscritos originais intenta uma *reinterpretação de Hegel no conjunto do sistema*, que não aparece por nenhuma parte, ainda que seu estudo prevalentemente biográfico, traz-nos interessantes pontos de vistas novos ao estudo de Hegel, por sua vez, nós também nos utilizamos esses adendos, que ajudam em muito a compreensão das obras de Hegel.

¹⁵⁷ - HEGEL, 1995, p. 39, § 1: "(...), a filosofia tem, de fato, seus objetos em comum com a religião. As duas têm a verdade por seu objeto, decerto no sentido mais alto: no sentido de Deus é a verdade, e só ele é a verdade. Além disso, ambas tratam do âmbito do finito, da natureza e do espírito humano; de sua relação recíproca, e de sua relação com Deus, enquanto sua verdade. Por isso a filosofia bem pode, e mesmo deve, pressupor uma familiaridade com seus objetos (...)"

¹⁵⁸ - Ibid, p. 56, § 16. Hegel mantém sua concepção de filosofia com a ciência absoluta, a noção comum sobre as relações entre ela e as ciências. Cf. p. 48, § 9, Adendo: "A relação da ciência especulativa com as outras ciências só existe enquanto a ciência especulativa não deixa, como de lado, o conteúdo empírico das outras, mas o reconhece e utiliza; e igualmente reconhece o universal dessas ciências – as leis, os gêneros, etc. – e o utiliza para seu próprio conteúdo; mas também, além disso, nessas categorias introduz e faz valer outras. A diferença refere-se, nessa medida, somente a essa mudança das categorias".

¹⁵⁹ - Ibid, p. 39-40, § 1.

consciência natural através do ganho de aumento de nível de reflexividade, por meio de um processo de apreensão de conhecimento se reconhece, uma vez que nesse momento, o mundo objetivo é um correlato do mundo subjetivo; e, assim, atinge a consciência-de-si ou autoconsciência. A filosofia procede, em alteração, por *categorias* ou *conceitos*, que são momentos imutáveis, universais e necessários da realização dessa consciência infinita.

Hegel contesta o *pressuposto kantiano*, que exigia uma crítica prévia do conhecimento como ponto de partida do desenvolvimento da filosofia, pois se assim fosse não teria sentido tal análise gnosiológica preliminar, pois, se acaso fosse verdadeiro deveria entrar ou estar dentro do sistema filosófico e dele se derivar. A filosofia, como saber do Absoluto, é o resultado de todo o processo através do qual se desenvolve o pensamento e a realidade até chegar à plenitude da *consciência-de-si* (autoconsciência), de que o espírito se dá conta de que tudo é criação sua. Ambos os processos, o do pensamento e o da realidade, identificam-se. Por isso, Kant, com o seu intento de partir da análise do conhecimento e de seus limites, *detém-se no conhecimento e não chega à realidade*¹⁶⁰. Mas seria em vão pensar que Hegel teria abandonado por ele todo o *pressuposto* preliminar ao desenvolvimento de seu sistema, ao contrário, toda a exposição do mesmo descansa sobre o princípio do idealismo, admitido como postulados incontestáveis e que atuam em sua sistematização, isto sendo o que tínhamos destacados anteriormente.

O *primeiro princípio* é o *Absoluto*, em que está implícito todo o sistema. O Absoluto ou o infinito como totalidade, é o fundamento de toda realidade e *sujeito* da filosofia, em que se resolvem e absorvem como Espírito pensante, todas as determinações do ser. Assim, precisamente a *Fenomenologia* tem querido mostrar o processo da consciência singular, que, através de sucessivas etapas e vicissitudes chega a sua identificação com a *ciência universal* ou *autoconsciência absoluta*. Hegel se instala, pois, dentro do Absoluto, num encontro imediato e quase intuitivo com ele, como começo radical e ponto de partida do seu sistema, e, como também se fosse, a expressão adequada do Absoluto é a idéia absoluta, como identidade do ideal e do real em sua

¹⁶⁰ - Ibid, p. 107, § 40; Cf. p. 108, §41.

totalidade. Hegel a convoca também, desde o princípio da *Enciclopédia, como o objeto da filosofia*, estabelecendo a plena identificação da Idéia com o Absoluto¹⁶¹. Toda a articulação do sistema gira depois em torno à Idéia como conceito primário do Absoluto e que se vai desenvolvendo na Natureza e no espírito.

O *segundo princípio* de Hegel é a *dialética*, enquanto lei interna do pensamento e, pelo mesmo, da realidade, não é um método incorporado ou agregado, senão que está nas entranhas do pensamento e das coisas, constitutiva da visão hegeliana do Absoluto desde sua primeira indeterminação e em todas suas determinações reais. Hegel parte do ponto de que o Absoluto não é uma realidade imóvel, o ser puro de Parmênides, o *ens realissimum* da metafísica antiga e do racionalismo, ou a identidade indiferenciada e vazia de Schelling, senão a identidade nas diferenças, uma síntese conciliadora de todos os opostos, sem anulá-los e nem suprimi-los. Mas a contradição para Hegel está nas entranhas do mesmo, é o *nada* ou o *não-ser* conectado no ser. Por isso sua essência consiste no *dever* como unidade dialética do *ser* e do *não-ser*, em tensão positiva ao ser. Disso resulta a concepção *dinâmica* do Absoluto e de todos os seus modos como realidade em continua evolução, cuja meta é realizar-se ou evoluir-se através de seus distintos momentos. Estes distintos momentos serão necessariamente um contínuo repetir da tríade dialética, já que a oposição da tese e antítese e a força interna que move a *suprassumirem*-se na síntese superadora, surgindo um novo ser, e assim sucessivamente. A dialética é, portanto, o *motor propulsor* de todo o movimento do ser, o supremo princípio aplicativo da multiplicidade das coisas contidas no Absoluto. A concepção dialética não é, pois, para Hegel um simples método de filosofar, mas aquele que define as estruturas mesmas do pensamento e de toda a realidade, que se desenvolve como produto da atividade dialética do Absoluto.

¹⁶¹ - Ibid, p. 44 e 55, §§ 6 e 14: “Do outro lado, é igualmente importante que a filosofia esteja bem consciente de seu conteúdo não é outro que o conteúdo originariamente produzido – e produzindo-se – no âmbito do espírito vivo, e constituído em mundo, [mundo] exterior e interior da consciência: [e entenda] que o conteúdo da filosofia é a efetividade”. Nisto, surge a tão famosa frase de Hegel, que por muitos foi mal compreendida e equivocada: “o que é racional é efetivo e o que efetivo é racional”, onde “o pensamento livre e verdadeiro é em si concreto, e assim é idéia, e em sua universalidade total é a idéia ou o absoluto”.

O *terceiro princípio* é o da *mediação*, que é também fundamental no pensamento de Hegel, mas não parece senão uma simples explicação do princípio dialético. Em cada determinação da idéia há três momentos: o *imediat*, que pode chamar-se da *virtualidade* ou da *identidade e infinidade abstrata*; o *mediato* ou da *finitude*, que é o movimento dialético da antítese, da alienação ou oposição de si ou a *mediação de surgir (devir) outro a respeito de si mesmo*; finalmente o terceiro momento, que é o do *infinito e o finito*, pela reflexão em si, que retorna ao princípio e por sua vez inicia-se um novo membro. A *mediação*, em suma, expressa a *concatenação* dos conceitos unidos em três momentos da dialética. Assim, o conceito complementar da *mediação* é o da *circularidade*, ou seja, o desenvolvimento ideal dos conceitos não procede em sentido linear, se assim fosse continuaria *ad infinitum*, mas que retorna sobre si mesmo. Não se dá progresso indefinido, porque todo progredir é por sua vez um retorno ao princípio. A evolução da idéia ou do espírito é ao mesmo tempo *involução*; um sair de si através de um desdobramento exterior e retorna a si. Como o ciclo da vida da semente, que se desenvolve e se desdobra na árvore e logo se dobra ou se concentra no fruto, que cai na terra e torna a iniciar novamente o ciclo. Deste modo, a filosofia é como um *círculo que gira sobre si mesmo*¹⁶² na força da identidade do espírito e das coisas.

Assim, Hegel compreende a realidade como o devir dialético da Idéia, de modo que a tarefa da filosofia consistirá em articular e sistematizar as etapas desta evolução e sua divisão corresponderá às diversas fases ou momentos do devir evolutivo da Idéia, que, em virtude do movimento dialético imanente, deverão ser três. *A Idéia existe em primeiro lugar como pensamento idêntico a si mesmo e ao próprio tempo como atividade que se opõe a si mesma para existir por si, e, opondo-se a si mesma, não sai de si.* A ciência se divide, por conseguinte, em três partes:

I – A *Lógica*, ou ciência da idéia em si e para si;

II – A *Filosofia da Natureza*, ou como a ciência da idéia em sua existência exterior ou em seu *ser-outro*;

¹⁶² - Ibid, p. 58, § 17: "(...) É mesmo esse seu único fim, agir e meta: alcançar o conceito de seu conceito, e assim a seu retorno [sobre si] e à sua satisfação".

III – *A Filosofia do Espírito*, ou ciência da idéia, que desde sua existência retorna sobre si mesma¹⁶³.

2.2 - O Desenvolvimento da Idéia Lógica

Hegel desenvolve primeiramente sua lógica em sua segunda maior obra: a *Ciência da Lógica* (1812, 1816), que logo a recapitulou para incorporá-la na *Enciclopédia* (1817), como a primeira parte desta e do sistema. A *Ciência da Lógica* que se encontra no primeiro volume da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* é chamada também de *lógica menor*, isto para distingui-la da primeira que foi denominada como *grande lógica*, mas nossa pesquisa se voltará sobre a segunda, que se encontra presente na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, em redação mais condensada e definitiva. A ela ateremos-nos, principalmente, com nossos esclarecimentos acerca do pensamento hegeliano, e esta também foi enriquecida pelos discípulos com notas de lições posteriores. Assim, Hegel inicia com a definição, que a lógica é a ciência da idéia pura, da idéia no elemento abstrato do pensamento. Evidentemente não se trata da idéia platônica transcendente e exterior ao mundo, senão da idéia objeto central do seu sistema, mas em sua primeira fase abstrata e formal. Hegel o explica em seguida, que a lógica é a ciência do pensamento desenvolvendo o conjunto de suas leis e determinações que se dá a si mesmo e que se realiza em si¹⁶⁴. O objeto da lógica é o pensamento, enquanto é objeto e se identifica com a razão. Mas se a razão é única, múltiplos são seus pensamentos universais ou conceitos que se encontram na base da realidade.

¹⁶³ - Ibid, p. 58, § 18: "(...) O todo da ciência é a exposição da idéia, assim também sua divisão só pode ser concebida a partir dessa exposição; (...). A idéia, porém, se comprova como o pensar pura e simplesmente idêntico a si mesmo, e esse como atividade de se opor a si mesmo para sés para si; e ser nesse outro, somente junto a si mesmo", onde esta ciência se encontra dividida em momentos que são: a Lógica, a Filosofia da natureza e do Espírito.

¹⁶⁴ - Ibid, p. 65. § 19: "A lógica é a ciência da idéia pura, ou seja, da idéia no elemento abstrato do pensar" e que "(...) a Lógica é a ciência do pensar, de suas determinações e leis". Assim, "a lógica é a ciência mais difícil, na medida em que não trata com intuições, nem mesmo como a geometria com representações sensíveis abstratas, mas com puras abstrações, e exige uma força e perícia para retirar-se ao pensamento puro, para mantê-lo co firmeza e para mover-se dentro dele".

Estes conceitos lógicos já não são pensamentos subjetivos aos que a realidade permanecia externa e contraposta, senão *pensamentos subjetivos*, que expressam a realidade mesma em sua essência necessária, em sua verdade absoluta. Hegel declara que a *lógica é a mesma metafísica*¹⁶⁵, porque refletia com seus conceitos a substância de toda a realidade, as essências das coisas. O princípio da identidade do real e do racional faz dos conceitos da razão os graus e as determinações necessárias da realidade mesma. Assim, a lógica de Hegel não é como a antiga disciplina puramente formal e abstrata, como um conjunto de regras para dirigir o pensamento. Mas sua nova lógica é por sua vez uma *Ontologia*, porque não irá desenvolver simples conceitos subjetivos, senão categorias que determinam as essências puras, a verdade das coisas. Hegel irá utilizar as categorias kantianas, formas puras do pensamento, mas com sentido e valor metafísicos, como categorias aristotélicas; que serão por sua vez *modos de pensar* (Kant) e *modos de ser* (Aristóteles). Daqui o ponto predominante que tem a lógica em seu sistema. Porém, ele não impede que a nova lógica seja ao mesmo tempo *lógica dialética*, dinâmica e evolutiva, apesar de operar com conceitos que são determinações universais e necessárias. O reino da *verdade*, o reino do pensamento, em Hegel é um reino que implica o quanto de ser, de *vida* e de *história* pode se dar. Mas o contém *dialeticamente*, como movimento da idéia e do ser. O necessário é por sua vez o contingente, porque a verdade existe no concreto e não nas abstrações. *O verdadeiro deve existir na realidade*, como já reconhecia o empirismo¹⁶⁶. Assim, Hegel nos dá uma nova forma de *lógica* ou *dialética viva*, de universais concretos, que são os momentos do *devenir*.

¹⁶⁵ - Ibid, p. 77, § 24: “A lógica coincide, pois, com a metafísica, a ciência das coisas apreendidas no pensamento, que passavam por exprimir as essencialidades das coisas”. Cf. Ibid, p. 78. Que haja entendimento e razão no mundo, isso diz o mesmo que contém a expressão “pensamento objetivo”. Mas essa expressão é incômoda, justamente porque “*pensamento*” é usado com demasiada freqüência só como [significado] o que pertence ao espírito, à consciência; e também o “*objetivo*” é usado, antes de tudo, [a propósito] do não-espiritual..

¹⁶⁶ - Ibid, p. 103, § 38: “O empirismo, de uma parte, tem com a metafísica essa fonte em comum, enquanto ela, para legitimação de suas definições – dos pressupostos, como do conteúdo mais determinado – , tem por garantia igualmente as representações, isto é, o conteúdo que deriva primeiro da experiência. (...)”. Assim, “o conhecer empírico tem o firme ponto-de-apoio, segundo o lado subjetivo, no fato de que a consciência possui na percepção sua própria e *imediata presença e certeza*”.

Sua atitude nitidamente metafísica se revela ao longo de todo o *Conceito Preliminar* de sua *Enciclopédia*, em que expõe e refuta as principais posições anteriores frente ao problema metafísico sob a rubrica de três posições do pensamento e do seu objeto¹⁶⁷, onde nos limitaremos apenas em indicá-las. A primeira posição é a da *metafísica antiga e racionalista*, que acreditava na verdade externa ao sujeito cognoscente e, não obstante, cognoscível por ele. Hegel vê nela todo o *dogmatismo* ou *realismo metafísico*. A segunda posição é a do *empirismo*, ao qual, ante a falha da lógica abstrata, buscava a verdade na experiência contingente; e assim a incerteza que ela provoca gera a *filosofia crítica*, a qual não logra sair desta segunda posição por quanto não rompe a posição sujeito e objeto, sendo o lugar que Hegel crítica mais extensamente a Kant; finalmente, a terceira posição em que supera a antítese entre *sujeito-objeto*, primeiro na forma da intuição imediata de Jacobi¹⁶⁸, cujo sistema do conhecimento imediato é rebatido juntamente com o *inatismo* de Descartes e de uma maneira válida e verdadeiramente especulativa no próprio sistema científico da lógica. Assim, a *divisão* da Lógica é realizada por Hegel, segundo a pauta necessária dos três momentos, em três seções, de acordo como se segue:

I – *Doutrina do Ser*, do pensamento em seu estado imediato, do conceito em-si;

II – *Doutrina da Essência*, ou do pensamento em sua mediação e reflexão, do ser para-si e do aparecer do conceito ou noção;

III – *Doutrina do Conceito* (noção) e da *Idéia*, ou do pensamento que retorna a si mesmo e em seu desenvolvimento que retorna si mesmo, que é o conceito em-si e para-si¹⁶⁹.

¹⁶⁷ - Ibid, p. 87, § 25: “A expressão pensamentos objetivos designa a verdade que deve ser o objeto absoluto da filosofia, não simplesmente sua meta. (...). Mais, precisamente, a finitude das determinações-de-pensamento deve-se compreender de dois modos: um, em são só subjetivas e têm a oposição permanente no objeto; outro, em que, por seu conteúdo limitado em geral, persistem na oposição, tanto umas para com as outras como também, mais ainda, para com o absoluto”.

¹⁶⁸ - HARTMANN, Nicolai. A Filosofia do Idealismo Alemão, tradução do original alemão: *Die Philosophie des Deutschen Idealismus*, por Walter de Gruiter, 2ª edição, Berlin, 1960, p. 36 ss.

¹⁶⁹ - HEGEL, G. W. Friedrich. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compendio: 1930, volume I: A Ciência da Lógica, Tradução: Paulo Menezes, com a colaboração de José Machado, Edições Loyola, São Paulo, 1995, Introdução, p. 103, § 38. É a formulação que estabelece também na Ciência da Lógica. Antes (Ibid, p. 159, § 79) havia apresentado somente

2.2.1 - A Doutrina do Ser

A *Lógica do Ser* irá percorrer três graus progressivos: a *qualidade*, a *quantidade* e a *medida*. Mas seu ponto de partida e o de toda a lógica é o ser puro, como conceito absolutamente indeterminado, vazio e abstrato. O ser é o primeira determinação, como também, o primeiro pensamento do Absoluto e base de todos os demais. Assim, sua primeira definição é que: *o Absoluto é o ser* (Ibid, p. 175, § 86). Nisto ao menos coincide com toda a metafísica clássica. Mas é também o ponto de máxima diferença, dado o suposto hegeliano da identificação do ser lógico e o ontológico, do pensamento e do ser. Dada sua absoluta indeterminação, o ser se identifica com o nada, distante de se excluir como na lógica ordinária se unem e inferem mutuamente em seu total vazio de conteúdo. Mas a *contradição* é em Hegel *uma força positiva* que revela a união de ambos, tese e antítese, como momentos abstratos, numa mais alta unidade ou síntese. Esta unidade do *ser* e do *não-ser* é justamente o nascer e o perecer, ou seja, o *devenir*.

Ora, já expusemos antes este primeiro momento da dialética hegeliana, que é base e o princípio de todo o subsequente movimento triádico no item intitulado “*A Originalidade da Dialética de Hegel*”. Hegel o anuncia, seguindo a Fichte, com grande solenidade e consciente de sua importância fundamental. Assim, polemizando a célebre sentença *ex nihilo nihil fit* o quanto esta é incapaz de explicar o *devenir*, sendo contra o princípio de não contradição, que havia dominado a lógica desde Aristóteles. Segundo aquele princípio, o resultado da contradição é o *nada*. Mas para Hegel o resultado da dialética contraditória do ser, o nada e o *devenir* é o *ser determinado* ou o ser existente (Dasein). Tal é a categoria de *qualidade*, que significa a determinação do ser, sendo sua característica o limite, que o distingue e o separa das outras coisas. Por isso este ser existente, em geral, designa também o *algo*¹⁷⁰.

por antecipação a mesma divisão triádica sob outra forma geral, onde a idéia de lógica “(...)”, segundo a forma, três lados: a) o lado abstrato ou do entendimento; b) o dialético ou negativamente-racional; c) o especulativo ou positivamente racional.

¹⁷⁰ - Ibid, p. 186, § 90: “O ser-ai é o ser com uma determinidade, que é como determinidade imediata ou essente, é a qualidade. O ser-ai, enquanto refletido sobre si nessa sua determinidade, é [o] algo”.

Mas, em virtude da contraposição, o ser algo ou existência supõe e infere o ser *outro*, que é a negação de limite¹⁷¹, e pela relação de negação consigo mesmo, o ser determinado é o *uno*, que *exclui toda a diferença e em que o outro desaparece*¹⁷². De fato, a relação de um termo negativo consigo mesmo é negativa, e, por conseguinte, o *uno* se diferencia de si mesmo, e como se rechaça ou se *repeli* ele mesmo, coloca muitos *unos*. Estes unos formam existências distintas que se rechaçam e se excluem umas às outras¹⁷³. Surgem, assim, a *pluralidade* e o *número* em virtude da *repulsão* que se estabelece entre as distintas unidades do ser *por si*, a qual, por antítese, reclama a força oposta de *atração*¹⁷⁴. Com estes aspectos *dimensionais* do ser termina a categoria de *qualidade*, que, assim, dá-nos a categoria de *quantidade*.

A *quantidade* é também uma das determinações fundamentais do Absoluto¹⁷⁵. A lógica da quantidade se articula nas oposições de *magnitudes contínuas* e *discretas*. A quantidade contínua é do *divisível* e *múltiplo*; a quantidade discreta é do número, que determina o cálculo. O número reproduz o mesmo processo dialético como síntese da unidade na pluralidade e passa ao seu contrário, o *infinito*, que pode ser infinitamente pequeno ou infinitamente grande. Mas a determinação da mensurabilidade numérica, assim como dos graus da quantidade intensiva, é a medida, que qualifica a quantidade.

¹⁷¹ - Ibid, p. 188, § 92: “O ser fixado pela determinidade como diferente, o ser-em-si, seria apenas a abstração vazia do ser. No ser-ai, a determinidade é uma só coisa com o ser; [determinidade] que posta ao mesmo tempo como negação é limite, confirm”.

¹⁷² - Ibid, p. 193, § 96: “O ser-para-si, enquanto relação para consigo mesmo, é imediatez; e, enquanto relação do negativo para consigo mesmo, é [o] essene-para-si, o uno: o que é em si mesmo carente-de-diferença, e portanto o que exclui de si o Outro”.

¹⁷³ - Ibid, p. 195, § 97. “A relação do negativo para consigo mesmo é relação negativa, portanto diferenciação do Uno consigo mesmo, a repulsão do uno; isto é, o pôr de muitos Uno, segundo a imediatez do essente-para-si, esses muitos são essentes, e a repulsão dos unos essentes torna-se sua repulsão de uns em relação aos outros, enquanto [seres] presentes; ou [um] excluir recíproco”.

¹⁷⁴ - Ibid, p. 195, § 98. “(...), os Muitos são, [cada] um, o que é o outro; cada um é Uno ou, também, Uno dos Muitos: portanto são uma só e a mesma coisa. Ou seja: considerada nela mesma, a repulsão é como comportar-se negativo dos muitos Unos entre si – é também essencialmente sua relação de uns com os outros; e porque são Unos aqueles com os quais o Uno se relaciona em seu repelir, neles se relaciona [o Uno] consigo mesmo. Portanto, a repulsão é também essencialmente atração(...)”.

¹⁷⁵ - Ibid, p. 199, § 99. “A quantidade é o puro ser, em que a determinidade é posta, não mais como [constituindo] um só com o ser mesmo, mas como suprasumida ou indiferente”.

A *medida* é a síntese da qualidade e da quantidade, que as reúne *numa unidade imediata*¹⁷⁶, sendo definida como a quantidade qualitativa¹⁷⁷, ou seja, a regra que determina a relação concreta entre o qualitativo e o quantitativo. Deste modo faz com que o ser, mesmo se dispersando quantitativamente na multiplicidade, reencontre sua própria natureza quantitativa; mas esse se encontrar em si já não é do ser imediato de que se falava, senão o passo ao substrato que está na base daquele ser, ou seja, a *essência*. Pela medida passa o ser a outro momento dialético, o momento da *essência*¹⁷⁸.

2.2.2 - A Doutrina da Essência

O ser passa à *essência* quando, voltando sobre si, descobre suas próprias relações, reconhecendo-se como idêntico e diverso e descobre sua própria razão suficiente. Hegel aqui manipula as categorias kantianas de relação com a mesma liberdade com que Kant usava as aristotélicas, mudando seu sentido ou oposição e acrescentando outras. Naturalmente, tendo sentido lógico e outras vezes ontológico e chama a estas determinações da *essência* categorias de *reflexão*¹⁷⁹, porque correspondem à consciência reflexiva, que penetra no fundo do ser imediato.

A *essência* é idêntica ao Absoluto, onde o *absoluto* é a *essência* como, o *absoluto* é o ser. A *essência* não é outra coisa mais que o ser que aparece sem sair de si mesmo, o ser que desceu mais profundamente em si mesmo e que tem uma realidade mais alta¹⁸⁰. Em uma reflexão pura, por relação consigo

¹⁷⁶ - Ibid, p. 215, § 108. Donde, “(...) na medida a qualidade e a quantidade estão só em uma unidade imediata (...)”.

¹⁷⁷ - Ibid, p. 214, § 107. Assim, “a medida é o quanto qualitativo, antes de tudo como imediato; um quanto ao qual está unido um ser-ai ou uma qualidade”.

¹⁷⁸ - Ibid, p. 218, § 111. Assim, senso, “(...). O ser, ou a imediatez que pela negação de si mesma é mediação consigo e relação para consigo mesma, é portanto igualmente mediação que se suprasse em direção da relação para consigo, em direção da imediatez – é a *essência*”.

¹⁷⁹ - Ibid, p. 225, § 113. Donde resulta que, “na *essência*, a relação para consigo é a forma da identidade, da reflexão-sobre-si; que entrou aqui no lugar da imediatez do ser. As duas são as mesmas abstrações da relação para consigo”.

¹⁸⁰ - Ibid, p. 222, § 112, Adendo: “O absoluto é a *essência*. Essa definição é a mesma que a definição de que o absoluto é o ser, enquanto o ser é igualmente a relação simples a si mesmo; mais é ao mesmo tempo mais elevada, porque a *essência* é o ser que para dentro de

mesmo, determina-se como *identidade: é a identidade consigo*¹⁸¹. Mas em virtude da contradição dialética, a identidade contém a *diferença* ou a *negação*, assim como a identidade dos termos ou a *igualdade*, encerra em si a *desigualdade* ou a *não-identidade* deles¹⁸². A unidade da identidade e a diferença é a razão de ser (*Grund*), que é a essência posta como totalidade¹⁸³. A essência é a razão de ser da existência, surgindo em seguida a sua antítese ou mediação da essência, que é a *aparência* (*Schein*) e a união de ambas dá lugar à *existência*¹⁸⁴, e as existências que por reflexão se relacionam entre si, concretizam-se no mundo das coisas¹⁸⁵. A coisa, como existência concreta e determinada, que possui propriedades, é uma totalidade, como unidade de razão de ser e de existência, de matéria e forma, de diversas qualidades¹⁸⁶. A aparição da existência na realidade concreta das coisas é o *fenômeno*, que não é uma

si, isto é, sua relação simples a si é essa relação posta como a negação do negativo, como mediação de si em si consigo mesmo”.

¹⁸¹ - Ibid, p. 227, § 115. “A essência aparece nela mesma, ou seja, é reflexão pura; assim é apenas relação para consigo – não enquanto imediata, mas enquanto [relação] refletida: identidade consigo”.

¹⁸² - Ibid, p. 229, § 116 e p. 230, § 117. Naquele, “a essência é somente pura identidade e aparência em si mesma, enquanto é a negatividade que se refere a si mesma, e por isso [ou] repelir-se de si mesma; contém assim essencialmente a determinação da *diferença*”. Desta forma, “(...) essa diferença exterior é, como identidade do [termos] relacionados, a *igualdade*; e, como não-identidade deles, é a *desigualdade*”.

¹⁸³ - Ibid, p. 237, § 121. “O fundamento é a unidade da identidade e da diferença; a verdade daquilo como se produziu a diferença e a identidade: a reflexão-sobre-si, tanto como a reflexão-sobre-o-outro; e vice-versa. É a *essência* posta como *totalidade*”.

¹⁸⁴ - Ibid, p. 242, § 122. “A essência é, antes de tudo, em si, aparecer e mediação; como totalidade da mediação, sua unidade consigo é agora posta como o suprassumir-se da diferença e, portanto, da mediação. Assim é o restabelecimento da *imediatez* ou do ser; mas do ser enquanto *mediatizado pelo suprassumir da mediação – a existência*”.

¹⁸⁵ - Ibid, p. 243, § 124. “A reflexão-sobre-Outro do existente é, no entanto, inseparável da reflexão-sobre-si. O fundamento é sua unidade, da qual procedeu a existência”.

¹⁸⁶ - Ibid, p. 244, § 125 e p. 249, § 130. “A coisa é totalidade enquanto é o desenvolvimento – posto no Uno – das determinações do fundamento e da existência. Segundo um de seus momentos, o da reflexão-sobre-Outro, a coisa tem nela diferenças segundo as quais é uma coisa *determinada* e concreta”. Assim, naquele, “a coisa, enquanto essa totalidade, é a contradição de ser, segundo a sua unidade negativa, a *forma*, na qual a matéria é determinada e rebaixada a *propriedades*; (§125), e, ao mesmo tempo, de consistir em matérias, que na reflexão-sobre-si da coisa são, ao mesmo tempo autônomas como negadas. A coisa, assim, consiste em ser a existência essencial enquanto uma existência que se suprassume em si mesma: é *aparência* [fenômeno]”.

mera aparência, senão a manifestação adequada e plena da essência do que existe¹⁸⁷.

Contudo, também no mundo das coisas ou da existência fenomenal, comparece a mesma antítese, que assume o aspecto de oposição em ter conteúdo e forma, o interno e o externo, onde a superação destes contrários constitui a categoria da *realidade concreta (Wircklichkeit)*, ou seja, a realidade em ato. *É a unidade imediata da essência e da existência ou do interno e do externo*¹⁸⁸. Os dois momentos da realidade concreta é a *possibilidade e a contingência, posto como simples forma ou como o interno e o externo do real*¹⁸⁹. Mas, ainda que a realidade concreta e a possibilidade não se distinguem formalmente¹⁹⁰, a contingência é a realidade possível e a realidade real, ou seja, a unidade do possível e do real ou seu devir. Surge, nesse momento, a discussão sobre a interpretação hegeliana do *acidental* ou do *contingente (das Zufällige)*, que não tem solução no sistema de Hegel, enquanto é a filosofia da pura racionalidade, isso para alguns pensadores, que não compreenderam Hegel¹⁹¹. A íntima contradição entre possibilidade e realidade se resolve na *necessidade*, que é a *síntese* de ambos. Mas também em sua concepção da racionalidade pura, do idêntico ao racional, onde segundo Hegel a efetividade é a unidade da essência e da existência ou do interior e do exterior, logo a efetivação do efetivo é o efetivo mesmo, de modo que nela fica igualmente um essencial, que somente é essencial enquanto está em uma existência exterior e

¹⁸⁷ - Ibid, p. 261, § 140 e p. 265, § 141. "Interior e exterior são porém, (...), também opostos entre si; e, na verdade, absolutamente [opostos] como as abstrações da identidade consigo, e da pura multiformidade ou realidade. Mas são essencialmente idênticos, (...); assim, o que é posto primeiro somente em uma das abstrações, é posto imediatamente também só na outra. Portanto, o que é somente um interior é, por isso, também somente um exterior; e o que é somente um exterior é também primeiro só um interior". Assim, "pela exteriorização da força, o interior é posto na existência; esse pôr é o mediar através de abstrações vazias; desvanece em si mesmo em direção a imediatez, em o interior e o exterior são em si e para si idênticos, e sua diferença é determinada somente como ser-posto. Essa identidade é a *efetividade*".

¹⁸⁸ - Ibid, p. 266, § 142. "A efetividade é a unidade, que veio-a-se imediatamente, da essência e da existência, ou do interior e do exterior".

¹⁸⁹ - Ibid, p. 271, § 145. "Possibilidade e contingência são os momentos da efetividade: interior e exterior postos como simples formas que constituem a exterioridade do efetivo".

¹⁹⁰ - Ibid, p. 270, § 144.

¹⁹¹ - LUFT. Eduardo, *As Sementes da Dúvida – Investigação crítica dos Fundamentos da Filosofia Hegeliana*, Editora Mandarim, São Paulo, 2001.

imediateza. Nesse sentido, “o ser é a imediatez não-refletida, e o ultrapassar para Outro e a existência é a unidade imediata do ser e da reflexão – fenômeno –; ou seja, vem do fundamento e vai para o fundamento”. Desta forma, “o efetivo é o ser-posto daquela unidade, a relação que-veio-a ser idêntica consigo mesma: está subtraído ao ultrapassar, e sua exterioridade é sua energia; nela estando o efetivo refletido sobre si; ser ser-ai é a manifestação de si mesmo, não de Outro” (necessidade e contingência)¹⁹².

A dialética da realidade concreta se desdobra através das três categorias kantianas de *substancialidade*, *causalidade* e *ação* recíproca. A *substância*, dentro do *causalismo* evolucionista de Hegel, tem pouco sentido e dela se fala de forma breve e confusa. A substância é a totalidade dos acidentes, nos quais se manifesta como sua absoluta negatividade, ou seja, como potência absoluta e fonte inesgotável de todo conteúdo. Não é a Idéia absoluta como pensava Spinoza, senão a idéia em forma limitada da necessidade¹⁹³, onde sua determinação mais própria é a de ser *causa*, ou seja, potência absoluta que se nega a si mesma e produz deste modo um efeito¹⁹⁴. A potência, em cuja virtude a substância se põe como potência absoluta dos acidentes, é a *causalidade*: a substância é causa, porque põe e nega os acidentes, os quais, como postos, constituem o *efeito*. Mas a categoria de causa é somente interpretada como um elemento de passagem, que não tem autonomia própria, senão que deve se resolver na ação recíproca. A causa só tem autonomia enquanto não se tenha produzido ainda o efeito; com o surgir do efeito, a causa não pode senão resolver-se nele e instaurar uma ação recíproca entre causalidade e *efetualidade*. A causa não é causa senão no efeito e o efeito não é efeito senão na causa. Assim, com isto a relação de causalidade passa assim à relação de *reciprocidade de ação*. Sendo dois momentos contrários que se unem e esta indivisibilidade de causa e efeito faz com que, pondo um dos momentos o outro se põe¹⁹⁵.

¹⁹² - Ibid, p. 119-122, § 48; e p. 266, § 142.

¹⁹³ - Ibid, p. 280, § 151.

¹⁹⁴ - Ibid, p. 282, § 153.

¹⁹⁵ - Ibid, p. 284, § 154, Adendo. “Na ação-recíproca, embora a causalidade não esteja ainda em sua verdadeira determinação, a progressão até o infinito das causas e efeitos, enquanto

Neste sentido, o progresso de causas e efeitos não é movimento retilíneo e ao infinito, senão que se volta em si, de modo que nesta série infinita não há mais que um só e mesmo termo. Causa e efeito são dois opostos que se unem e se anulam numa síntese superior: *ação recíproca*; de tal maneira que a causa, no mesmo conceito que é causa é também efeito, e assim vice-versa¹⁹⁶. Deste modo, todas as grandes categorias ontológicas são idealizadas por Hegel e demonstradas logicamente através de encadeamentos triádicos, como momentos da evolução dialética da idéia. Assim, com a *ação recíproca*, a relação de *necessidade*, própria da substância, da passagem a relação de *liberdade*, própria do espírito¹⁹⁷ e com o trânsito da necessidade à liberdade se têm o trânsito dialético da realidade ao *conceito ou noção*, com isso termina a lógica da essência e inicia a *Doutrina do Conceito*.

2.2.3 - A Doutrina do Conceito

As determinações ontológicas até agora desenvolvidas revertem sobre si e se fundem de novo no *conceito (Begriff)* de onde saíram, sendo a terceira etapa da lógica. Aqui o conceito não é algo da razão, não é que a razão tenha conceitos, senão que o conceito é a *totalidade* dos momentos anteriores, do pensamento e as determinações do ser, ou seja, é o ser que surge como conceito. Por isso o conceito é definido como *a verdade do ser e da essência*¹⁹⁸, ou seja, a unidade de ambos os momentos, que progrediram realizando o conceito como seu princípio e que contém suas determinações como um todo por elas enriquecido. A lógica do conceito se divide nos três momentos: a)

progressão, está suprasumida de um modo verdadeiro, enquanto o avançar em linha reta das causas para os efeitos e dos efeitos para as causas está *recurvado e dobrado* sobre si”.

¹⁹⁶ - Ibid, p. 285, § 156. “(...) A nulidade das diferenças não é só em si, ou reflexão nossa (...) mas a *ação recíproca* é justamente isto: *suprassume* também de novo cada uma das determinações postas, e convertê-la na determinação oposta; portanto, pôr aquela nulidade dos momentos, que é em si. Na originalidade é posto um efeito, isto é, a originalidade é suprasumida; a ação de uma causa torna-se reação etc.”.

¹⁹⁷ - Ibid, p. 288, § 159. “O *conceito* é, assim, a *verdade do ser e da essência*, enquanto o aparecer da reflexão sobre si mesma é ao mesmo tempo a imediatez autônoma; e esse ser, de efetividade diversa, é imediatamente apenas um aparecer *dentro de si mesmo*”.

¹⁹⁸ - Ibid, p. 288, § 159. “O conceito é, assim, *a verdade do ser e da essência* (...)”.

*Doutrina do Conceito Subjetivo ou formal; b) Doutrina do Conceito Objetivo; c) Doutrina da idéia, do sujeito-objeto ou da verdade absoluta*¹⁹⁹.

a) *Conceito Subjetivo* – O conceito é, em primeiro lugar, subjetivo ou puramente formal, sendo seu primeiro momento. Aqui é o lugar onde Hegel encaixa o estudo da lógica ordinária ou formal. Mas somente traça um esboço simplificado dos princípios lógicos: o conceito, o juízo e o silogismo, desdenhando suas inumeráveis classificações e demais operações lógicas como simples leis do pensamento sem conteúdo e polemizando contra Kant pela importância capital que deu à forma lógica do juízo. O conceito contém os três momentos da *universalidade, particularidade, singularidade (individualidade)*²⁰⁰. Cada um dos três não pode se separar nem se perceber senão com o outro e pelo outro, o que expressa a idéia, tão cara a Hegel, do *universal concreto*. Os chamados conceitos gerais de casa, homem, etc., pois são abstrações que não contém mais que um momento do conceito, o momento da universalidade²⁰¹. Assim, já havia dito que as formas lógicas não devem ter-se como simples representações vazias e inertes, *senão é o espírito vivo de toda a realidade*²⁰².

O *Juízo* é a noção no estado particular, enquanto esta forma uma relação, cujos momentos são postos como diferenciados. Assim, sua essência está na cópula *é*, que expressa a identidade do sujeito e do predicado, do universal e do particular. Todo o juízo em abstrato quer dizer: o universal é o

¹⁹⁹ - Ibid, p. 294, § 162. “A Doutrina do Conceito divide-se na Doutrina 1º) do conceito subjetivo ou formal; 2º) do conceito como determinado à imediatez ou [doutrina] da *objetividade*; 3º) da idéia – do sujeito-objeto – da unidade do conceito e da objetividade, da verdade absoluta”.

²⁰⁰ - Ibid, p. 296, § 163. “O conceito como tal contém os momentos da universalidade, enquanto livre igualdade consigo mesma em sua determinidade; da particularidade, da determinidade em que permanece o universal inalteradamente igual a si mesmo; e da singularidade, enquanto reflexão-sobre-si das determinidades da universalidade e da particularidade; a qual unidade negativa consigo é o determinado em si e para si, e ao mesmo tempo o idêntico consigo ou o universal”.

²⁰¹ - Ibid, p. 298, § 164. “O conceito é absolutamente *concreto*, porque a unidade negativa consigo enquanto ser-determinado-em-si-e-para-si, que é a singularidade, ela mesma constitui sua relação consigo, a universalidade (...)”.

²⁰² - Ibid, p. 295, § 162, Adendo: “(...). Mas na verdade essas formas são ao contrário, como formas do conceito, *o espírito vivente do efetivo*, e, do efetivo, só é verdadeiro o que é verdadeiro *em virtude dessas formas, por meio delas e nelas* (...)”.

particular²⁰³. O juízo constitui o momento da finitude, pois a finitude das coisas consistem em que são juízos, em que nelas estão unidas sua existência própria e sua natureza geral, seu corpo e sua alma²⁰⁴. Hegel articula e analisa os juízos em quatro tipos: juízos *qualitativos* (gerais), de *reflexão* (do útil ou danoso), de *necessidade* (categóricos ou hipotéticos) e de *conceito* (determinados ao particular). Assim, a respeito do *silogismo*, Hegel quase não se interessa pela lógica de raciocínio, senão de novo pela interpretação idealista deste ato mental.

O *Silogismo* é a unidade do conceito e do juízo, pois contém os três momentos do conceito: o singular, o particular e o universal, formando uma unidade indivisível e os contém desenvolvidos e como postos, enquanto que no juízo estavam em estado virtual, como síntese da razão, sendo como o movimento circular destes momentos, com ajuda dos quais o real põe sua unidade. Neste sentido, diz que a razão é o silogismo e nada será mais racional que o silogismo. Assim, o absoluto é um silogismo e todas as coisas são silogismo, já que o conceito está no fundo de todas as coisas e todo o real é racional, sendo a expressão perfeita da realidade. Mas somente em seu aspecto formal; o pensamento precisa ainda chegar a ser objetivo para expressá-la plenamente. Hegel se detém numa breve análise da divisão do mesmo, em silogismo de *qualidade*, de *reflexão* e de *necessidade*.

b) *Conceito Objetivo* – Este segundo momento do conceito representa o conteúdo real ou de natureza. O formal do conceito se atualiza nos modos reais do ser determinado. Mas que falar de conceito objetivo, deveria falar-se do conceito como objetividade ou *natureza*. Por isso Hegel o subdivide nas três escalas tipicamente naturalista de seres: o *mecanicismo* ou seres em relação mecânica de forças; o *quimismo* ou seres submetidos a processos químicos, em superação do simples mecanicismo; a *teleologia* ou processo dos viventes com sentido de finalidade.

²⁰³ - Ibid, p. 301, § 166. “O *juízo* é o conceito em sua particularidade, enquanto relação diferenciadora dos seus momentos, que são postos como *essentes-para-si*, e ao mesmo tempo como idênticos [cada um] consigo, não um com o outro”.

²⁰⁴ - Ibid, p. 304, § 168. “O ponto de vista do juízo é a finitude. A finitude das coisas consiste, (...), em que as coisas são um juízo; em que seu ser-ai e sua natureza universal (...) estão reunidos, com certeza, senão as coisas seriam nada; em que, contudo, esses seus momentos tanto são já diferentes como são separáveis em geral”.

Particular relevo é dado à dialética teleológica, onde a relação teleológica forma um silogismo no que o fim subjetivo está unido ao objetivo, que lhe é exterior por um termo médio, que constitui sua unidade²⁰⁵. A atividade finalista para se inserir na realidade deve, de um lado, manter sua universalidade, mas sob a forma de fins limitados ao indivíduo. Intervém aqui o processo hegeliano chamado *astúcia da razão* (*List der Vernunft*), segundo a qual os indivíduos devem ser engajados mediante fins subjetivos e limitados para servir a sua finalidade universal²⁰⁶, e, assim, surgem simples meios ou instrumentos conduzidos pela razão divina para o fim universal da *Idéia*, que é o momento culminante da lógica.

c) A *Idéia* – A síntese dos conceitos Subjetivos e do Objetivo se revela como *Idéia*, suprema categoria de Hegel, que antes temos valorado. A *idéia* é o verdadeiro em si e por si; é a unidade absoluta de subjetividade e objetividade²⁰⁷. Com maior razão que todos os momentos anteriores, a *idéia* se define como “o verdadeiro”²⁰⁸. É claro que não se deve conceber a *idéia* como a representação de algo determinado, mas como una e universal, que, dividindo-se, forma o sistema de *idéias* e por sua vez a substância una e universal²⁰⁹. Por isso diz Hegel que é o sujeito-objeto, a unidade do ideal e do real, do infinito e do finito, da alma e do corpo, porque contém todas as suas determinações reduzidas à unidade²¹⁰, ou seja, que a *idéia* é a totalidade da realidade em toda a riqueza de suas determinações e relações exteriores. Mas bem entendido, que o supremo nela é ser *idéia*, subjetividade, espírito em eterno processo, não como a

²⁰⁵ - *ibid*, p. 343, § 206.

²⁰⁶ - *Ibid*, p. 345, § 209.

²⁰⁷ - *Ibid*, p. 348, § 213.

²⁰⁸ - *Ibid*, p. 348, § 213, Adendo: “A definição do absoluto, de que é a *idéia*, agora é ela mesma absoluta. Todas as definições anteriores voltam a essa. A *idéia* é a *verdade*, pois a verdade é que a objetividade corresponda ao conceito, não que as coisas exteriores correspondam a minhas representações; essas são somente representações *corretas*, que Eu, este [aqui], tenho”.

²⁰⁹ - *Ibid*, p. 349, § 213, Adendo: “(...). O absoluto é a *idéia* universal e una, que enquanto julgante se particulariza no sistema das *idéias* determinadas, que, no entanto, só consistem em retornar à *idéia* uma: à sua verdade. É por esse juízo que a *idéia* é, antes de tudo, somente a substância uma, universal; mas sua efetividade verdadeira, desenvolvida, é ser como sujeito e, assim, como espírito”.

²¹⁰ - *Ibid*, p. 350, § 214.

substância de Spinoza. Nela, o infinito supera o finito, o pensamento ao ser, a subjetividade à objetividade²¹¹, sendo a superação do ser pelo pensar, já que todo ser retira sua realidade da idéia e não há um ser real senão pela idéia²¹². Mas, ainda nesta fase culminante, Hegel submete a idéia ao eterno devir dialético²¹³. A Idéia recorre em seu desenvolvimento três graus. A primeira forma da idéia é a *vida*. A segunda forma é a *mediação ou diferença*, que é o *conhecimento*, o qual aparece sob o duplo aspecto da idéia teórica e da idéia prática²¹⁴, onde a síntese final será a *idéia absoluta*.

A *vida* é a idéia em seu estado imediato, onde o conceito é aqui a alma, que se realiza em seu corpo²¹⁵. E ele porque o conceito é como a alma que se realiza em um corpo, ou seja, o universal que se individualiza em um vivente corpóreo. De novo os seres vivos são submetidos ao devir dialético, desta vez ao modo do processo silogístico: “o ser vivo é um silogismo no que cada momento é um conjunto de silogismos. A vida se desenvolve através de três silogismos e chega a sua unidade concreta e por si²¹⁶”. Este processo do ser vivo é mediante os três momentos de *sensibilidade, irritabilidade e reprodução*²¹⁷. Por esta terceira fase, os indivíduos vivos são submetidos ao universal e servem ao bem da espécie. A morte dos indivíduos é o triunfo ou a liberdade da espécie, e, portanto, da vida do espírito²¹⁸. Assim, a idéia em sua forma é o *conhecer*, como pensamento finito. Nele o subjetivo e o objetivo

²¹¹ - Ibid, p. 352, § 215.

²¹² - Ibid, p. 349, § 213.

²¹³ - Ibid, p. 352, § 215: “A idéia é o percurso em que o conceito, enquanto é a universalidade que é singularidade, se determina em objetividade e em oposição à objetividade; e essa exterioridade, que tem o conceito por sua substância, se reconduz, por sua dialética imanente, à subjetividade”.

²¹⁴ - Ibid, p. 353, § 215, Adendo.

²¹⁵ - Ibid, p. 353, § 216.

²¹⁶ - Ibid, p. 354, § 217.

²¹⁷ - Ibid, p. 354, § 218, Adendo.

²¹⁸ - Ibid, p. 356, § 221, Adendo: “O ser-vivo morre porque é a contradição de ser o universal em si, o gênero, e de existir, contudo, imediatamente só como singular. Na morte, o gênero se mostra como a potência [que impera] sobre o singular imediato”. Ibid, p. 356, § 222, deste modo, “a idéia da vida se libertou assim não só de qualquer (particular). “Este aí” imediato, mas em geral dessa imediatez primeira; com isso vem para si mesma, para a sua verdade; entra assim na existência como gênero livre para si mesmo. A morte da vitalidade singular somente imediata é o emergir do espírito”.

aparecem distintos e unidos. O contraste entre o subjetivo e o objetivo constitui justamente a finitude do conhecer. O processo do conhecer se divide em duas dialéticas distintas: a do conhecer teórico e do conhecer prático ou da *vontade*²¹⁹. De novo nesta surge a contradição, porque o bem universal deve lutar contra a limitação da vontade individual; o conflito se resolve quando o indivíduo desaparece como singularidade, sendo absorvido no bem universal.

A *Idéia Absoluta*, por fim, é a superação do teórico e do prático, do subjetivo e do objetivo, da vida e do conhecer, como síntese e unidade, sendo definida como a idéia que se toma a si mesma por objeto, no que estão concentradas e identificadas todas as determinações e esta unidade é aqui a verdade absoluta, que constitui a base de todas as demais verdades; é a idéia que se pensa a si mesma, o *nósis noéseos* que assinalou Aristóteles como a forma mais elevada da idéia²²⁰. A pura forma do conceito, que conhece seu conteúdo na noção de si mesma e ela é seu próprio conteúdo²²¹.

Assim, o desenvolvimento lógico da idéia foi concluído, a idéia alcançou sua máxima determinação e concretização, tendo realizado seu método como sistema e determinado sua forma como conteúdo, e seu conteúdo, como forma. Cada um dos graus percorridos é uma imagem do Absoluto, que aparece primeiro em forma limitada e avança progressivamente através de desdobramentos até a totalidade da Idéia, que é a mesma verdade única do *Absoluto*. Diante disso, concluímos a lógica de Hegel, que é ao mesmo tempo uma metafísica.

2.3 - O Desenvolvimento da Idéia como Natureza

A *Filosofia da Natureza* é a segunda parte principal do sistema de Hegel, que se encontra na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* cujo texto se encontra enriquecido por seus discípulos com notas de lições dadas por Hegel em sala de aula. Assim, o estudo da natureza responde, em Hegel, ao segundo momento da evolução da *Idéia* ou do *espírito universal* e, no qual *Idéia*

²¹⁹ - Ibid, p. 357, § 223.

²²⁰ - Ibid, p. 366, § 236.

²²¹ - Ibid, p. 367, § 237.

se objetiva, do ser ideal da lógica pura passa ao ser real ou de natureza, exteriorizando-se de si mesmo, sendo a Idéia em sua existência exterior, ou seja, a *Idéia* que se manifesta como outra *idéia*, que sai de si mesma, que se manifesta através das leis que governam a Natureza, mas nelas somente se manifestam de modo inadequado. Dentro da mesma lógica, que era por sua vez *Ontologia*, já havia percorrido e esboçado duas vezes este estado intermediário da Idéia: na segunda seção vimos a Idéia se objetivando em seu desdobramento pelas distintas fases da *realidade*; mas na terceira seção da lógica denominada de *conceito*, novamente este se objetivava na natureza e até assinalavam as três fases de seu *dever* natural. A contínua reiteração da tríade dialética, obriga Hegel à essas constantes repetições. Mas, aqui, as exigências do sistema obrigam a uma análise detida da natureza dentro do seu quadro filosófico, em que deve incluir todos os aspectos da realidade. Nele, Hegel, segue claramente a linha condutora traçada por Schelling.

Mas muitos notaram que Hegel não tem, como Schelling e os românticos, nenhum entusiasmo pela natureza, nem interesse estético ou científico por ela²²². Em sua passagem durante a infância na Suíça se sentia indiferente e molestado por um dos maiores espetáculos da natureza, os Alpes suíços. Para ele não tinha sentido a expressão exaltada de Kant: “*Dois coisas encham a alma de veneração e admiração sempre nova e crescente: o céu estrelado por cima de mim e a lei moral em mim*”²²³. A infinitude dos céus pode interessar ao sentimento, mas não diz nada à razão, porque é o externo, vazio, negativo infinito. Enquanto ao aspecto *científico*, Hegel começa advertindo que a filosofia da natureza tem como pressuposto a física empírica; mas esta deve se

²²² - Cf. HEGEL, G. W. Friedrich. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compendio: 1930, volume I: A Ciência da Lógica, Tradução: Paulo Menezes, com a colaboração de José Machado, Edições Loyola, São Paulo, 1995, Apresentação de Bernard Bourgeois, p. 404 ss, e, Cf. KAUFMANN, Walter. Hegel, 4ª Edición, Editora Castelhana: Alianza Editorial, Madrid – Espanha, 1985, Capítulo I, Desenvolvimento Intelectual e influências em seu primeiro período (de 1770 a 1800), p. 23 ss. Vale salientar, que Hegel detinha muito bem os conhecimentos científicos de sua época, basta que para isso demos uma passadela de olhos nos textos mencionados, pois Hegel muitas vezes substituíva até mesmo os professores que faltavam, dando no lugar dos mesmos suas aulas (...).

²²³ - KANT, Immanuel. Crítica da Razão Pura, Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, 4ª Edição, Editora da Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa – Portugal, 1997, Conclusão, p.

limitar a procurar o material e fazer o trabalho preparatório, de que ela se servirá livremente para mostrar as leis ideais necessárias. Mas, fora desta preparação, a ciência natural não deve se apoiar sobre a experiência, senão sobre os princípios absolutos e necessários da razão. Com relação a seu conteúdo necessário, não podendo realizar apelação à experiência²²⁴. O primeiro esboço de sua Filosofia da Natureza surgiu no *Curso Propedêutico* para o Liceu de Nürenberg (1808-1811), contendo somente sete páginas. Mas, devido a sua enorme capacidade intelectual e ao seu talento, todo material científico que surgia assimilava rapidamente. Torna-se um grande conhecedor da física, astronomia de Kepler e Newton, os descobrimentos da geofísica e se informa de quase todas as leis físico-químicas descobertas em sua época e, assim, as utiliza com freqüência tanto em suas aulas como preceptor, como em suas pesquisas filosóficas. Neste sentido, serve-se destes resultados das ciências do seu tempo de modo genial, dando-lhes uma interpretação original e única.

Conceito de Natureza – a filosofia da natureza se encontra no sistema de Hegel como uma peça essencial do mesmo. A realidade do mundo natural tem de se explicar desde a Idéia, como uma manifestação ou exteriorização da vida do Absoluto. Hegel a define assim: a idéia se produz na natureza sob a forma de uma existência estranha a ela mesma²²⁵. A natureza é, pois, essencialmente a sua *exterioridade*, “a idéia em forma de ser outro”, um estranhamento da idéia, sem que deva se considerar como realidade independente e oposta à idéia ou ao espírito. Assim, considerada em si, isto é, na idéia, a natureza é divina; mas no modo de ser na realidade não corresponde ao conceito; é, portanto, a contradição não resolvida. Seu caráter, seu estado próprio, é o devir, a negação, o *non ens*, conceito que os antigos definiram a natureza, sendo o que faz considerar a natureza como uma sucata ou lixo da

²²⁴ - HEGEL, G. W. Friedrich. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compendio: 1930, volume II: A Filosofia da Natureza, Tradução: Paulo Menezes, com a colaboração de José Machado, Edições Loyola, São Paulo, 1995, p. 17-18, § 246.

²²⁵ - Ibid, p. 26, § 247, Adendo: “A natureza mostrou-se como a idéia na forma do *ser-outro*. Visto que a *idéia* é assim como o negativo dela mesma ou *exterior a si*, assim a natureza não é exterior apenas relativamente ante esta idéia (...), mas a *exterioridade* constitui a determinação, na qual ela está como natureza”.

idéia, porque na forma de exterioridade é inadequada a si mesma²²⁶, sendo um erro “deificar o sol, a lua, os animais como as obras de Deus superiores aos homens, ou de tratar de conhecer Deus por estes produtos naturais”. Assim, se considerarmos: “que um pedaço de palha basta para reconhecer o ser de Deus, assim qualquer representação do espírito, a pior de suas imaginações, o jogo de seus caprichos mais contingentes, qualquer palavra é um mais apto fundamento cognoscivo para o ser de Deus do que qualquer objeto da natureza”. Nisto resulta que a natureza não deve ser divinizada²²⁷, pois todos os produtos do espírito: da arte ou da ciência são superiores às coisas naturais. A natureza é, portanto, como se fosse um aparecer imperfeito do espírito inicial, a cara negativa do Absoluto, uma decadência necessária, mas humilhante e forma secundária da vida do espírito universal.

Hegel nos fala da impotência da natureza em realizar o conceito ou a razão, ou seja, a racionalidade perfeita no mundo²²⁸. A esta impotência tem de se atribuir os elementos da irracionalidade na natureza, pois a contingência e a accidentalidade penetram em todas as suas formações concretas, sendo a que também põe limites à filosofia no seu empenho de explicar por leis racionais e necessárias esse mundo da contingência. Desta forma, não é razoável pretender do conceito que possa explicar, demonstrar e construir estes produtos accidentais, somente se encontra, nos produtos mais accidentais vestígios da determinação conceitual. Mas estes produtos não se deixam modelar completamente por ele, pois em todas as partes encontram-se produtos accidentais em relação às determinações essenciais de cada gênero²²⁹. Hegel se encontra molesto na filosofia da natureza e se sente, assim mesmo, impotente para justificar e resolver na pura racionalidade todo o accidental da individualidade contingente segundo seu esquema idealista: “o que é real é efetivo e o que é

²²⁶ - Ibid, p. 29, § 248.

²²⁷ - Ibid, p. 30-31, § 248, Esclarecimento.

²²⁸ - Ibid, p. 36-37, § 250.

²²⁹ - Ibid, p. 37, § 250, Esclarecimento.

efetivo é racional” e, portanto, necessário²³⁰. Assim, a natureza é antítese ou momento negativo, que tende a se resolver no espírito.

Mas, também, para muitos se torna obstruso e inexplicável no sistema de Hegel a passagem do último texto da Lógica²³¹, que assinala a transição da Idéia “*em si e para si*” para a Idéia em seu “*ser-outro*”, pois para o leitor desatento parece insinuar uma sorte de livre *produção emanativa*, como se o *Logos* sacasse de si a existência das coisas. Alguns querem interpretar este e outros textos de suas obras que falam do mundo como *criação* de Deus em sentido teísta. Mas esta interpretação não tem base alguma e é incompatível com todo o seu sistema. Hegel apresenta às vezes por concessão ao ambiente cristão, sua concepção de Absoluto na linguagem religiosa sob a figura de um Deus transcendente. Mas na linguagem filosófica não tem sentido, senão como analogia ou mesmo símbolo. O Absoluto é a infinita totalidade, o universo, não podendo existir antes de sua criação; é o infinito existindo em e através do finito, a vida universal que se manifesta nas vidas particulares e que chega à consciência no espírito humano. Assim, o espírito universal seria como o espírito do universo tal e como se explicita na consciência humana.

Assim, mesmo, a noção de *processo criador* não tem sentido em Hegel como derivação ontológica mediante causalidade eficiente, que tem sido reduzida antes à dialética triádica. O processo criador é a simples atualização do Absoluto em seu dinamismo dialético, em virtude da qual a vida imanente do *Logos* ou *Razão* se expressa e se exterioriza na natureza, a qual com sua dispersão em infinitas formas individuais, somente tem *realidade aparente* e secundária com respeito a dita vida em si do espírito, como uma *decadência* ou *queda* (*Abfall*) da idéia a um nível inferior. Nesse sentido, Hegel recorda a teoria

²³⁰ - Ibid, p. 29 ss, § 248, Esclarecimento: “O mais alto para onde a natureza impulsiona em seu ser-ai é a vida; mas esta está entregue somente como idéia natural à sem-razão [ao irracional] de exterioridade e a vitalidade individual, em cada momento da sua existência está embaraçada com uma outra singularidade; ao contrário em cada exteriorização espiritual está contido o momento de livre relação universal consigo mesmo”. Por outra parte, a vida radical está na natureza inteira, logo em seguida acrescenta: “A natureza é em si um todo vivo” (Ibid, p. 38, § 251), como manifestação do princípio imanente que é a idéia.

²³¹ - Cf. HEGEL, G. W. Friedrich. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compendio: 1930, volume I: A Ciência da Lógica, Tradução: Paulo Menezes, com a colaboração de José Machado, Edições Loyola, São Paulo, 1995, p. 370 -371, § 244.

de evolução transformista das espécies, que já em seu tempo era conhecida, onde para ela somente possui desdém e em seu sentido naturalista a rechaça. O princípio interno da natureza que engendra estes diferentes graus é o conceito (*Begriff*) e seu movimento dialético. É preciso que o pensamento dialético rechace essas pretendidas transformações da natureza, segundo as quais as plantas e os animais provêm da água; os organismos superiores, de uma classe inferior, etc. estas explicações vagas e obscuras não tem outro fundamento que a experiência sensível²³². Assim, na sua filosofia somente tem valor a evolução da idéia, que exterioriza o rigoroso desdobrar de seus momentos dialéticos nas formas da natureza. As metamorfoses que se operam no indivíduo não são senão a realização da exteriorização desta metamorfose ideal. O conceito produz por sua vez todas as determinações particulares de uma maneira geral²³³. Mas Hegel repugna essa idéia da *evolução ascendente*, segundo a qual, as espécies inferiores através de metamorfoses ou transformações, produziriam as espécies superiores no transcorrer de um lapso temporal. Esta sucessão cronológica das formas imperfeitas até as mais perfeitas não possui cabimento em seu sistema, pois o devir dialético é descendente e *emanativo*²³⁴. O *Neoplatonismo* – uma constante do idealismo – é uma tendência latente em seu pensamento.

A divisão da filosofia da natureza, ou seja, da Idéia como natureza se encontra em três seções, denominadas:

I – na determinação do *fora-um-do-outro*, da infinita *singularização*, fora da qual está a unidade da forma, está ai como um *ideal*, só em si essente e portanto só *procurada*, a *matéria* e seu sistema ideal – [a] *mecânica*;

II – na determinação da *particularidade*, de modo que é posta a realidade com determinidade imanente de forma e dom a diferença nela

²³² - Cf. HEGEL, G. W. Friedrich. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compendio: 1930, volume II: A Filosofia da Natureza, Tradução: Paulo Menezes, com a colaboração de José Machado, Edições Loyola, São Paulo, 1995, p. 33, § 249.

²³³ - Ibid, p. 33, § 249, veja esclarecimentos no Adendo, p. 34.

²³⁴ - Ibid, p. 35, § 249, Adendo: “A marcha do mais perfeito para o perfeito é preferível, pois então se tem diante de si o tipo do organismo perfeito; e é esta imagem que deve ser-ai diante da representação para se entenderem as organizações atrofiadas (...)”.

existente, uma relação de reflexão, cujo ser-em-si é a *individualidade* natural – [a] *física*;

III – na determinação da *subjetividade*, na qual as reais diferenças da forma são do mesmo modo reduzidas à unidade *ideal*, que a si mesma [tem] achado e para si é – [a] *orgânica*²³⁵.

2.3.1 - A Mecânica

A mecânica considera os elementos constitutivos da natureza no estado de perfeita abstração ou em exterioridade ainda não individualizada. A análise se desenvolve como em todo o sistema seguindo todos os desdobramentos do ritmo triádico dialético, em que os momentos se sucedem das determinações abstratas às mais concretas.

a) O *espaço* e o *tempo* constituem a exterioridade da matéria. A primeira forma de sua exterioridade é o *espaço*, que é a exterioridade em sua forma universal e abstrata, que consiste na justaposição exterior das partes, que é inteiramente abstrata e não contém nenhuma diferença²³⁶. Forma, portanto, o *contínuo* e se constitui por três dimensões, mas totalmente indeterminadas²³⁷. Assim, Hegel rechaça a pretensão de Kant de que o espaço e o tempo sejam simples formas da intuição sensível. Pertencem sem dúvida à natureza, a qual não começa pela *qualidade*, senão pela *quantidade* e o espaço é a *quantidade pura*²³⁸. A forma mais importante da exterioridade natural é o *tempo*, sendo em sua essência uma *força negativa*. Em certo sentido, o espaço é uma

²³⁵ - Ibid, p. 39, § 252 & Cf. HEGEL, G. w. Friedrich. Propedêutica Filosófica, Tradução: Artur Mourão, Textos Filosóficos, Edições 70, Lisboa – Portugal, 1995, p. 45, § 99. Na primeira edição e no esboço do sistema apresentado na *Propedêutica Filosófica*, a divisão era distinta, pois colocou primeiramente a *matemática*.

²³⁶ - Cf. HEGEL, G. W. Friedrich. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compendio: 1930, volume II: A Filosofia da Natureza, Tradução: Paulo Menezes, com a colaboração de José Machado, Edições Loyola, São Paulo, 1995, p. 47, § 254.

²³⁷ - Ibid, p. 49-50, § 255: “O espaço, como o que é em si conceito, tem em si geral as diferenças deste [na verdade], a) tem-nas imediatamente em sua [dele] indiferença, como as três *dimensões* meramente *diversas*, totalmente indeterminadas”.

²³⁸ - Ibid, p. 47-48, § 254, Esclarecimentos: “Relembro apenas as determinações de Kant que ele [o espaço], como o tempo, seja uma *forma da intuição sensível*. Aliás tornou-se habitual pôr como fundamento que o espaço deve ser considerado somente como algo subjetivo na representação, se se prescinde do que no conceito kantiano pertence ao idealismo subjetivo e suas determinações, resta e permanece a correta determinação de que o espaço é uma mera forma, isto é, uma *abstração*, e na verdade a da imediata *exterioridade*”.

negatividade, enquanto localiza as coisas e as limita, restringindo sua liberdade. Mas a verdadeira negação é o tempo: “é o ser que enquanto é, não é, e enquanto não é, é: sendo o vir-a-ser intuído”²³⁹. O que significa que, de um lado, o tempo se identifica com o vir-a-ser lógico; mas, de outro lado, difere, enquanto é um vir-a-ser exterior, que não conserva o que supera. “O *Kronos* que tudo pare, e que seus partos destrói [devora]²⁴⁰”. Em suas dimensões de presente, futuro e passado, o presente é a conciliação da antítese, o momento que forma a passagem do ser ao nada e do nada ao ser²⁴¹.

b) A *mecânica finita* considera, primeiramente, o *lugar e o movimento*, em que se atuam o espaço e o tempo e o devir como identidade existente do lugar e o movimento é a matéria²⁴². Hegel estuda as propriedades da matéria e a considera em seus momentos sucessivos da *inércia*, constituída pelos pesos dos corpos (em que julgam as forças contrárias de atração e repulsão) e no movimento, que dá lugar ao *choque a queda*²⁴³, suas análises refletem bem os dados da física mecânica de seu tempo, assim, com a *queda dos corpos*, que é definida como o *movimento relativamente livre*, se dá a passagem ao terceiro momento da *mecânica absoluta*.

c) A *mecânica absoluta* alcança o verdadeiro e próprio conceito de matéria, como a *corporalidade universal*, que eleva até a idéia e a unidade da forma o sistema dos corpos²⁴⁴. Estando baseada na *Gravitação Universal*, que é chamado o *movimento absolutamente livre*²⁴⁵. Por isso os corpos em que se realiza, que são somente corpos celestes, movem-se livremente como os antigos

²³⁹ - Ibid, p. 54, § 258, Esclarecimentos.

²⁴⁰ Ibid, p. 55, § 258, Esclarecimentos.

²⁴¹ - Ibid, p. 57, § 259: “As dimensões do tempo, o *presente*, *futuro* e *passado* são o vir-a-ser, como tal, da exterioridade e a sua [do vir-a-ser] dissolução nas diferenças do ser como do passar para nada e do nada como passar para o ser”.

²⁴² - Ibid, p. 66, § 262.

²⁴³ - Ibid, p. 72, § 265 & p. 80, § 267.

²⁴⁴ - Ibid, p. 88, § 269: “A gravitação é o verdadeiro e determinado *conceito* da corporeidade material, que está *realizado* para a *déia*. A corporeidade universal decide-se essencialmente para corpos *particulares* e conclui-se para ser momento da *singularidade* ou subjetividade enquanto ser-ai manifestando-se no *movimento*, que por isso é imediatamente um sistema de *muitos corpos*”.

²⁴⁵ - Ibid, p. 85, § 268.

diziam. A este propósito, Hegel expõe com amplitude e linguagem elogiosa a teoria da Gravitação Universal de Newton e a astronomia planetária de Kepler. Com isso passamos da esfera da mecânica e inicia-se o momento da *física*.

2.3.2 - A Física

A *física* é o estudo da matéria dotada de individualidade, onde a matéria se subtrai à ação da pensatez, ou seja, da massa inerte²⁴⁶; onde se manifesta e determina por sua forma imanente²⁴⁷. Porém não é a forma puramente exterior e quantitativa, senão a matéria qualificada²⁴⁸. Esta filosofia da física passa, por sua vez, por desdobramentos ou momentos dialéticos lógicos.

a) A *física da individualidade universal* que se refere às qualidades físicas livres imediatas e se desenvolve através da ação dos *corpos físicos livres*; são a luz, os corpos da oposição ou da obscuridade, que é a negação da luz, onde se incluem as luas (satélites) e os cometas, e, por fim, o corpo da individualidade, em que a oposição retorna sobre si mesma, e é a *terra* ou o *planeta em geral*²⁴⁹. Daqui esta física passa a se desenvolver nos elementos físicos: o ar, que é a luz rebaixada num estado de passividade, um momento dela²⁵⁰; a *água* e seu oposto, o fogo destruidor que é o tempo materializado²⁵¹; e o quarto, que é de novo a terra como elemento universal. Assim, estes quatro elementos físicos são materiais universais particularizadas seguindo os momentos do conceito e não se confundem com os elementos químicos (menciona o oxigênio, hidrogênio e o nitrogênio), que não se seguem em nenhuma ordem, senão são inteiramente heterogêneos²⁵². A dialética destes elementos é como momentos do conceito que constitui os processos

²⁴⁶ - Ibid, p. 117, § 272.

²⁴⁷ - Ibid, p. 117, § 272.

²⁴⁸ - Ibid, p. 113, § 271.

²⁴⁹ - Ibid, p. 140, § 280: "A oposição, retornada a si, é a terra ou o planeta em geral, o corpo da totalidade em *individual*, no qual a rigidez é *aberta* à separação em diferenças reais e esta dissolução é contida junta por meio do *ponto de unidade si-mesmista [selbstischen]*".

²⁵⁰ - Ibid, p. 143, § 281; p. 144, Adendo.

²⁵¹ - Ibid, p. 149, § 283.

²⁵² - Ibid, p. 145, § 281.

elementares²⁵³, que assumem as formas mais variadas: terremotos, furacões, vulcões, etc. toda uma física e meteorologia fantásticas surgem, assim, com o passar desses processos de elementos como momentos da idéia.

b) a *física da individualidade particular* é a segunda parte, em que se tratam com igual desenvoltura algumas propriedades fundamentais da matéria, mas discutida a seu tempo: o *peso específico*, a *coesão*, o *som* e o *calor*, estes dois unidos no terceiro momento da tríade como relação de realidade e idealidade das partes materiais²⁵⁴, sendo notável no largo tratado sobre o *som*, o exame das relações numéricas a que dão lugar as vibrações e que produzem a harmonia e a dissonância²⁵⁵.

c) A *física da individualidade total* contém, sob o terceiro momento da diferenciação que retorna à unidade ou a uma certa individuação, o estudo das propriedades ativas, físicas e anímicas, dos corpos sob a tríplice série de *magnetismo*, *eletricidade* e *processo químico*²⁵⁶. Sob o estranho princípio configurador do *magnetismo*, Hegel trata das distintas figuras dos corpos, em especial das cristalizadas. Logo, em seguida, descreve o fenômeno da eletricidade, suas tensões e relação com a luz, ou seja, a particularização dos corpos individuais²⁵⁷, que são as qualidades físicas, a refração, as cores, o odor, sabor; a eletricidade representaria a totalidade na individualidade particular²⁵⁸. Finalmente temos o *processo químico*, em que estuda o tema das combinações dos metais, o processo de fogo, o processo da água. Como *processo de totalidade*, assinala a *finitude química* por seu poder de formação de outros corpos neutros particulares pela divisão de outros já existentes e a *dissolução* dos mesmos, que retornam a forma química particular²⁵⁹. O processo químico é para Hegel o mais alto ponto ao que a natureza inorgânica pode chegar. Representa com força a tensão dialética, pois as propriedades particulares são

²⁵³ - Ibid, p. 153, § 286.

²⁵⁴ - Ibid, p. 169, § 292.

²⁵⁵ - Ibid, p. 169, § 301.

²⁵⁶ - Ibid, p. 210, § 309.

²⁵⁷ - Ibid, p. 234, § 316.

²⁵⁸ - Ibid, p. 337, § 333.

²⁵⁹ - Ibid, p. 339, § 334.

anuladas para dar passagem à *forma infinita*, a individualidade pura e incorporeal que é para si. Com ele se realiza a passagem da natureza inorgânica à natureza orgânica, da prosa a poesia da natureza, pois é um processo em que a natureza inorgânica anula e mostra que a forma infinita constitui a única verdade²⁶⁰.

2.3.3 - A Física Orgânica

A *Física Orgânica* compreende o estudo da *vida*, na qual a idéia se eleva à existência, ainda que imediata, e a individualidade se encontra posta como unidade concreta, contendo três partes, onde a vida passa por três momentos de evolução: “(a) como figura, a imagem universal da vida, o organismo *geológico*; b) como subjetividade particular, formal, o organismo *vegetal*; c) como subjetividade concreta, o organismo *animal*”²⁶¹.

a) No *organismo geológico*, temos a primeira divisão realizada por Hegel ao iniciar o estudo da *física orgânica*. A terra é um todo, como um sistema universal da vida²⁶²; é um organismo universal e exterior²⁶³. Assim, segue a concepção tão arraigada na antiguidade, que apresenta a imagem da terra como organismo universal e mãe de todos os organismos. Em Hegel temos um sentido mais próprio, pois sua concepção, como em Schelling, é panvitalista; reiteradamente afirma que a terra inteira é como um organismo vivo e fundamento da vida²⁶⁴. Assim, sua vida é latente e como se estivesse adormecida, não a vida atualizada; pois distingue da vida *subjetiva* dos seres vivos em tanto que sujeitos de uma atividade interna que se mediatiza a si

²⁶⁰ - Ibid, p. 346, § 336.

²⁶¹ - Ibid, p. 351, § 337.

²⁶² - Ibid, p. 352, § 337: “(...) A vitalidade como natural dispersa-se de fato na multiplicidade imediata de viventes, os quais entretanto são neles mesmos organismos subjetivos, e é somente na idéia que eles são *uma* vida, *um* sistema orgânico da mesma [vida]”.

²⁶³ - Ibid, p. 383, § 342.

²⁶⁴ - Ibid, p. 357, § 338: “Assim pressuposta pela vida como seu chão, a terra é posta como não posta, pois o pôr é coberto pela imediatez. O outro [o que resta] é que esta pressuposição se autodissolve”.

mesma. A vida subjetiva começa no organismo vegetal, que se distingue da vida geral da terra²⁶⁵.

Assim, com este motivo, Hegel introduz um extenso estudo geológico sobre a formação da terra, das rochas e os metais, dos mares e continentes e até uma geografia física. A distinção entre velho e novo mundo não é casual ou convencional, senão essencial e racional. O novo mundo apresenta sinais de imaturidade física; somente possui duas partes em vez da divisão completa do velho mundo que se encontra dividida em três partes. Mas neste, a África representa a região do elemento metálico e lunar, e, a Ásia, a região da excentricidade bacante, é o país da geração informe e indeterminada, fazendo com que a Ásia não se governe a si mesma, onde somente a Europa é a região racional e o centro é a Alemanha²⁶⁶.

b) No *organismo vegetal*, Hegel desenvolve um verdadeiro tratado de botânica, segundo a ciência da época através de três momentos: processo de formação e organização das plantas, processo de assimilação ou fisiologia vegetal e processo de gênero, que é sua reprodução, somente faltando a botânica empírica de classificação das plantas, difícil de encaixar em sua dialética tricotômica. Mas a evolução dialética da natureza continua, pois na noção são suprimidas as diferenças da individualidade vegetal para dar passo à vida superior do animal²⁶⁷.

c) No *organismo animal*, Hegel apresenta um tratado de zoologia ainda mais amplo, onde o processo dos três momentos da idéia encarnada na vida animal recebe os nomes de *processo de figura* ou anatomia, *processo de assimilação* ou fisiologia animal e *processo da geração*²⁶⁸. Acrescenta um breve

²⁶⁵ - Ibid, p. 351, § 337: “(...), começa a vitalidade subjetiva, o vivo da natureza *vegetal*, o indivíduo mas – ainda fora-de-si essente – decompondo-se em seus membros que são indivíduos eles mesmos”.

²⁶⁶ - Ibid, p. 366, § 339, Adendo: “(...) a terceira parte, Europa, constitui a consciência, a parte racional da terra, o equilíbrio dos rios, vales e montanhas, cujo centro é a Alemanha. As partes do mundo portanto não são contingentes, nem divididas pela conveniência, mas são diferenças essenciais”.

²⁶⁷ - Ibid, p. , § 349. “(...) a singularidade imediata e o fora-um-do-outro da vida vegetal como suprassumidos (...) fundamenta o trânsito para o verdadeiro organismo, onde a figuração exterior concorda com o conceito, de modo que as partes [são] essencialmente membros e a subjetividade existe como a única penetrante no todo”.

²⁶⁸ - Ibid, p. 454-455, § 352.

estudo sobre a classificação das espécies de animais, que o chama de *zoologia*²⁶⁹. Para Hegel não importa a consciência e a sensibilidade animais, de acordo com a teoria cartesiana do automatismo animal, fazendo somente algumas obscuras alusões ao desejo e a sensibilidade em relação ao instinto reprodutor. Assim, Hegel com o desejo de que não falta nenhum aspecto da realidade e de que nenhuma ciência empírica esteja desincorporada do sistema, Hegel termina sua *Filosofia Da Natureza* com um tratado de medicina, fazendo-se famosas suas páginas sobre a enfermidade e sobre toda a interpretação da morte: a necessidade da morte não reside nas causas individuais, senão na necessidade da passagem do individual ao universal, no processo dialético em que a individualidade atual é absorvida em seu princípio. A enfermidade original do animal, o germe mortal que leva em seu seio é a desproporção que existe entre ele e o universal. A identidade do individual e do universal, a qual se chega pela supressão da oposição formal da individualidade imediata e da universalidade do indivíduo, sendo o que constitui a morte do ser natural²⁷⁰.

Assim, com ele se atua o trânsito ou a passagem da *natureza* ao *espírito*, agora o universal é para o universal, o conceito também para si. O pensamento como universal que existe para si mesmo, é o ser imortal. O ser mortal provém de que a idéia, o universal, não seja adequada a ele. No ser vivente, a natureza se consome; tendo concluído a sua aliança. O fim da natureza é se anular, romper a envoltura de sua existência imediata e sensível, queimar-se como a fênix para renascer rejuvenescida como espírito²⁷¹.

²⁶⁹ - Ibid, p. 518 ss, § 368.

²⁷⁰ - Ibid, p. 553, § 375: “A universalidade, segundo a qual o animal como [algo] singular é uma existência *finita*, mostra-se nele como o poder abstrato na saída do processo, ele-mesmo-abstrato, que acontece dentre dele [animal] (§ 356). Sua inadequação à universalidade é sua *doença originária* e o congênito *gêrmem da morte*. O suprasumir desta inadequação é ele mesmo a execução deste destino. O indivíduo suprasume-a enquanto ele projeta sua singularidade na universalidade, mas com isto, enquanto esta é abstrata e imediata, [o indivíduo] só alcança uma *objetividade abstrata*, onde sua atividade se embotou, ossificou e a vida se tornou o hábito sem processo, de modo que ela assim se mata a si por si mesma”.

²⁷¹ - Ibid, p. 556, § 376, Adendo: “(...) O alvo destas preleções é dar uma imagem da natureza para dominar este Proteu, nesta exterioridade achar só o espelho de nós mesmos, na natureza ver um livre reflexo do espírito – conhecer a Deus, não na meditação do espírito, mas neste seu imediato ser-ai”.

2.4 - O Desenvolvimento da Idéia como Espírito

A *Filosofia do Espírito* é a terceira parte da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, que se dedica a expor o *espírito subjetivo*, o *espírito objetivo* e o *espírito absoluto*, sendo a seção mais nobre do sistema de Hegel. Esta filosofia corresponde ao terceiro momento da evolução do Absoluto, ou da Idéia, que, depois de ter-se estranhado de si ou se exteriorizado na natureza, retorna à sua interioridade, ou seja, à consciência de si mesmo como espírito, iniciando o largo caminho de enriquecimento ou dos desdobramentos lógicos de aumento de níveis de reflexividade através das obras do espírito, até o devir do *Espírito Absoluto*. Porém, ainda, não é neste momento que começa a utilizar este termo.

A noção de espírito está *presente* em Hegel, desde os *escritos da juventude*, percorrendo toda a sua obra. O Eu infinito de Fichte e o Eu Absoluto de Schelling, Hegel dá uma outra interpretação, segundo a necessidade interna que exige o seu "*sistema da ciência*", resultando em uma nova designação de Idéia e/ou de pensamento e, sobretudo, de Espírito, para caracterizar seu modo próprio de idealismo e assinalar tanto a concepção fichteana do sujeito que tudo o cria como a unidade racional na multiplicidade dos indivíduos. Sua origem, como antes dissemos, estava na linguagem cristã de sua primeira formação teológica. De novo e com insistência, alude na Introdução à inspiração cristã deste conceito. Para Hegel, os gregos foram os primeiros a conceberem o ser divino como espírito, mas sua concepção era de um Deus transcendente, separado ou encerrado em si, uma idéia abstrata. Assim, somente o cristianismo com sua representação da *Trindade*, ou seja, de um Deus que é Pai que se estranha de si e encarnado na natureza do Filho, finalmente, retorna a si como Espírito Santo, dá-nos a concepção autêntica do espírito em sua multiforme evolução²⁷². Assim Hegel tomou da teologia cristã o *símbolo* apropriado para sua

²⁷² - Cf. HEGEL, G. W. Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compendio*: 1930, volume III: *A Filosofia do Espírito*, Tradução: Paulo Menezes, com a colaboração de José Machado, Edições Loyola, São Paulo, 1995, Introdução, p. 8, § 377: "Mas foram os gregos que primeiro compreenderam expressamente como espírito o que contrapunham a si mesmos como [sendo] o divino; no entanto tão pouco atingiram, nem na filosofia nem na religião, o conhecimento da infinitude absoluta do espírito. Por isso, a relação do espírito humano com o divino ainda não é, entre os gregos, absolutamente livre. Só o cristianismo, pela doutrina da

nova *ciência do espírito*. Esta ciência já é filosofia, a interpretação laica do espírito humanizado e imanente ao mundo e, por isso, tendo a origem da expressão vinculada à tradição cristã, onde a interpretação do mesmo era humanista e *acristana* – *que adota hábitos e modos de cristão* – de Goethe, Schiller e Hölderlin, cujos poemas estavam cheios de referências ao *Geist*, força latente na natureza²⁷³.

Na *Introdução* se assinalam também às expressões notáveis da nova ciência do espírito, onde o objeto essencial de uma filosofia do espírito não pode ser outro, que *introduzir* ou *reintroduzir* a ciência do espírito ao campo do *conceito*²⁷⁴, ou seja, desenvolver seu desdobramento dialético na realidade, já que o espírito é a idéia concreta que se conhece a si mesma²⁷⁵. O espírito tem como pressuposição a natureza, que nela revela sua verdade e nele desaparece como natureza ou exterioridade e, assim, fazer-se liberdade e subjetividade²⁷⁶. Por isso, a essência do espírito é formalmente a liberdade²⁷⁷ ou a independência pela qual o espírito pode abstrair de qualquer coisa exterior e ainda de sua própria existência, suportar a negação de sua individualidade e se manifestar como espírito em suas particulares determinações, ajudando a universalidade própria do espírito. Esta universalidade é também sua existência, ou seja, uma determinabilidade do seu conteúdo apta para se manifestar na infinitude de

encarnação de Deus e da presença do Espírito Santo na comunidade crente, deu à consciência humana uma relação completamente livre para com o infinito, e desse modo tornou possível o conhecimento conceituante do espírito em sua finitude absoluta”. Ibid, p. 28, § 385, Adendo: “Só pela religião cristã a natureza de Deus, una em sua diferenciação, a totalidade do espírito divino, foi manifestada na forma da unidade. Esse conteúdo, dado segundo o modo da representação, a filosofia deve elevar a forma ao conceito, ou do saber absoluto, o qual – como foi dito – é a suprema manifestação daquele conteúdo”.

²⁷³ - Cf. KAUFMANN, Walter. Hegel, 4ª Edición, Editora Castelhana: Alianza Editorial, Madrid – Espanha, 1985, O cristianismo, Deus e o Geist, p. 265.

²⁷⁴ - Cf. HEGEL, G. W. Friedrich. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compendio: 1930, volume III: A Filosofia do Espírito, Tradução: Paulo Menezes, com a colaboração de José Machado, Edições Loyola, São Paulo, 1995, Introdução, p. 9, § 378, Esclarecimento: “O fim essencial de uma filosofia do espírito só pode ser reintroduzir o conceito no conhecimento do espírito; e, com, isso, reabrir também o sentido daqueles livros aristotélicos”.

²⁷⁵ - Ibid, p. 19, § 381: onde “o espírito faz de si mesmo a idéia efetiva, que se compreende perfeitamente a si mesma, e [o espírito] assim [se faz] espírito absoluto”.

²⁷⁶ - Ibid, p. 20, § 381, Adendo: “É como esse espírito (...) deve ser conhecido, (...) como Idéia efetiva essente em si e para si, (...) na plena concordância de seu conceito e de sua efetividade”.

²⁷⁷ - Ibid, p. 23, § 382.

existências exteriores. Assim, por consequência sua possibilidade é imediatamente sua *realidade infinita e absoluta*²⁷⁸. O espírito hegeliano é o espírito universal, infinito, pois como vimos que a superação da natureza com a morte, significava a ascensão à universalidade do espírito, em que se absorviam as individualidades. Assim, o absoluto é espírito; sendo esta a mais alta distinção do absoluto²⁷⁹, bem entendido, que a mais alta definição do absoluto não é o espírito em geral, senão o espírito que se manifesta completamente em si mesmo, ou seja, o espírito que tem consciência de si, o espírito infinitamente criador, sendo o espírito que se enriqueceu através de todas as determinações reais e retornou *em si e para si*.

Finalmente, este espírito retornou sobre si, depois de ter-se exteriorizado na natureza, quando se elevou à consciência de si no pensamento humano. Assim, a filosofia do espírito é tida como a mais importante dentro do sistema hegeliano, pois o Absoluto infinito somente existe e se manifesta na consciência humana, ou seja, que não há outra substância pensante senão o homem²⁸⁰, onde este não é natureza, mas espírito. Desta forma, a filosofia do espírito de Hegel se desenvolve como um tratado do ser humano como consciência pensante em si e em todas as produções do espírito, não havendo outra realidade além do espírito humano de que trate a filosofia, nele se patenteia à imanência de seu conceito de espírito absoluto, sendo o mesmo espírito do homem, depois universalizado como espírito da humanidade, espírito do povo e espírito imanente do mundo ou *Weltgeist*.

A divisão da *Filosofia do Espírito* se realiza em três grandes seções, que são os três momentos do desenvolvimento do espírito, que se segue:

²⁷⁸ - Ibid, p. 24, § 383.

²⁷⁹ - Ibid, p. 28, § 384, Adendo: “A mais elevada definição do absoluto é que o absoluto não é simplesmente em geral o espírito, mas [sim] o espírito completamente manifesta a si mesmo, o espírito consciente-de-si (...)”.

²⁸⁰ - Ibid, p. 22, § 381, Adendo: “Só o homem se leva, por cima da singularidade da sensação, à universalidade do pensamento, ao saber de si mesmo, ao compreender de sua subjetividade, de seu Eu; em uma palavra, só o homem é espírito pensante, e por isso – e, na verdade, só por isso – é essencialmente diferente da natureza”.

I – “O espírito é na forma da *relação a si mesmo*: no interior dele lhe advém a totalidade *ideal* da idéia. Isto é: o que o seu conceito é, vem-a-ser para ele; para ele, o seu ser é isto: ser junto de si, quer dizer, ser livre. [É o] *espírito*.

II – [O espírito é] na forma da *realidade* como [na forma] de um *mundo* a produzir e produzido por ele, no qual a liberdade é como necessidade presente. [É o] *espírito objetivo*.

III – [O espírito é] na unidade – *essente em si e para si* e produzindo-se eternamente – da objetividade do espírito e de sua idealidade, ou de seu conceito: o espírito em sua verdade absoluta. [É] o *espírito absoluto*²⁸¹.

2.4.1 - O Espírito Subjetivo

A vida do espírito começa como subjetividade, como espírito individual. O espírito que emerge da matéria é imediatamente sujeito, indivíduo humano. Seria inútil dizer que a evolução do espírito subjetivo discorre por três etapas, subdivididas, por sua vez, em outros três momentos triádicos. Os três dão lugar às três grandes partes da doutrina do homem.

A) A *antropologia*, que é o estudo da primeira fase do espírito subjetivo, enquanto está vinculada a individualidade. Neste estado, o espírito imediato é a *alma* ou o espírito natureza, enquanto está unido ao corpo. Assim, na alma é onde a consciência desperta²⁸² e, desde logo, não é somente imaterial, senão que constitui a imaterialidade universal da natureza, sua vida simples e ideal²⁸³. O desenvolvimento da alma se desdobra em três momentos dialéticos.

Como *alma natural*, que é a alma universal ou a alma do mundo, a qual não deve ser considerada como sujeito, porque não é mais a simples substância universal, que não encontra a sua verdadeira realidade, mas que na individualidade, assim se produz como alma particular²⁸⁴. Em tal estado, a alma não possui mais que o ser, uma vida material, na qual o espírito participa da vida

²⁸¹ - Ibid, p. 29, § 385.

²⁸² - Ibid, p. 37, § 387.

²⁸³ - Ibid, p. 42, § 389.

²⁸⁴ - Ibid, p. 49, § 391.

planetária universal, vive com os climas, etc²⁸⁵; constituindo o objeto da primeira parte da antropologia. Hegel esboçou um estilo de antropologia física a estilo moderno: estudo das qualidades naturais, que são as condições ambientais de climas, estações, etc; que dão lugar as diferenças de raças, povos, vários temperamentos, etc²⁸⁶; segue o exame das mudanças naturais dentro dos indivíduos, as diferenças das idades, os sexos e suas mútuas relações, acrescentando também sua interpretação idealista do *sonho* e da *vigília*²⁸⁷. A alma que se encontra despertada é para Hegel a alma *que-sente*. O terceiro momento é uma breve análise das *sensações*, esse tecido obscuro do espírito no estado de individualidade privada de consciência e de entendimento²⁸⁸. Mas que constitui a base da vida consciente superior.

A *alma sensitiva* é a segunda fase antropológica da alma, referindo-se não as sensações, senão aos sentimentos, enquanto dotada de sentimento não é alma puramente natural, senão individualidade interior, que em sua totalidade substancial deve se colocar num estado de independência e liberdade²⁸⁹. Assim, a alma sensitiva ao se interiorizar surge mais diferenciada. Nesse sentido, Hegel não institui aqui um estudo psicológico dos sentimentos humanos, senão divaga unicamente sobre o sentimento de si, da própria individualidade enquanto totalidade sensível ou existência indiferenciada, suas expressões extremas são a *loucura* e o *gênio*; onde aqui temos as célebres discussões sobre os estados anímicos. Ambos apresentam um aspecto comum, enquanto que neles toma o homem uma idéia entre as que o circunda e a assume como dominante entre as outras e na própria vida. Assim, se esta idéia está racionalmente organizada com o resto da vida, tem-se o fenômeno do gênio dominador do homem; mas se é absurda e incoerente surge a loucura, a qual pode comparar-se com um erro que envolve e unifica em torno de si toda a vida de indivíduo. Hegel permite uma

²⁸⁵ - Ibid, p. 50, § 392.

²⁸⁶ - Ibid, p. 62, § 394.

²⁸⁷ - Ibid, p. 71, § 396; p. 81, § 397 & p. 82, § 398.

²⁸⁸ - Ibid, p. 91, § 400: "A sensação é a forma do surdo tecer do espírito em sua individualidade, sem consciência nem entendimento; no qual toda determinidade é ainda imediata, posta [como] não-desenvolvida [tanto] segundo o conteúdo, quanto segundo a oposição de algo objetivo ao sujeito, como pertencente à sua *peculiaridade* natural, *particularíssima*".

²⁸⁹ - Ibid, p. 113, § 403.

descrição das formas de loucura e de seus remédios, incluindo entre os modos suavizados, tanto o apaixonado por motivos elevados: como entrega ao serviço de Deus ou do rei²⁹⁰. A *loucura* se opõe ao *hábito*²⁹¹, como uma forma de sentimento ou de ser também unilateral, enquanto por ela atua automaticamente, sem empenhar sua atividade consciente. Porém, Hegel trata de valorizar a teoria dos hábitos contra seus detratores, mostrando como na realidade os hábitos constituem uma progressiva liberação da alma dos vínculos do corpo, pois por eles a alma se habitua a resistir às perturbações físicas e aos impulsos e instintos para poder prosseguir docilmente seus fins superiores.

A *alma real ou efetiva* representa a terceira fase do desenvolvimento antropológico, que somente obtém uma ligeira descrição, sendo a alma sensitiva enquanto constitui sua vida corporal e, assim, surge o real. A alma existe em sua corporeidade enquanto seu ser anterior se manifesta e expressa na exterioridade através da figura e atitudes corpóreas, dos signos e da linguagem²⁹². Então realmente surge uma *corporalização* dos estados da alma, pois encontra no corpo uma figura aonde sente e se faz sentir livremente enquanto possui uma expressão humana, a expressão dos sentimentos e da fisionomia²⁹³. Por esta livre corporalização, a alma marca o corpo humano com um selo espiritual e é o rosto aonde se concentra a expressão espiritual. Nisso, alma ao se exteriorizar “exclui de si mesmo a totalidade natural de suas determinações, como um objeto, um mundo *externo a ele*, e se lhe refere de modo a ser, nesse mundo, imediatamente refletido sobre si: [é] a *consciência*²⁹⁴”. Desta forma, a alma ou o Eu se intui a si mesmo em seu Outro e é esse *Intuir-se (consciência)*.

B) A *Fenomenologia do Espírito* constitui o estudo do segundo momento dialético dentro do *espírito subjetivo*. Este espírito subjetivo é agora *consciência*, enquanto reflete sobre si mesmo e alcança um nível superior de reflexividade se tornando capaz de pôr-se a si mesmo como objeto, eu ou consciência, ou seja,

²⁹⁰ - Ibid, p. 163-167, § 408.

²⁹¹ - Ibid, p. 168-175, § 410, Adendo.

²⁹² - Ibid, p. 175-176, § 411.

²⁹³ - Ibid, p. 176, § 411.

²⁹⁴ - Ibid, p. 180, § 412, Adendo.

uma nova interiorização ou *regressão sobre si mesmo* do espírito subjetivo, tratando-se de uma breve exposição do tema que se encontra totalmente detalhado e desdobrado em sua obra intitulada *Fenomenologia do Espírito*, porque o espírito não existe enquanto consciência, mas somente como espírito fenomênico²⁹⁵.

Hegel insere, assim, sua *fenomenologia* no sistema, que antes desenvolveu como *propedêutica* ou *introdução* ao mesmo. Mas, para isso, condensou ao máximo sua temática, percorrendo todo o *caminho* descritivo das *figuras da consciência* e a reduziu num esquema triádico de seus graus de aumento de níveis de reflexividade, sendo os graus pelo qual o *espírito fenomênico* se eleva, desde a *consciência sensível* e imediata até a universalidade da consciência, ou seja, ao *saber absoluto*. A *consciência* ultrapassa três níveis de aumento de reflexividade ou de conhecimento acerca do objeto, que são: “*Certeza Sensível*”, “*Percepção*” e “*Força e Entendimento*”. Assim, através desse caminhar da consciência, que *pouco-a-pouco* adquire cada vez mais conhecimento acerca do objeto, ela ultrapassa a cisão existente entre sujeito e objeto, tornando-se *Consciência-de-si*. Assim, a verdade da certeza de si mesmo, onde o objeto da consciência agora é a própria consciência e em lugar da oposição que punha em marcha a dialética da consciência, entre certeza e verdade, temos aqui a verdade da certeza de si mesmo, onde sua primeira parte : “*Independência e dependência da consciência de si*”, desenvolve dois temas: o “*desejo*” e o “*reconhecimento*”, além do texto da “*Dialética do Senhor e do Escravo*”; posteriormente temos: “*Liberdade da consciência de si*”, que trata do “*estoicismo*”, do “*ceticismo*” e da “*consciência infeliz*”, e, assim, através da dialética oposições existentes entre as consciências, chega-se a “*Razão*”, a qual é a síntese da oposição entre *conceito* e *realidade*, realizando a unidade da *consciência do objeto* e a *consciência do eu*; nela o espírito se percebe a si mesmo no conteúdo do objeto e como determinado em si e por

²⁹⁵ - Ibid, p. 182, § 413: “A consciência constitui o grau da reflexão ou da *relação* do espírito: do espírito como *fenomênico*: o Eu é a relação infinita do espírito a si mesmo, mas como *relação subjetiva*, como *certeza de si mesmo*”.

si²⁹⁶. A verdade em si e por si, que realiza a razão é a simples identidade da subjetividade do conceito com sua objetividade e sua universalidade. Assim, ela tem aqui por determinidade 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*²⁹⁷; com isso, entramos na *Psicologia*.

C) A *Psicologia* é concebida por Hegel como o estudo do *espírito* em suas manifestações universais ou atividades mais espirituais do conhecer, como consciência espiritual. O espírito *corporalizado* ou imerso na corporeidade era a *alma* em seus três graus. Agora a *psicologia* considera o espírito liberado de suas funções anímicas da consciência, sendo o espírito como tal, que é a razão na forma pura e infinita; no conhecimento sem limites e num objeto que é idêntico a si mesmo, ou seja, unidade de subjetividade e objetividade²⁹⁸. Não é que este espírito seja distinto da alma sensitiva, nem as faculdades sensíveis distintas das espirituais. Hegel impugna com vigor a concepção comum da psicologia, que distingue a alma de suas potências ou o entendimento da vontade, e esta de suas inclinações e impulsos, como se fossem partes de uma substância material. Assim, são categorias que não pertencem ao ponto de vista do espírito e do pensamento filosófico²⁹⁹. *Dentro de sua filosofia atualista do espírito como atividade em contínuo devir, não tem sentido tais distinções, pois se trata simplesmente de uma classificação de feitos da consciência humana, que, assim, diferencia-se dos graus de libertação do espírito*³⁰⁰. Assim, a psicologia de Hegel é sem alma e sem faculdades; somente do espírito, que inclui como totalidade única todas essas manifestações. Desta forma, o desenvolvimento do espírito se realiza em três momentos³⁰¹, divididos e

²⁹⁶ - Ibid, p. 209, 439: "A consciência-de-si, [que é] assim a certeza de que suas determinações tanto objetivas, determinações das coisas, quanto são seus próprios pensamentos, é a razão; razão que, enquanto é essa identidade, não é somente a *substância* absoluta, mas a *verdade* como saber".

²⁹⁷ - Ibid, p. 209, § 439.

²⁹⁸ - Ibid, p. 210, § 440 & p. 212, § 441.

²⁹⁹ - Ibid, p. 225, § 446 & p. 226, § 447.

³⁰⁰ - Ibid, p. 214, § 442 a p. 225, § 446.

³⁰¹ - Ibid, p. 216, § 443.

subdivididos, por sua vez, outros desdobramentos lógicos triádicos, que são: o *Espírito teórico*, o *Espírito Prático* e, finalmente, o *Espírito Livre*.

I – o *Espírito Teorético* é a aplicação primeira do espírito como atividade racional ou cognoscitiva, o processo pelo qual a razão que é a substância inteira do espírito, desdobra sua atividade pensante³⁰². Este processo se desenvolve em outros três graus ou níveis: a *intuição*³⁰³ ou o conhecer que se refere a um objeto imediatamente individual em unidade imediata, não desenvolvida, do espírito e objeto, tendo os graus de *sensação*, *atenção* e *intuição*. A *representação*, que coloca o objeto em relação com um elemento universal³⁰⁴ e contém, por sua vez, as três formas de *intuição* (*Erinnerung*), *imaginação* e *memória*, a qual, juntamente com a imaginação, Hegel liga sua análise da formação da linguagem³⁰⁵. Enfim, culmina o espírito teórico no *pensamento*, último grau de desenvolvimento da inteligência como conhecimento do universal que envolve seu contrário, o ser em sua unidade e cujos subgraus são as categorias ou determinações universais: o *entendimento*, o *juízo* e a *razão*³⁰⁶.

II - O *Espírito Prático* que é o segundo momento da atividade psicológica do espírito que se determina na ordem do prático, ou como *vontade*. O pensamento ou a inteligência se reproduzindo a si e retornando em si mesmo, chega a ser vontade e permanece como substância da mesma, de tal modo que não poderia haver vontade sem pensamento, se bem que a consciência natural separa o pensamento e a vontade³⁰⁷. Mas para chegar a ser *vontade* verdadeiramente *livre*, ultrapassa ou percorre três graus de aumento de nível de reflexividade dialéticos. Primeiro aparece como *sentimento prático*, manifestando-se através de três formas de sentimento: o *agradável* e o *desagradável*; o *contentamento*, *alegria*, *esperança*, *medo*, *angústia*, *dor* etc; a *vergonha* e o *remorso*. Segundo como *tendência*³⁰⁸ manifestando-se na

³⁰² - Ibid, p. 219, § 445.

³⁰³ - Ibid, p. 224, § 445, Adendo; combinado com o § 446, p 224.

³⁰⁴ - Ibid, p. 234, § 451.

³⁰⁵ - Ibid, p. 246, § 458 – p. 258, § 464.

³⁰⁶ - Ibid, p. 224, 445, Adendo; combinado com o § 465, p. 258-259.

³⁰⁷ - Ibid, p. 262, § 468, Adendo.

³⁰⁸ - Ibid, p. 264, § 469, combinado com a p. 269, § 473.

particularidade dos *desejos, paixões e inclinações*, para elevar-se, finalmente, à *felicidade*³⁰⁹ que é a representação de uma satisfação geral engendrada pelo pensamento reflexivo.

III – O *Espírito Livre* é o momento culminante da espiritualidade subjetiva. Assim, através da felicidade, o espírito chega a esta suprema formulação da *liberdade*. A vontade realmente livre é a unidade do espírito teórico e do espírito prático, o querer racional que chega a determinação universal, independentemente das condições limitadoras do indivíduo, realidade da determinação de si mesma, onde o conceito e o objeto são idênticos³¹⁰. Hegel termina esta parte, entoando um hino ao cristianismo, pelo qual penetrou a idéia da liberdade do mundo e atribuindo à liberdade humana um valor infinito.

2.4.2 - O Espírito Objetivo

Com o aparecer da liberdade, ainda que em sua forma mais abstrata, enquanto simples vontade, o espírito entra no mundo concreto das manifestações objetivas, ou seja, nas criações da atividade racional livre, que são as instituições sociais e jurídicas, passando a ser "*Espírito Objetivo*". O espírito objetivo é a esfera da liberdade e suas realizações livres, e a vontade livre se realiza em obras que vinculam a *individualidade* e a *universalidade*, o indivíduo e a sociedade. O indivíduo livre se constitui na relação com um mundo objetivo exterior, que se encontra diante de si e que se desdobra na esfera antropológica das necessidades particulares, nas coisas exteriores da natureza e nas relações entre as vontades individuais³¹¹. Assim, tal é a importância, momento e grandeza do espírito objetivo, da vontade livre, que na relação com

³⁰⁹ - Ibid, p. 264, § 469, combinado com a p. 273, § 479.

³¹⁰ - Ibid, p. 274-276, § 480-482: "(...) a idéia da *liberdade*, (...) veio ao mundo pelo cristianismo, segundo o qual tem um valor *infinito* o indivíduo como tal, enquanto objeto e alvo do amor de Deus [e] destinado a ter com Deus enquanto espírito sua relação absoluta, habitar esse espírito nele; isto é, que o homem é *em-si* destinado à suprema liberdade". Desta forma, "(...) o cristianismo fez [que fosse] sua efetividade, por exemplo, não serem escravos: quando se fazia deles escravos, quando a decisão sobre uma propriedade era entregue ao bel-prazer, não às leis e tribunais, os cristãos achavam lesada a substância de ser ser-ai. (...). Porém essa liberdade, que tem o conteúdo e a meta da liberdade, ela mesma é antes de tudo conceito, princípio do espírito e do coração, e se destina a desenvolver-se em objetividade, em efetividade jurídica, ética e religiosa, como também científica".

³¹¹ - Ibid, p. 280, § 483.

as demais vontades também livres, se efetiva na vida social como liberdade. Assim, o espírito objetivo; o direito em sentido amplo, é o reino da liberdade efetivada. O caminho que percorre a vontade livre rumo a sua efetivação como liberdade é explicitado por Hegel em sua obra *Lineamentos da Filosofia do Direito*.

O Direito em Hegel compreende o sistema jurídico, o sistema da moralidade e o sistema da eticidade. Para ele a esfera do direito é o âmbito inteiro da liberdade³¹². Direito em Hegel não se limita ao direito jurídico, mas abarca todas as determinações da liberdade³¹³. Neste sentido, a atividade livre do sujeito inclui e engendra não somente os *direitos*, senão também os *deveres* e *costumes*, a moral e o jurídico, já que o direito e o dever são opostos que tem uma mesma raiz dialética.

A divisão do *direito* se efetua, segundo o desdobramento dialético da vontade, em três níveis que são: a) O *Direito Abstrato*, próprio da vontade imediata ou individual; b) A *Moralidade*, que afeta à vontade, refletida em si desde a existência externa ou da individualidade subjetiva; c) A *Eticidade* como o momento da vontade objetiva, que volta ao mundo externo através da família, da sociedade e do Estado³¹⁴.

a) O *Direito Abstrato* é o direito da vontade livre referido à própria individualidade, que se constitui em sujeito de direito como *pessoa*. No direito, o espírito é pessoa; a personalidade contém, em geral, a capacidade jurídica e constitui o conceito e o fundamento abstrato do direito também abstrato e, portanto, formal. Daqui surge a norma geral jurídica, que Hegel formula parodiando o imperativo categórico: “sê uma pessoa e respeita os outros como

³¹² - Cf. HEGEL, G. W. Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, Tradução: Orlando Vitorino, 3ª Edição, Editora Martins Fontes, São Paulo, 2000, p. 31, § 29: “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”.

³¹³ - Cf. HEGEL, G. W. Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compendio: 1930*, volume III: A Filosofia do Espírito, Tradução: Paulo Menezes, com a colaboração de José Machado, Edições Loyola, São Paulo, 1995, p. 281, § 486: “Essa realidade em geral, como ser-ai da vontade livre, é o *direito* que não há de ser tomado somente como o direito jurídico limitado, mas como abrangendo o ser-ai de *todas* as determinações da liberdade”.

³¹⁴ - Cf. HEGEL, G. W. Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compendio: 1930*, volume III: A Filosofia do Espírito, Tradução: Paulo Menezes, com a colaboração de José Machado, Edições Loyola, São Paulo, 1995, p.282-283, § 487.

pessoa³¹⁵”. Assim, a esfera dos direitos individuais ou privados recebe o nome de *Direito Abstrato e Formal*, pois não recebeu ainda sua plenitude jurídica no Estado. Hegel polemiza contra as várias classificações dos mesmos, sobretudo contra a de Kant e reduz estes direitos privados a três tipos: a *propriedade*, o *contrato* e o *direito contra o não-direito*³¹⁶, o que veremos a seguir:

I – A *Propriedade* é descrita como consubstancial à pessoa, que deve se dar numa esfera externa da sua liberdade no uso das coisas exteriores³¹⁷. A pessoa tem por fim substancial o direito de colocar sua vontade em toda coisa, a qual, por ele, é minha vontade; disso o absoluto direito do homem de apropriação sobre todas às coisas³¹⁸ e assinala os modos de entrar na posse das coisas pela apropriação imediata corporal, a *elaboração* e a *simples designação*, notando também as formas imperfeitas de posse, como o uso e o usufruto, etc. Mas a propriedade livre e plena, como querer pessoal que se torna objetivo, deve ser *propriedade privada*, combatendo de passagem o comunismo de Platão, mas se bem que admite a subordinação das propriedades ao interesse superior do Estado³¹⁹. Assim mesmo, reconhece os direitos *inalienáveis* da pessoa e condena a *escravidão* e a *servidão* como formas de *alienação* da personalidade³²⁰, ou seja, são inalienáveis total ou parcialmente os bens exteriores e, assim, dá-se passagem ao segundo nível do direito, o *contrato*.

II – O *contrato* surge da coexistência de diversos proprietários que se reconhecem como pessoas³²¹. Suas vontades se exteriorizam e entram em relações mútuas, devendo negar-se e limitar-se em muitos aspectos. Como proprietários podem alienar seus bens, renunciar a uma propriedade e aceitar

³¹⁵ - Cf. HEGEL, G. W. Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, Tradução: Orlando Vitorino, 3ª Edição, Editora Martins Fontes, São Paulo, 2000, p. 14, § 6, Nota; & p. 31, § 29, Nota.

³¹⁵ - Ibid, p. 40, § 36.

³¹⁶ - Ibid, p. 41, § 40.

³¹⁷ - Ibid, p. 44, § 41.

³¹⁸ - Ibid, p. 46, § 44.

³¹⁹ - Ibid, p. 47-48, § 46.

³²⁰ - Ibid, p. 63, § 66.

³²¹ - Ibid, p. 69-70, § 71.

outra. Esta mútua conciliação ou o livre acordo das vontades sobre a transferência de bens constitui a esfera do contrato. Hegel examina brevemente, desde sua perspectiva filosófica, as várias classificações de contratos, vindo a realização de uma vontade comum e consenso voluntário nas diversas formas de estipulações. Mas pode surgir, no exercício contingente dos direitos, uma vontade particular contrária à vontade geral e inadequada ao direito. Daí surgindo à contrariedade ao direito e a terceira figura do mesmo.

III – O *Direito contra o não-direito*, Hegel chama, assim, a toda lesão do direito ou injustiça, sendo a antítese do direito em si e provém da vontade particular abandonada ao arbítrio e a contingência, que toma como direito próprio uma aparência do mesmo; onde distingue, Hegel, três formas: o *dano involuntário ou simples*, proveniente de um juízo errôneo e que origina as colisões jurídicas; a *impostura* ou a *fraude* e o *crime* ou a *violência e o delito*³²², como o delito é a violação do direito, surge aqui a esfera do direito penal, que é a negação da negação ou anulação dessa violação, ou seja, a restauração da ordem alterada pelo delito. Na medida em que a pena se efetiva, de fato, como vingança e não como restauração do direito, revela-se a impossibilidade de realização da liberdade no âmbito do direito abstrato. Assim, Hegel explicita uma outra instância do direito, a esfera do Direito Subjetivo, ou Moralidade.

b) A *Moralidade* é o segundo momento do espírito objetivo e da vontade livre, que em reflexão sobre si transmuda-se novamente em subjetividade. No direito abstrato a vontade teria por objeto a própria personalidade. A esfera da moralidade é o ponto de vista da vontade enquanto infinita em si e por si, da vontade subjetiva se atuando como ação e que tem a pessoa por sujeito³²³, trata-se do conceito da moralidade pura, em que a vontade se move por própria convicção e consciência do bem, sem que lhe sejam impostas leis externas e prescrições de uma autoridade³²⁴. A manifestação da vontade como subjetiva e

³²² - Ibidem, p. 81-85, § 83-95.

³²³ - Ibid, p. 97, § 105.

³²⁴ - Cf. HEGEL, G. W. Friedrich. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compendio: 1930, volume III: A Filosofia do Espírito, Tradução: Paulo Menezes, com a colaboração de José Machado, Edições Loyola, São Paulo, 1995, p. 290, § 503.

moral é a ação³²⁵. A vontade passa à ação moral através de três momentos: o *propósito*, a *intenção* e o *bem*, com sua negação, que é o mal, sem que apareça clara sua conexão triádica. O *propósito* é o realizar imediato da vontade do agente, que se move tornando os objetos particulares em suas circunstâncias concretas; mediante este conteúdo particular, a ação tem um valor subjetivo, um interesse³²⁶. A *intenção* é a vontade em sua relação universal, é a universalidade da liberdade³²⁷ e o fim a que tem é o *bem estar* ou a *felicidade*, incluindo o bem estar de todos os outros³²⁸, quando a intenção e o bem estar se elevam até a universalidade, o fim absoluto da vontade se identifica com o bem. Este bem é a *idéia*, enquanto unidade do conceito da vontade universal e da particular, a liberdade realizada, a absoluta meta final do mundo³²⁹. Mas este bem universal é, ainda, uma idéia abstrata que não tem validade por si, senão que espera passar à existência por obra da vontade subjetiva³³⁰.

c) A *Eticidade* é definida como a identidade do bem e da vontade subjetiva³³¹, que realiza a verdade do espírito subjetivo e do espírito objetivo, enquanto que a consciência individual das pessoas encontra sua realidade no espírito do povo³³². O indivíduo se libera de si mesmo e se realiza na comunidade, na vida social. Constitui o campo próprio dos *deveres éticos*, os quais representam as determinações objetivas do dever para com os homens; um conjunto de relações necessárias e reais, sendo distintas da subjetividade indeterminada dos deveres morais que não chegam à existência e determinação objetiva do obrar e ficam na pura irrealidade. Assim, os deveres éticos são os obrigatórios, que podem sem dúvida aparecer como uma limitação da liberdade

³²⁵ - Cf. HEGEL, G. W. Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, Tradução: Orlando Vitorino, 3ª Edição, Editora Martins Fontes, São Paulo, 2000, p. 101, § 113.

³²⁶ - Ibidem, p. 107, § 120.

³²⁷ - Ibid, p. 113, § 128.

³²⁸ - Ibid, p. 111, § 125.

³²⁹ - Ibid, p. 114, § 129.

³³⁰ - Ibid, p. 115, § 131.

³³¹ - Cf. Cf. HEGEL, G. W. Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, Tradução: Orlando Vitorino, 3ª Edição, Editora Martins Fontes, São Paulo, 2000, p. 138, § 141, Nota.

³³² - Cf. HEGEL, G. W. Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compendio: 1930*, volume III: *A Filosofia do Espírito*, Tradução: Paulo Menezes, com a colaboração de José Machado, Edições Loyola, São Paulo, 1995, p. 295, § 513-514.

abstrata do indivíduo, mas que são na realidade a *redenção* do indivíduo mesmo a respeito dos seus impulsos naturais³³³. Mediante o *ethos*, o direito alcança sua validade e se liberta do capricho e a consciência particular de cada um, chegando à identidade da vontade universal e individual, do dever e do direito³³⁴. A substância ética é o *espírito real* de uma família e de um povo³³⁵. Hegel não reconhece a plena validade aos deveres da pura moral da consciência subjetiva, senão enquanto plasmados nos deveres éticos da moral social. Assim, a eticidade hegeliana se desenvolve em três grandes níveis de aumento de reflexividade do desdobramento lógicos e dialéticos, sendo a *família*, a *Sociedade Civil* e o *Estado*³³⁶.

I – A *Família* é o primeiro e natural momento do espírito social pelo qual o indivíduo encontra sua existência substancial em seu princípio natural, no gênero³³⁷. A relação dos sexos se eleva à esfera do espírito e se estabelece numa unidade fundada no amor e, desde o ponto de vista do direito, uma pessoa. A família se realiza nos três momentos do matrimônio, a propriedade familiar e a educação dos filhos. *O matrimônio se estabelece pela união dos cônjuges numa só e na mesma pessoa, que é, por sua vez, a relação ética imediata, como também, a vivência natural enquanto comunidade substancial para a realidade da espécie e à sua propagação*³³⁸. O *ethos* do matrimônio consiste nesta unidade, enquanto fim substancial e, portanto, no amor, na fé e na comunhão de toda existência individual³³⁹, constituindo-se pela declaração solene do consentimento ao vínculo ético do matrimônio, se bem que não é uma relação de contrato, o qual se refere à alienação das coisas e anularia a personalidade (*idem*). Assim, Hegel nega que está fundado no direito natural, concepção usual que se apóia num pretendido estado de natureza e de uma

³³³ - Cf. Cf. HEGEL, G. W. Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, Tradução: Orlando Vitorino, 3ª Edição, Editora Martins Fontes, São Paulo, 2000, p. 144, § 149.

³³⁴ *Ibidem*, p. 147-148, § 152-155.

³³⁵ - *Ibid*, p. 148, § 156.

³³⁶ - *Ibid*, p. 149, § 157; combinado com a p. 297, § 517 da *Enciclopédia*, Volume III.

³³⁷ - Cf., HEGEL, *Enciclopédia*, vol. III, p. 297, § 518.

³³⁸ - *Ibidem*, p. 297, § 519; combinado com a p. 150, § 161 dos *Princípios da Filosofia do Direito*.

³³⁹ - Cf. HEGEL, *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 152, § 163.

natureza de direito com falta de conceito da racionalidade e da liberdade³⁴⁰, segundo a refutação antes indicada. Hegel defende que o matrimônio é essencialmente monogamia, como um dos princípios dos quais depende a eticidade da comunidade³⁴¹; mas admite casos de exceção, em que pode ser dissolvido por uma terceira autoridade ética³⁴². Assim, ao terminar esta, unidade a *família*, Hegel realiza breves exposições e análises sobre os bens familiares e a educação dos filhos.

II – A *Sociedade Civil* se constitui pelo conjunto de pessoas (famílias, indivíduos) numa comunidade de origem natural, formando um sistema de dependência universal no qual se funda e asseguram os interesses, o bem estar e o direito de todos³⁴³. Os indivíduos na sociedade civil são os cidadãos ou burgueses, cujos interesses particulares devem estar em conexão mutua, elevando-se pela mediação dela à forma de universalidade³⁴⁴. A sociedade civil é o momento da antítese e por isso leva em si o germe da desagregação ou dissolução em grupos autônomos, como se vê ao largo da história, até que se resolva na universalidade perfeita do Estado³⁴⁵. A substância ética ou unidade social da família se rompe na sociedade civil, que constitui a esfera da particularidade e diferença.

A sociedade civil se desenvolve em três momentos ou aspectos de sua organização, que são: o *sistema das necessidades*, a *administração da justiça* e a *polícia e a corporação*. O *sistema das necessidades* realiza a unidade social, antes de tudo, na forma de organização econômica para o êxito dos fins materiais³⁴⁶. A *administração da justiça*, diz respeito não somente ao sistema judicial, mas a toda *legislação*. O direito abstrato das pessoas privadas se reduz em *leis*, que dão conteúdo determinado, validade universal e *obrigatoriedade* a

³⁴⁰ - Ibid, p. 156-157, § 168, *Nota*.

³⁴¹ - Idem, p. 156, § 167.

³⁴² - Ibid, p. 161, § 176.

³⁴³ - Ibid, p. 166-168, § 181-183.

³⁴⁴ - Ibid, p. 170, § 186.

³⁴⁵ - Ibid, p. 168, § 185.

³⁴⁶ - Ibidem, p. 178-180, § 198-201.

aqueles direitos formais³⁴⁷. As leis constituem o *direito positivo* em geral, cuja origem há de se buscar não num pretendido estado de natureza, mas na vida e nos costumes dos povos, ou seja, em seu espírito nacional³⁴⁸. A aplicação das leis é feita pelos *juízes*³⁴⁹, encarregados da administração da justiça. A *polícia* e as *corporações* se referem ao *ordenamento exterior* de toda a vida pública³⁵⁰, ante o todo das atividades econômicas, a tutela dos direitos, a promoção da educação, da saúde e da moralidade pública e até da religião, a execução de impostos, beneficência e construções públicas, etc., esta polícia do Estado é concebida como poder público³⁵¹, equivalente ao poder executivo estatal. As *corporações* são apresentadas como associações dos distintos grupos profissionais, emergem da particularidade egoísta das classes para orientar a atividade dos indivíduos ao interesse geral³⁵². Constituídas sob a vigilância do poder público³⁵³, representam o substrato imediato sobre que se assenta o Estado e a fase da transição do mesmo. Ao lado da *família*, a corporação constitui a segunda *raiz ética* do Estado, imersa na sociedade civil³⁵⁴.

III – O *Estado* é a culminação do espírito objetivo de Hegel. Assim, o Estado é a substância ética que chega à *consciência de si*³⁵⁵, sendo a realidade da idéia ética, do espírito objetivo, a unidade do universal e do particular, onde a consciência dos indivíduos se eleva ao nível da autoconsciência universal, a identificação da vontade individual com a universal. O Estado é o universal em *si e para si*, unidade substancial e fim absoluto, na qual a liberdade chega ao seu mais alto direito³⁵⁶. Os indivíduos são conscientes de serem membros da totalidade, sem que sua particularidade seja anulada, mas complementada. O

³⁴⁷ - Ibid, p. 191, § 215.

³⁴⁸ - Ibid, p. 186-188, § 211.

³⁴⁹ - Ibid, p. 195-196, § 219.

³⁵⁰ - Ibid, p. 203, § 231; *Enciclopédia*, volume III, p. 305, § 533.

³⁵¹ - Ibid, p. 205, § 237; *Enciclopédia*, volume III, p. 305-306, § 534.

³⁵² - Ibid, p. 212, § 250-251; *Enciclopédia*, volume III, p. 305-306, § 534.

³⁵³ - Ibid, p. 212, § 252.

³⁵⁴ - Ibid, p. 214, 255.

³⁵⁵ - HEGEL, *Enciclopédia*, volume III, p. 306, § 535.

³⁵⁶ - HEGEL, *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 217, § 258.

Estado não é um universal abstrato que se opõe aos seus membros, mas que existe somente em e através deles. Assim, pela participação na vida do Estado, seus elementos são elevados acima de sua singularidade, ou seja, o Estado é contemplado como unidade orgânica; é um universal concreto que existe nos particulares, os quais são distintos e unos. O Estado é a realidade da liberdade concreta³⁵⁷.

O espírito ou idéia real, que se dá nas duas esferas finitas da família e da sociedade civil, retorna sobre si como espírito infinito no Estado. A matéria desta sua infinitude real são os indivíduos como *massas*, agrupados nestas esferas³⁵⁸. Os indivíduos e organismos particulares devem se subordinar a ele como a seu fim imanente, no qual se unificam e do qual dependem. Hegel designa a natureza íntima do Estado como o infinito e o racional *em si e para si*, a universal vontade substancial em que se condensam as vontades individuais, compenetradas nesta universalidade. Hegel reafirma o Estado como portador do *ethos* e da racionalidade real. Todas as manifestações da vida social e organizações públicas estão sobre o domínio do Estado, ao qual respeita, não obstante, a subjetividade religiosa e a doutrina das igrejas. O Estado é a vontade divina enquanto atual, que se desenvolve na forma real como organização de um mundo³⁵⁹.

Hegel resume a doutrina do Estado em três momentos: *O Direito Político Interno* ou a sua constituição; o *Direito Político Externo* em sua relação com outros Estados históricos; a *História Mundial*, como sucessiva encarnação dos Estados históricos da idéia universal do espírito em sua realidade do Estado³⁶⁰.

O Direito Político Interno

O *Direito Político Interno* ou a *Constituição do Estado Político* se explicita através de sua essencial organização e o processo de sua vida orgânica, porque o Estado forma uma unidade orgânica ou um organismo que vive e se desenvolve como unidade da idéia universal na multiplicidade de seus

³⁵⁷ - Ibid, p. 225, § 260.

³⁵⁸ - Ibid, p. 228, § 262.

³⁵⁹ - HEGEL, *Princípio da Filosofia do Direito*, § 258.

³⁶⁰ - *Enciclopédia*, volume III, p. 306, § 536.

membros, sendo três: *Constituição Democrática*, *Constituição Aristocrática* e *Constituição Monárquica*³⁶¹; o *Direito Político Externo* é o resultado de relações entre consciências particulares de Estado independentes, e o seu conteúdo em si e para si tem a forma do dever ser, porque sua realização depende, por sua vez, de vontades soberanas – de outras consciências de Estados – diferentes. Mas Hegel diz que, os Estados nessas relações entre si se comportam como particulares; tendo paixões, interesses, necessidades, etc., elevado a mais alta potência que possa assumir. Mas ao surgir qualquer tipo de conflito entre eles, teremos sua resolução pela força – a guerra –, que reafirma a vontade de independência dos povos, contemplando no fenômeno das guerras a força infinita do *espírito universal*, que rege os espíritos dos povos e remete essas realizações finitas das nações ao terceiro momento do Estado, que é dialética da *História Universal*, onde o *espírito do mundo* enquanto *ilimitado* é ele que exerce sobre esses espíritos o seu direito (que é o direito supremo) na história do mundo³⁶², culminando no *Espírito Absoluto*.

2.4.3 - A Evolução do Espírito Absoluto

O *Espírito Absoluto* constitui a terceira parte e a culminação da *Filosofia do Espírito*. O Espírito Absoluto é o terceiro momento do espírito infinito, que havia retornado sobre si, a sua vida do absoluto, depois de ter percorrido pelas numerosas objetivações como pensamento lógico e de se ter estranhado nas múltiplas incursões da natureza. Assim, em seu viver próprio de espírito, percorreu pelas fases de espírito subjetivado em sua vida psicológica ou humana, sensível e espiritual; de espírito objetivado e realizado na vida moral, social e dos Estados, que retorna, como síntese do subjetivo e do objetivo, como *Espírito Absoluto*³⁶³. Donde, é inútil indagar sobre o sentido preciso destas infinitas saídas e retornos, que só possui valor nos desdobramentos lógicos e dialéticos do sistema de Hegel, onde a base e o fundamento é o Absoluto, o espírito infinito ou a totalidade do ser, sendo a síntese entre subjetividade e

³⁶¹ - Ibid., p. 315, § 544, *Esclarecimento*.

³⁶² - *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, p. 339, § 553, também em *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 306-307.

³⁶³ - Cf. HEGEL, *Enciclopédia*, volume III, p. 339, § 553.

objetividade, o racional e o real, que só pode se atuar ou se realizar nos seres finitos, porque constitui o fundo ou a realidade do mundo em constante devir evolutivo, onde sua vida como espírito é sua manifestação na consciência ou no espírito do homem, pois o pensamento do Absoluto no homem e o pensamento de si do Absoluto são aspectos da mesma realidade, que seu ser consciente se atualiza como existindo concretamente no espírito humano. Daí que Hegel contemple constantemente a este Absoluto como sujeito e objeto, como idéia e realidade, como consciência e natureza, que está como espírito na sua comunidade, como universalidade e indivíduo, que seja bem lembrado – algumas vezes, sendo todo ele conjuntamente, enquanto unidade na totalidade, identidade na diferença³⁶⁴.

Por isso, Hegel, ao chegar nesta fase final do espírito absoluto, não acrescenta mais pontuações ou determinações sobre o estatuto ontológico, pois já esgotou todas, desde a *Fenomenologia* e ao percorrer todo o seu sistema, que somente uma fórmula parece ressaltar como o mais alto grau de conteúdo universal e espiritual, que obtém o Absoluto nesta fase (*Enciclopédia*, volume III, § 554). Assim, em seguida, descreve as realizações nas quais se desenvolve a vida do espírito absoluto, já que estas manifestações nada têm a ver com algo transcendente, senão como simples produções do espírito humano. Mas são atividades do mais alto nível espiritual, em que mais se reflete o infinito e o eterno da Idéia ou do Absoluto. Assim, a divisão dos momentos do espírito absoluto é tripartida nas três esferas em que se desenvolve e se realiza: I – A *Arte*, em que se exterioriza na forma objetiva de intuição ou da forma sensível de beleza; II – A *Religião*, em que se interioriza na forma subjetiva de sentimento ou de representação figurativa; III – A *Filosofia*, em que se manifesta na forma – *subjetiva-objetiva* – de pensamento especulativo.

A – A Filosofia da Arte

I – A *Filosofia da Arte* pertence ao nível supremo da manifestação do espírito, se bem que não é a expressão última e absoluta pela qual se o verdadeiro se revela ao espírito, senão o primeiro momento da finitude pela limitação das formas sensíveis de expressão do absoluto. Hegel desenvolve o

³⁶⁴ - Ibidem, p. 339, § 554.

tema em sua obra *Lições sobre Estética*, onde começa dizendo que a estética tem como objeto o vasto império do belo, pois seu domínio é, principalmente, o do belo na arte. Assim, utilizaremos a expressão de *Filosofia da Arte*, sendo a que melhor convém a esta ciência, pois direciona sua atenção no campo do belo na arte, onde as belas artes apesar de serem criações livres da imaginação, pertencem também à filosofia, enquanto são do domínio do espírito e o pensamento as remete a um exame reflexivo. Ao estudar as obras de arte, o espírito se ocupa de si mesmo, do que procede de si e nele está. Assim, a *Filosofia da Arte* de Hegel se desenvolve em três momentos: I – *A Idéia de Belo na arte ou o Ideal*; II – *O Desdobramento da Idéia em suas formas*; III – *O Sistema das artes particulares*.

I – Hegel apresenta ante toda a análise do belo, sendo o objeto da doutrina estética e define a beleza, como a manifestação sensível da idéia, apresenta-se como a idéia sob um revestimento ou forma sensível. Assim, o belo é a idéia, não a idéia abstrata, anterior à manifestação, irrealizada, senão a idéia concreta ou realizada, inseparável da forma. A idéia é a base, a essência mesma de toda existência. A idéia, numa palavra, é o *todo*, sendo a harmoniosa unidade deste conjunto universal, que se desdobra eternamente na natureza e no mundo moral ou do espírito. Hegel propõe uma noção idealista, conforme o seu sistema, da beleza ontológica, onde beleza e verdade se unem nessa idéia realizada. Mas o belo se distingue em seu aspecto formal do verdadeiro, do objeto pelo seu caráter desinteressado e liberal, dirigido à contemplação pura, não à ação. Na contemplação do belo se exclui o desejo, pois o belo se entrelaça a si mesmo com o bem, mas se distingue por sua ordenação à contemplação pura, onde o bem é o acordo buscado; o belo, a harmonia realizada.

Desta forma, a beleza se apresenta antes na natureza inteira e Hegel a descreve brevemente que enquanto forma primeira do belo e fundamento do belo, ideal de arte. Assim, o belo na natureza é a primeira manifestação da idéia, encontra-se em todos os graus de seres: os minerais, no curso dos astros, sobre todos os seres vivos, pois em todos eles se percebe a beleza como a forma total, enquanto que revela a força que a anima. As linhas fundamentais da beleza da forma são as regularidades, as simetrias e as harmonias, pois sobre

eles repousa a unidade na diversidade orgânica, tanto exterior e visível como interior, da matéria e da forma, uma vez que a beleza dos seres naturais e do mesmo organismo humano é limitada e imperfeita. Daí que o espírito não podendo encontrar na natureza o pleno gozo estético, está forçado a satisfazê-la na região mais elevada, que é a *arte*. Assim, a necessidade do belo na arte brota das imperfeições do real.

O belo realizado pela obra de arte é chamado *Ideal*. Por isso definiu a arte como: a intuição e representação concreta do espírito virtualmente absoluto enquanto *idéia*³⁶⁵, onde não é uma simples manifestação da idéia em forma natural, senão expressão do espiritual, do divino e do infinito da idéia, como a arte também da expressão à idéia numa forma sensível, e para produzir suas obras se serve também de um material exterior, das formas da natureza, imagens e representações. Mas faz do elemento material uma expressão do espírito, que é a forma interna, que se manifesta somente a si mesma. A arte deve trabalhar as formas naturais lhes dando: uma beleza mais elevada que é a *idéia*, como distinta da beleza real, sendo o que se chama *idealizar*, trabalhar no sentido do espírito³⁶⁶. Por isso o princípio da imitação da natureza não expressa de nenhuma maneira a essência da arte. A beleza ideal da arte é para Hegel superior a dos seres da natureza, ainda que estas sejam chamadas *obras de Deus* e os monumentos de arte, *obras do homem*. Mas o divino se manifesta no homem de uma forma mais elevada que na natureza, Deus é espírito, e, por conseqüência, o homem é seu verdadeiro intermediário e instrumento ou órgão. Assim, Hegel prossegue desenvolvendo os temas de determinação do ideal artístico, do artista e suas faculdades, em especial de sua imaginação criadora, do gênio como capacidade geral de produzir verdadeiras obras de arte, da inspiração, estilo, etc., com grande profusão de finas observações estéticas.

II – a segunda parte da *Estética*, constitui o *desenvolver do ideal nas formas particulares da arte*, onde seu conteúdo é a célebre sistematização hegeliana das três formas fundamentais de arte: a *arte simbólica*, a *arte clássica* e a *arte romântica*.

³⁶⁵ - Ibid, p. 341-342, § 557.

³⁶⁶ - Ibid, p. 342-343, § 559-561.

a) A forma *simbólica da arte* se caracteriza pelo desequilíbrio da idéia infinita e sua forma sensível, onde sua idéia busca sua expressão na arte, sem encontrá-la. A idéia trata de apropriar-se da forma; mas se encontra na presença dos fenômenos da natureza como gente a um mundo estranho e se esgota em inúteis esforços por expressar na realidade concepções vagas e mal definidas; ficando a se perder, então falseia as formas do mundo real, que apreende em relações arbitrárias. Este defeito de correspondência e proporção dá lugar ao gênero do *sublime*, que é mais o desmesurado que o verdadeiramente sublime. Assim, esta arte do desmesurado, que aparece primeiro na história como próprio dos povos orientais, sendo como um precursor da arte serve-se para sua expressão do *símbolo*. Trata-se de um objeto sensível, que não deve ser tomado como se oferece, senão em sentido mais extenso, havendo no símbolo dos termos: *o sentido* e *a expressão*. O primeiro é uma concepção do espírito; o segundo é um fenômeno sensível, uma imagem que se dirige aos sentidos. Assim, o símbolo é um *signo*; mas se distingue dos signos da linguagem em que a imagem e a idéia representadas têm uma relação natural. Mas não representa a idéia perfeitamente, senão sob um só aspecto. Daí se segue que o símbolo, tendo vários sentidos, é *equivoco*. O simbólico com seu caráter enigmático e misterioso são próprios da arte oriental, com suas criações extraordinárias, pois em seus monumentos e emblemas simbólicos, os povos do Oriente procuram traduzir suas idéias, logrando somente de maneira equivocada e obscura, pois estas obras de arte oferecem em lugar de beleza e regularidade, um aspecto raro, grandioso e fantástico.

Desta forma, Hegel prossegue expondo, em três capítulos o desenvolvimento histórico da arte simbólica, pois se sabe que sua obra contém, além da Filosofia da Arte, uma Filosofia da História da Arte. Assim, a especulação se exercita, mas em torno do histórico, distinguindo três fases neste desenvolvimento: a arte simbólica, *irreflexiva e inconsciente*, que se dá os persas, na arte da índia e na religião dos egípcios; a *simbólica do sublime*, na poesia indiana, maometana, hebraica e até na mística cristã; a *simbólica reflexiva*, baseada na comparação própria dos enigmas, as alegorias e metáforas orientais.

b) A *Arte Clássica* constitui a segunda forma de arte, que se caracteriza pela unidade e harmonia perfeita da idéia e sua manifestação exterior, pois com ela a arte alcançou sua perfeição, enquanto cumpre o acordo perfeito entre a idéia como unidade espiritual e a forma como realidade sensível corporal, onde toda a hostilidade desapareceu entre os elementos, para dar lugar a uma perfeita harmonia, sendo a arte própria dos gregos. Enquanto que, na arte simbólica, o absoluto é concebido como unidade informe e misteriosa, sendo mais sugerido do que expressado na representação das forças cegas da natureza ou na personificação em divindades grosseiras, na arte clássica o espírito se concebe na forma concreta da individualidade espiritual consciente, que recebe sua encarnação sensível no corpo humano, onde o espírito não aparece sob a forma infinita nesta arte, senão que, enquanto *livre*, escolhe a forma que lhe convém para sua manifestação exterior como espírito, pois no lugar de elementos materiais, quer estabelecer a união da individualidade espiritual com o sensível, ficando claro que esta união íntima do elemento espiritual e do elemento sensível somente pode ser a *forma humana*. Deste modo, o *homem* constitui o centro verdadeiro da beleza clássica. Os deuses são simplesmente seres humanos glorificados e a arte clássica principal é a *escultura*.

Como esta arte clássica representa a livre espiritualidade sob a forma humana corpórea, tem-se dirigido com freqüência a reprovação do *antropomorfismo*, onde Hegel o defende de tal acusação, onde se trata de idealizar a natureza. A tarefa da arte é fazer desaparecer a oposição entre matéria e espírito, cuidar da beleza do corpo, dando-lhe uma forma mais perfeita, animá-lo, espiritualizá-lo. A arte deve levar o espírito à forma sensível para deixá-lo acessível à intuição. Além disso, o cristianismo levou o antropomorfismo muito mais longe. Pois Deus não é somente uma personificação divina sob uma forma humana, mas é, por sua vez, Deus e homem. Hegel declara calorosos elogios ao *ideal grego* da arte clássica, que representa a harmonia inalterável entre o espírito e a forma sensível, a serenidade inalterável dos deuses imortais, que com ele a arte alcançou o ponto inalterável da beleza sob a forma da individualidade plástica, reconhecendo, não

obstante, sua insuficiência e imperfeição. Assim, sua serenidade tem algo de frio e inanimado. A arte clássica não compreendeu a verdadeira essência da natureza divina nem alcançou as profundidades da alma.

Hegel descreve o desenvolvimento histórico da arte em três fases ou capítulos, que são: *A constituição e transformação da arte clássica* com a conservação dos antigos elementos nas novas representações mitológicas; *o ideal de arte clássica*, plasmados em suas divindades; *a destruição* do mesmo, pela ruptura da unidade de conteúdo e forma, dando passagem a forma superior *romântica*.

c – *A Arte Romântica ou cristianismo* representa a terceira forma, em que o espírito não pode deter-se na harmonia do espírito finito e a forma sensível, mas que é preciso ultrapassar para chegar numa espiritualidade infinita, que se eleva por cima do mundo visível. Na arte romântica, a idéia do belo se apreende como espírito absoluto e infinito e rompe de novo a harmonia clássica; pois já não há adequação porque o espírito não pode fechar-se na forma sensível, que por sua vez é limitada e busca sua manifestação no mundo interior da consciência, abandonando o mundo exterior das formas visíveis. A beleza, nesta fase da arte, não é já a beleza corpórea e exteriorizada, mas a beleza espiritual, da interioridade como tal, da atividade infinita em si mesma, pois o que constitui o fundo verdadeiro do pensamento romântico é, portanto, a consciência que espírito possui de sua natureza absoluta e infinda e por ele de sua independência e liberdade. Mas o absoluto, como tal, escaparia a arte e somente seria acessível ao pensamento abstrato se não passasse pelo mundo real, nem se manifestasse no sensível. Mas o homem é a verdadeira manifestação de Deus, no que reside a mais alta expressão da verdade, pois em sua vida interior conserva um valor infinito, onde, por ele, o espírito absoluto se revela nesta arte de maneira sensível sob a forma humana e como o homem se encontra em relação com o mundo inteiro, a representação abarca uma multiplicidade de objetos, pertencentes, por sua vez, a ordem moral e a natureza exterior.

Assim, três são os objetos ou momentos principais que a arte romântica oferece em seu desenvolvimento: *o elemento religioso*, cujo centro forma a vida

de Cristo, sua morte e ressurreição. A idéia dominante nesta fase é que o espírito se põe em hostilidade com a natureza ou existência finita, entrando, mediante este triunfo e liberação, em posse de sua infinitude e sua independência absoluta, sendo típica nesta arte a atividade ante a *morte*, que para a arte clássica era o supremo mal e estava quase excluída em suas representações. A arte cristã representa uma liberação do espírito de sua finitude e do seu desdobramento para entrar em posse de sua vida verdadeira como absoluto. A *atividade humana* é o segundo campo, em que a independência do sujeito passa da esfera religiosa ao mundo profano, onde entra em cena a personalidade do indivíduo, que se manifesta nos sentimentos de horror, bravura, fidelidade, etc. O terceiro momento é o da *independência formal dos caracteres individuais*, onde o romântico desenvolve a vida íntima e profunda da alma, direcionando-se em aventuras da liberdade exterior, cujo princípio é o arbítrio e capricho. A análise *Histórica* se desenvolve em três capítulos ou momentos, onde o primeiro é o ciclo *religioso* com a história da redenção de Cristo, o martírio, a conversão, milagres, etc.; o segundo são os sentimentos da época dos cavaleiros da idade média, tendo temas como: amor e fidelidade conjugal e seus conflitos, etc.; o terceiro a representação das aventuras, da época das novelas, dos romances, do humor, etc.

III – O *sistema das artes* constitui a terceira parte da Estética hegeliana, onde a análise é mais pormenorizada, constituindo-se como uma visão mais crítica e historiográfica que filosófica. Neste extenso tratado das belas artes, Hegel conquistou um merecido reconhecimento como profundo pesquisador do mundo da arte, desdobrando sua fina sensibilidade estética e a extraordinária qualidade de seus juízos críticos. Assim, encontramos-nos ante o *reino da arte*, constituído pelo sistema das artes particulares. O tratado se desenvolve num amplo estudo de cada uma das belas artes: *a escultura, a pintura, a escultura, a música e a poesia*; sendo as determinações necessárias em que o ideal de belo se realiza, onde Hegel uniu sua exposição com as várias aplicações às mesmas três desdobradas na arte.

Assim, a *arquitetura* representa o começo da arte em virtude de sua natureza. Os materiais lhe são ministrados pela matéria propriamente dita,

alienados, em forma da natureza exterior, sob o império da *regularidade e da simetria*, oferecendo sua construção como *um simples reflexo do espírito*. A *arquitetura* corresponde a *forma simbólica* da arte e realiza o princípio desta. Hegel examina as formas da arquitetura simbólica na Índia e Egito, a arquitetura clássica e seus estilos, a construção romana e exalta sobre todo o tipo de arquitetura *dependente* submetida a um fim específico, que não o da liberdade do homem. De igual sorte, a escultura é típica da arte clássica, que representa a individualidade espiritual mediante a representação corporal; mas também se tem dado a *escultura cristã* sob uma nova inspiração e espiritualidade superior. Finalmente, as artes românticas próprias é a pintura, a música e a poesia, onde destas três a poesia é superior e a mais elevada, em razão de sua *espiritualidade*, pois se libera de todo o contato com a matéria e expressa imediatamente o espírito mesmo. Elevando-se, mais ainda, em razão de sua *universalidade*, enquanto que a obra poética reúne em si outras formas de beleza sem a ajuda de elementos exteriores. Assim, a poesia é a arte universal, a arte do espírito que se realiza como livre em si mesmo, do espírito que se move somente no espaço interior e no tempo interior da representação e da sensação. Mas a arte que se expressa mediante a palavra tem um campo imenso, pois todos os objetos do mundo moral e da natureza, os acontecimentos, as histórias, as ações, as situações físicas e morais, entram no domínio da poesia. A ela Hegel dedicou suas mais profusas páginas, estudando numa detalhada análise, a poesia em geral e suas espécies: a épica, a lírica, a dramática, a tragédia e a comédia com suas mútuas relações.

Nesse sentido, a arte não é a manifestação mais elevada da realidade, ou seja, a infinita, em sua realidade mais profunda, o espírito escapa à expressão sensível, por isso, ainda que sendo como uma categoria do espírito, não pode satisfazer como o valor supremo e a manifestação mais alta do Absoluto. Mas durante o desenvolvimento de todo povo, chega um momento em que a arte não é suficiente, onde o espírito está possuído pela necessidade de satisfação em si mesmo, de retirar-se dentro de si, então podemos esperar que a arte está destinada a se elevar. Mas em si mesma cessa de responder a

necessidade mais profunda do espírito, ocorrendo, assim, a transição à esfera da *Filosofia da Religião*.

B – A Filosofia da Religião

II – A *Filosofia da Religião*³⁶⁷ marca o segundo momento do devir do Espírito Absoluto, que dentro do seu sistema apresentado na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Hegel dedicou apenas alguns parágrafos, como parte ou momento integrante da *Filosofia do Espírito*, pois seus pensamentos neste momento de maturidade filosófica não diferem dos escritos teológicos da juventude, somente transparecendo a falta de uma atitude crítica frente ao cristianismo, pois sua posição é conciliadora e pretende passar pelo interprete e até o teólogo oficial da religião cristã em sua polêmica contra os teólogos que combatiam sua filosofia e o acusavam de panteísmo, por isso, a obra se abre numa larga *Introdução* sobre a discussão dos teólogos a propósito das relações entre a religião e a filosofia, referindo-se primeiro aos teólogos racionalistas da ilustração, onde seu Deus transcendente da metafísica abstrata, mas era como que um ser abstrato, uma idealidade vazia. Mas na religião racional, Deus não é um ser vazio, senão o *espírito* e o espírito não apenas puro nome, uma determinação superficial, mas como que um ser cuja natureza se desdobra, concebendo Deus como essencialmente triplo na unidade. Hegel ataca os representantes da teologia racional, que interpretam a Bíblia fora da ortodoxia e que abusam da exegese chegando até a desacreditar das Escrituras, que se poderia concluir que não há conhecimento possível de Deus através da Bíblia, onde teríamos que voltar a filosofia para descobrir a verdade³⁶⁸.

³⁶⁷ - Quanto a Filosofia da Religião, foi publicado postumamente sua obra: *Lições sobre a Filosofia da Religião*, fruto de quatro cursos de lições ocorridos entre 1821 a 1831, sendo preparadas para edição por seu discípulo Marheinecke.

³⁶⁸ - HEGEL, *Enciclopédia*, volume III, p. 346-347, § 564.

Segundo Hegel, religião e filosofia coincidem num só e único objeto, pois o conteúdo da religião é a verdade universal, absoluta. Esta verdade absoluta, a verdade de todas as coisas, é Deus, o qual deve ser representado como um universal absolutamente concreto. Assim, o objeto da religião e da filosofia é o mesmo: Deus, que é o Absoluto, a Idéia, o espírito universal. Neste sentido, Deus é uno e não há senão um só Deus, Deus como ser universal, sem limites, sem finitude, sem particularidade, etc., Deus é a única realidade, e, portanto, a substância absoluta, que seja bem entendido, que não é a substância Spinoziana, onde tínhamos a unidade da realidade absoluta consigo mesma, um momento da determinação de Deus como *espírito*³⁶⁹. Neste contexto do Deus da religião, enquanto identificado com o Espírito absoluto, Hegel estava interessado em se defender contra os teólogos da acusação de panteísmo, pois não cabe tal reprovação ou acusação para sua filosofia, que se elevou ao conceito de Espírito Absoluto não como uma identidade vazia, mas como a vida, o ilimitado, o universal, o uno que possui a realidade verdadeira e engloba os diversos momentos do seu devir, a totalidade das diferenças. Assim, no desdobrar de sua filosofia, Hegel examina ante todo o aspecto fenomênico da consciência religiosa e em seus vários momentos, pois o que se oferece primeiro na esfera fenomenal do espírito religioso são as formas do espírito religioso que pertencem à esfera religiosa e do espírito finito. Assim, estas formas da consciência religiosa é o *sentimento, a intuição e a representação*. Nesse sentido, sendo nomeado que a religião é necessária ao homem, no contingente e é essencial a relação entre Deus e a consciência, a primeira forma de religião é a imediatez desta relação própria do *sentimento*. Hegel coloca-se longe de Schleiermacher, que o sentimento só não basta para constituir a religião, pois o sentimento, ainda da certeza da existência de Deus, não pode justificar esta certeza e transformá-la em verdade objetivamente válida, uma vez que o sentimento é individual, acidental e mutável; não é a forma adequada da revelação de Deus. Um momento superior se encontra na intuição que se tem de Deus na arte, pelo qual é representado Deus objetivamente na forma sensível. Mas a intuição se caracteriza pelo dualismo entre sujeito intuente e o objeto intuído.

³⁶⁹ - Ibidem, p. 346, § 564; , *Enciclopédia*, volume I, p, 39-40, § 1.

A religião exige a unidade da consciência religiosa e do seu objeto e, portanto, a interiorização do objeto espiritualizado e a espiritualização da intuição. Isto se sucede na *representação*, por sua vez a representação será a imagem levada a forma universal, do pensamento, que faz com que a essência do objeto se encontre fixada e colocada adiante do espírito representativo, sendo próprio da mesma apresentar suas determinações como justapostas e reuni-las de uma maneira puramente acidental. Assim, tem-se a representação dos atributos divinos, das relações de Deus e o mundo da criação, da relação entre Deus e a história humana na providência, etc. A exterioridade em que permanecem estas determinações é própria da consciência religiosa comum e contradiz a exigência de unificar as representações religiosas. A contradição se resolve na medida em que a religião se transforma em verdadeiro e próprio saber. A este saber o homem deve se elevar por meio da *fé*, expressão da crença, da convicção sólida e certa. O conteúdo da religião deve ser dado através do abandono da consciência religiosa em seu objeto, isto é, em Deus; este abandono é a *fé*.

Assim, somente quando a fé busca seu esclarecimento e, trata, de se converter em consciente deve intervir a reflexão religiosa para justificá-la. Nesta fase encontram sua função *as provas da existência de Deus*, que Hegel explicou em seu curso de 1829, *Vorlesungen über die Gottesbeweise*. Hegel trata de resgatar estas provas tradicionais da condenação que Kant havia lançado contra e do descrédito a que as haviam relegado os *teólogos* liberais, quem as consideravam como irreligiosas e ímpias, onde professavam que não há conhecimento científico das verdades religiosas, dada sua tendência a substituir a fé fundada na razão por uma fé irreligiosa, baseada num piedoso sentimento. Mas a reação de Hegel em favor das *provas* não significa que as considere como demonstrações racionais, pois Deus é o ser Absoluto e a natureza do ser é demonstrada na lógica ou na metafísica abstrata e ao longo de todo o sistema, por sua vez as provas nascem da necessidade de satisfazer a razão e representam a elevação da mente a Deus, fazendo explícito o movimento imediato da fé.

Na *prova cosmológica*, Hegel observa que seu erro essencial na forma tradicional é que põe o finito como existindo por si, tratando de estabelecer a transição ao infinito como algo distinto do finito. A correção há de realizar-se mostrando que o ser finito não é somente seu ser, mas ser também do infinito, o qual se desdobra mediante as coisas finitas. A transição não se dá na verdadeira filosofia, a qual mostra que a suposta separação entre o finito e o infinito não existe e a crítica de Kant cai por terra. O ponto de partida da *prova teleológica* é a consciência do finalismo interno de nosso corpo e do acordo finalístico entre o mundo orgânico e o inorgânico. Na *prova ontológica* o ponto de partida é o conceito de Deus, como ser absolutamente perfeito e a prova mostra o caminho pelo qual a consciência religiosa se eleva a conceber a unidade entre o finito e o infinito, de Deus o do mundo, do saber divino e do saber humano de Deus, sendo para Hegel a mais profunda e significativa, na realidade, esta prova expressa o princípio mesmo do sistema hegeliano, a resolução do finito no infinito, enquanto que Deus se faz consciente na consciência humana. Assim, o homem conhece a Deus somente enquanto Deus se conhece a si mesmo nos homens, mas é também o saber que possui Deus acerca dos homens e este é o saber que os homens possuem acerca de Deus³⁷⁰.

Hegel dedicou, como sempre, a parte mais extensa de sua exposição às aplicações históricas ao desdobrar a *filosofia da história das religiões*, distinguindo primeiro três momentos ou fases na consciência religiosa abstrata, como paradigma dos três momentos de sua evolução histórica. O primeiro é o da *universalidade*³⁷¹, Deus é concebido como universal indiferenciado, como a infinita e verdadeira realidade; o segundo é o da *particularidade*³⁷², é a concepção de Deus como objeto oposto, que implica a consciência de mim como separado e alienado dele, como pecador; finalmente, o terceiro momento como o da *individualidade*³⁷³, do retorno do particular ao universal, do finito ao infinito, em que separação e alienação são superadas. A este esquema dialético

³⁷⁰ - HEGEL, *Propedêutica Filosófica*, Religião, p. 332-335; p. 338, § 12.

³⁷¹ - HEGEL, *Enciclopédia*, volume III, p. 348, § 567.

³⁷² - *Ibidem*, p. 348, § 568.

³⁷³ - *Ibid*, p. 349, § 569.

corresponde o desenvolvimento histórico das religiões, determinadas em três momentos ou etapas: *religião natural, religião da individualidade espiritual e religião absoluta ou cristã*.

A *Religião Natural*, esta expressão significa que a idéia de Deus aparece como a potência ou substância absoluta da natureza, que ainda não se revelou como espírito³⁷⁴. Este primeiro estágio está subdividido em três fases: o primeiro é o da religião imediata ou mágica; o segundo é o da religião da substância e sob este título, Hegel descreve a religião chinesa, hinduísta e o budismo; em terceiro lugar estão as religiões: Persa, Síria e egípcia, nelas aparecendo algum clarão de espiritualidade. Estas religiões da natureza correspondem a consciência abstrata do universal indiferenciado, em que as coisas finitas são absorvidas, como acidentalidades no ser divino, onde sua concepção, como no hinduísmo, panteísta.

Na *Religião da Individualidade Espiritual*, Deus é concebido como espírito, mas na forma de pessoa ou de pessoas individuais, compreendendo a inevitável tríade de religiões históricas: judaísmo, religiões gregas e romanas³⁷⁵. Os três tipos correspondem ao segundo momento da consciência religiosa, em que o divino é concebido como ser supra-humano ou apartado do homem. O judaísmo, por exemplo, exalta Deus numa sublimidade transcendente ao mundo e ao homem. Mas a terceira forma de religião, de utilidade, apresenta uma degradação do religioso, onde Deus é reduzido quase a um instrumento e o divino se dispersa em inúmeras deidades. A admissão por Roma de todos os deuses em seu panteão, onde reduziu o politeísmo ao absurdo e reclamou a transição a uma forma superior de consciência religiosa, que é o monoteísmo.

Na *Religião Absoluta ou Cristã*, Deus se revela como espírito absoluto e em sua forma infinita, que existe por si e está todo inteiro em sua manifestação. Por isso a religião cristã se chama religião revelada, no sentido de que é a perfeita manifestação de Deus à consciência religiosa, e porque é a verdadeira religião, ou seja, a religião onde o conteúdo é o espírito absoluto, implica

³⁷⁴ - HEGEL, *Propedêutica Filosófica*, Religião, p. 339, § 14-16.

³⁷⁵ - Ibid, p. 340, § 17.

necessariamente que seja revelada por Deus³⁷⁶. Naturalmente é a revelação em sentido hegeliano ou filosófico, que implica a negação de toda revelação sobrenatural, onde esta religião corresponde ao terceiro momento da consciência religiosa, que é a síntese ou unidade dos primeiros momentos. Assim, o Espírito infinito ou Deus é transcendente e, por sua vez, imanente ao homem; o infinito e o finito não são vistos como contrários, mas como unidos. Daqui temos o conteúdo da religião cristã como a unidade do divino e do humano, a conciliação de ambos, a encarnação de Deus em Cristo, Deus feito homem e o homem, sendo concebido como unido com Deus por participação na vida divina através da graça recebida de Cristo³⁷⁷.

Assim o centro do mistério cristão não é Cristo, mas a Trindade, porque o espírito Absoluto é o pensamento e, como tal, distingue de si mesmo e põe o outro fora de si, do qual não fica separado, assim como o pensamento nunca fica separado de seu objeto, mas o realiza como seu. Da mesma forma, Deus ou o Espírito não é a unidade indiferenciada, mas a Trindade de pessoas em sua infinita vida espiritual, onde esta Trindade corresponde aos três momentos da dialética da Idéia ou do Espírito: o *Pai*, sendo o permanecer imutável de Deus, como a idéia em si; o *Filho*, sendo o Deus-homem, a manifestação de Deus fora de si na natureza; o *Espírito*, sendo o retorno do mundo a Deus e sua conciliação com ele. Hegel interpretou o mistério *trinitário*, desde sua filosofia e assimilando sempre os três momentos da vida do Espírito à Trindade, desde sua juventude, por isso se serve do mesmo revestimento mítico da Trindade cristã e fala extensamente da realização do triplo reino de Deus: o reino do Pai é Deus antes da criação do mundo, em sua eterna idéia em si e por si; o reino do Filho é o mundo no espaço e no tempo, a natureza e o homem finito em todo o imenso desdobrar de seu desenvolvimento já descrito. Assim, o ponto central deste mundo está em Cristo como Redentor e homem-Deus; o reino do Espírito é a conciliação cumprida em Cristo, mas que a religião se desenvolve e vive na presença de Deus em sua comunidade.

³⁷⁶ - HEGEL, *Enciclopédia*, volume III, p. 346, § 564.

³⁷⁷ - HEGEL, *Enciclopédia*, volume III, p. 340, § 18.

Mas este reino de Deus se realiza plena e totalmente no mundo, onde a penetração da religião cristã no mundo é a consciência da liberdade, que se realiza no domínio da eticidade e do Estado. A verdadeira conciliação através da qual o divino se realiza no campo da realidade, consiste na vida jurídica e ética do Estado. Na eticidade está a conciliação da religião com a realidade, o mundo presente e completo, não havendo perspectiva para um mundo cristão mais além, ou seja, religião e Estado são inseparáveis, pois no Estado é onde se realiza o *sacrifício*, que é a entrega do homem a Deus, pois o Estado é Deus presente na terra.

Com isso temos a transição da religião para a filosofia, mas que seja bem entendido, que Hegel não irá, com isso, indicar a desapareção da religião, pois a religião e a filosofia possuem o mesmo objeto e conteúdo, que é o Espírito absoluto; ambas nos dão a verdade absoluta, a realidade total, distinguindo-se apenas pela *forma*, pois as duas alcançam o Absoluto, só que por distintos caminhos. A religião implica a manifestação do Absoluto sob a forma de *sentimento* e de *representação* (*Vorstellung*). Esta *Vorstellung* não é pura manifestação sensível, como a arte, mas o pensamento sob um revestimento imaginativo ou mítico. A consciência religiosa difere da estética no que ela *pensa* o Absoluto; mas este pensamento não é puramente conceitual, senão imaginativo, pois a verdade é que o espírito finito é um momento essencial na vida do espírito infinito, a consciência cristã a apreende sob a forma de doutrina da encarnação e de união do homem com Deus em Cristo. O conteúdo da verdade é o mesmo, mas os modos de apreensão e expressão são diferentes, tanto na religião como na filosofia. A religião ao revestir esse conteúdo em tais formas imaginativas ou míticas, não chega ao Absoluto na forma de puro pensamento. Assim este conhecimento mais próprio de Deus corresponde à filosofia, a qual a religião não se opõe, mas dá passagem. Temos no que se segue a *Filosofia*.

C - A Filosofia

III – A *Filosofia* constitui a culminação e a forma perfeita do Espírito absoluto. A filosofia é a unidade da arte e a religião e o conceito de ambas. Na

filosofia o espírito se pensa a si mesmo como idéia e alcança a consciência absoluta, ou seja, a consciência de si ou autoconsciência, que é a razão e o pensamento e, como tal, absoluta infinitude. Nela a idéia se volta à forma lógica de pensamento, concluindo o ciclo do devir; mas retorna sobre si enriquecida com todo o seu devir concreto e, portanto, em toda sua infinitude e necessidade, sendo o retorno em si e a concentração em si do espírito³⁷⁸, como uma só idéia no todo e em cada um dos seus membros, semelhantes ao espírito vivente, no qual por todos os membros se agita uma única vida. Assim, a asserção que a filosofia seja a culminação da vida do espírito é uma constante em Hegel, pois já havia ressaltado na própria *Fenomenologia do Espírito*, que é parte integrante desta pesquisa, em que exalta o *saber absoluto*, tendo a filosofia como culminação de todos os estados da consciência e o retorno do espírito à autoconsciência absoluta, onde nela já se estabelecia a superioridade do saber absoluto sobre a religião. Assim, tal subordinação da religião à filosofia, suscitou as polêmicas posteriores e a cisão entre os seguidores de Hegel, surgindo filósofos que tentaram dar a primazia a arte em vez da filosofia e a religião, mas surgiram, ainda, outros que reclamavam tal lugar à religião. Porém para Hegel o conhecimento é parte essencial da religião cristã, que trata de compreender sua própria fé, onde sua filosofia seria justamente a continuação desta intenção, enquanto que substituíria a forma do puro pensamento à forma de *Vorstellung*, de um pensamento imaginativo e mítico. Assim, a religião absoluta ou cristã é legítima e de perdurar como expressão da absoluta verdade na consciência religiosa. Mas, novamente, Hegel nos assinala a preeminência da filosofia em relação à religião, porque a filosofia pode compreender e justificar a religião, mas, por sua vez, a religião não pode realizar o mesmo em relação à filosofia³⁷⁹, pois o espírito absoluto é pensamento absoluto, que só encontra expressão adequada no saber filosófico, que é seu idealismo absoluto.

³⁷⁸ - Ibidem, p. 351-352, § 572-573.

³⁷⁹ - Ibidem, p. 351 ss., § 573, Esclarecimentos: A filosofia pode reconhecer as suas próprias formas nas categorias do modo religioso de representar e conhecer o seu conteúdo. Mas o contrário não se dá, uma vez que o modo religioso de representar não se aplica a si mesmo a crítica do pensamento e tão pouco se compreende, mas que em sua imediatez excluem os outros modos.

Assim, chegamos ao término do nosso caminhar dentro do sistema filosófico hegeliano, que se encontra na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, aplicando a esta filosofia, que é o terceiro silogismo ou terceiro supremo momento do espírito, a expressão de Aristóteles do pensamento do pensamento, pois ela só conhece o espírito absoluto como pensamento absoluto³⁸⁰.

Capítulo 3 - A Noção Hegeliana de Sistema na Enciclopédia à Guisa Conclusiva

Podemos agora dar conta daquilo que nos propomos como objeto desta dissertação: esclarecer o sentido exato e verdadeiro da noção hegeliana de sistema, conforme explicitada por esse filósofo na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* e mostrar que as principais objeções correntes contra a possibilidade de qualquer discurso sistemático, já pressupõem certa concepção de sistema, que não condiz com a concepção hegeliana. Assim, pensamos que, se mostrarmos que a noção hegeliana de sistema não se enquadra naquela pressuposta por seus críticos, poderá lançar uma nova luz a leitura e compreensão do discurso dialético e sistemático de Hegel. Em seguida, apresentaremos essas objeções, a noção de sistema nelas pressuposta e como parte central desse capítulo e dessa dissertação, onde explicaremos e apontaremos porque ela não pode ser afetada por essas objeções.

3.1 - As Objeções ao Discurso Sistemático de Hegel

Hegel representa o ápice do Idealismo Alemão, uma vez que, representa toda a tradição filosófica e que, após ele, direta ou indiretamente a filosofia se encontra em um diálogo explícito ou implícito com seu pensamento, mesmo que muitas vezes numa tentativa de refutá-lo, devido a compreensão acerca de sua filosofia sistemática, onde as mais consistentes objeções parecem ser o *necessitarismo* e o *determinismo*, presentes, conforme seus objetores, em sua noção de sistema. Todavia, a escolha das críticas a serem investigadas nesta

³⁸⁰ - Ibid, p. 364, § 577.

pesquisa, vê-se delimitada pelo objetivo estabelecido, desde o início, que é a noção de sistema da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* de Hegel. Desta forma, destacaremos aqueles contra-argumentos, que podem ser promissores para a realização de nosso empreendimento específico.

Hegel ao empreender a construção do discurso dialético sistemático de sua filosofia, sofreu inúmeras objeções por parte de seus opositores, pois segundo eles a exposição da filosofia através de um discurso sistemático, pressupõe que as categorias estejam numa relação necessária, que se encadeiam segundo o movimento dialético do seu conteúdo. Assim, as objeções realizadas por seus opositores têm um ponto em comum, que é a denúncia do caráter de fechamento do sistema hegeliano e, conseqüentemente, as problemáticas de tal projeto, quando pensado até o fim. Mas, por outro lado, esta estrutura fechada não daria espaço para a presença de acontecimentos contingentes e, por sua vez, não permitiria a realização plena da liberdade do indivíduo. Daí ser necessitarista e determinista.

O *Devir Dialético da Idéia Absoluta* ou o delineamento do sistema já foi apresentado no capítulo anterior, que, brevemente, dá-se da seguinte forma: na *Lógica* está exposto e fundamentando o princípio do sistema, a *Idéia*; na *Filosofia da Natureza* está representada a *Idéia* enquanto exteriorizada a si mesma, significando a estrutura lógica da *Idéia* não plenamente realizada, permeada com elementos da contingência e do acaso; e na *Filosofia do Espírito* é o momento em que o processo de desenvolvimento da *Idéia* atinge seu ponto supremo, dando-se em três momentos: o *Espírito Subjetivo*, que é o momento da subjetividade propriamente dita; o *Espírito Objetivo*, que é a realização dessa subjetividade na formação do *Direito*, da *Moralidade* e da *Eticidade*; e o *Espírito Absoluto*, que é a plenificação do processo de autoconhecimento do espírito por ele mesmo através da *Arte*, da *Religião* e da *Filosofia*.

Ora, para os objetores de Hegel, a *contingência* está plenamente dissolvida na interioridade do espírito, onde esse ponto equivale ao retorno da *Lógica* e, assim, completando-se o sistema e se configurando sua estrutura circular, daí as ressalvas quanto ao *determinismo* do sistema. Nisso se torna claro, que as críticas envolvem à tematização da *Filosofia da Natureza*, no caso,

o problema da vigência de acontecimentos contingentes no real; e a *Filosofia do Espírito* com relação aos acontecimentos da ação livre do indivíduo.

Uma das objeções ao sistema hegeliano, procede de Nietzsche, onde este saúda de forma admirável Hegel, pela inovação que realizou na lógica, discordando, contudo, ter feito da história uma teologia camuflada e pretender justificar todo o real como o resultado de um processo necessário. Para Nietzsche, Hegel também representou um progresso em relação a Leibniz e Kant, os quais reputavam como filósofos enquanto Kant teve o mérito de pôr em questão a idéia de causalidade, Leibniz parece ter ido ainda mais longe com a afirmação de que a consciência é um simples acidente da representação, onde “(...) *nosso mundo interior é um mundo bem mais rico, mais vasto e mais oculto’ do que aquele que a consciência exprime*”³⁸¹.

Assim, Nietzsche se apropria da noção de *apercepção* de Leibniz, enquanto percepção dotada de consciência e situada na esfera do contingente, a qual compreende como momento inaugural na grande ruptura com os valores da consciência e do sujeito que pretende levar as últimas conseqüências. Contudo para Nietzsche, faltou a Leibniz a atenção à historicidade que apenas com Hegel adquiriu toda a sua importância, que foi “(...) *ao integrar a abertura hegeliana na história que o contributo leibniziano adquiriu o seu verdadeiro alcance metafísico: do hegelianismo, portanto, como historicização da monadologia*”³⁸².

Outra objeção realizada ao sistema hegeliano pelos seus opositores, resulta da compreensão do momento hegeliano na história filosófica da subjetividade como o culminar do individualismo moderno. Mas estes opositores são conscientes do aparente paradoxo, que significa essa tese de que o sistema hegeliano representa a culminância do individualismo moderno. Este paradoxo, antes de mais nada, se evidencia em relação a interpretação de que a realização do projeto sistemático hegeliano implica um primado da totalidade sobre os seus elementos; o indivíduo só é verdadeiro na medida em que realiza o universal e as suas determinações, ou seja, “(...) *os indivíduos só têm valor quando estão conforme o espírito do seu povo, quando são os seus*

³⁸¹ - RENAULT. Alan, p 178.

³⁸² - Ibid., p, 178.

*representantes e entram na posse de um lugar particular na vida do conjunto*³⁸³. Para os opositores do hegelianismo, no entanto, a dimensão supostamente holista do sistema hegeliano, a primazia da totalidade sobre os seus elementos, constitui de fato um dispositivo especulativo através do qual o individualismo pode elevar-se a sua mais perfeita realização, ou seja, a sua culminância. Este dispositivo especulativo utilizado por Hegel, significa uma radicalização e um alargamento da monadologia leibniziana.

Neste sentido, pode-se vislumbrar que há uma relação de continuidade entre Leibniz e Hegel. Isto parece evidente no acatamento hegeliano da idéia de que a razão governa o mundo e que, conseqüentemente, a história universal também se desenvolveu racionalmente; idéia esta que é profundamente uma proclamação leibniziana. Sendo mais preciso, apontam a exposição que Hegel considera que houve historicamente três formulações desta idéia da razão como substância de todo o real: na filosofia antiga, especialmente com Anaxágoras; no pensamento cristão que faz referência à Providência; e, finalmente, quando a partir de Leibniz se permitiu compreender como a história é o desenvolvimento da natureza de Deus num determinado elemento particular, que a idéia de razão acederá, finalmente, a toda sua fecundidade, no que a reflexão será então uma teodicéia.

Esta teodicéia consiste em tornar inteligível a presença do mal face ao poder absoluto da razão, a qual pensada segundo a forma monadológica de Leibniz, significando que a realidade é tal que todo acontecimento, inclusive o mal do qual uma individualidade pode ser responsabilizada, deve ser concebido como um inscrito na formula que define cada mônada e faz da série daquilo que ela produz um elemento da harmonia do melhor dos mundos possíveis. Nesse sentido, Hegel inscreve-se nesta linha de pensamento que apenas aponta seus limites e exige um aprofundamento no sentido de superar a natureza transcendente das categorias leibnizianas e integrar na lógica do conceito as particularidades individuais³⁸⁴.

³⁸³ - Ibidem, p. 186.

³⁸⁴ - Ibidem, p. 189.

Desta forma, concebe-se que a intenção de Hegel, ao fazer a idéia monadológica funcionar no campo da história, é impedir as objeções de natureza panteísta levantadas contra o racionalismo. De fato, Jacobi apropriou-se da própria idéia monadológica de Leibniz e dela extraiu duas armas anti-racionalistas: 1) Se a monadologia afirma o indivíduo como verdadeiro, o conceito que apenas diz o universal só pode ser o falso; 2) Se, ainda segundo a monadologia, somente unida a um corpo a alma tem a representação do universo, então por si só a razão é incapaz de dar um acesso a verdade. Assim, Jacobi teria mostrado que sustentar que a razão governa o real implica uma dupla falha. Por um lado negá-lhe aquilo que ela possui de individuado, por outro lado, negá-lhe enquanto devir. Em suma o racionalismo seria incapaz de pensar a história compreendida por Jacobi como o campo em que as individualidades tecem um devir.

Embora sem demonstrar, vê-se nitidamente a afirmação que o fundamento especulativo através do qual Hegel respondeu as objeções de Jacobi, passava por uma *“recuperação aprofundada da concepção dinâmica da substância que Leibniz forjara como forma autoprodutora do seu conteúdo. Como confirmação desta vinculação de Hegel a Leibniz, cita-se uma proposição do Prefácio da Fenomenologia do Espírito, a saber: (...) Tudo assenta no facto de apreender e de exprimir o verdadeiro não como substância, mas resolutamente como sujeito”, isto é, como ‘substância viva’³⁸⁵”*.

Assim, a historicização hegeliana da monadologia, baseada nesse dinamismo substancial, exprime-se com toda a clareza numa filosofia da história em que as individualidades atuantes serão imanentes no devir. Outrossim, autor afirma ainda, a vinculação da filosofia de Hegel, e de sua filosofia da história em particular, à teoria do artifício da razão, onde cada indivíduo ao perseguir os seus próprios interesses contribui para a racionalidade global do processo histórico, ou seja, ao realizar os seus próprios fins contribui para a realização de um fim último cujo significado lhe escapa.

De acordo com a exposição, pode-se afirmar que o momento hegeliano não deve ser avaliado como tendo um alcance holista, mas pelo contrário deve

³⁸⁵ - Ibidem, p. 191.

ser entendido como um momento na história da subjetividade em que a afirmação da individualidade enquanto tal se encontra ainda mais acentuada que em Leibniz. Mesmo afirmando que em Hegel este indivíduo esteja submetido a uma lógica exterior a si, Renault não vê nenhuma incompatibilidade com o individualismo, pois foi justamente o individualismo que conseguiu engendrar uma estrutura conceptual enquanto artifício de um sujeito coletivo.

Assim, como vemos, vincula-se ao pensamento hegeliano a uma teoria, ou teodicéia, do artifício da razão. De fato explicita que em Hegel este artifício da razão se exprime através de um processo sem sujeito, ou seja, sem a interferência de nenhum sujeito particular no que precisamente se distingue subjetividade de individualidade; a primeira relacionada a noção de autonomia e a segunda a noção de independência. Ora, como concluiu o autor, se os diversos *eus* independentes são incapazes de instituir entre si um projeto comum, esta ordem só poderia resultar de uma lógica imanente (o sistema), isto é, de uma harmonia pré-estabelecida. Justamente nesse sentido, e na medida em que interpreta a filosofia de Hegel a partir de sua vinculação com as correntes de pensamento que se constituem a partir da teoria referida como artifício da razão, onde a determinação fundamental deste processo seria o desaparecimento dos sujeitos finitos, ou seja, que o artifício da razão se exprime através de um processo sem sujeito.

Neste sentido, através do artifício de um sujeito coletivo e da abolição do conflito entre o particular e o universal, Hegel não esboça uma reação holista contra o individualismo moderno, mas promove extraordinariamente o valor da ação individual. Deste modo Hegel teria não só completado, mas radicalizado o alcance individualista da idéia monadológica, na medida em que, “o momento hegeliano, ao mesmo tempo em que destitui o homem do seu papel de *sujeito* da história, leva ao seu auge a integração dos valores da *individualidade* nos valores da racionalidade que são constitutivas da nossa modernidade. Destruição do sujeito, promoção do indivíduo, sem pôr em causa o valor da razão: como não ver no hegelianismo o auge do individualismo *moderno*³⁸⁶?”.

³⁸⁶ - Ibidem, p. 194.

Está evidente, portanto, que a tese central da objeção precedente, é que o hegelianismo, de modo intencional ou não, significa o auge do individualismo moderno. Tese esta que se sustenta fundamentalmente na vinculação da filosofia de Hegel a denominada teoria do artifício da razão. A seguir, cumpra-nos explicitar a noção propriamente hegeliana de sistema, e seu modo próprio de racionalidade, para, finalmente, mostrar que esta nem é atingida pelas objeções precedentes, nem tem validade esta interpretação da filosofia de Hegel como vinculada a esta teoria do artifício da razão. Assim, passemos a *Noção de Sistema na Enciclopédia das Ciências Filosóficas* de Hegel:

3.2 - A Noção de Sistema na Enciclopédia

Mostraremos agora que o pensamento de Hegel não é, de fato, atingido pelas objeções que apresentamos até aqui e nem deve ser associado a uma “teoria do arbítrio da razão”. De fato, considerando-se a dinâmica da história, o esforço hegeliano de expressá-la a partir de um discurso de estrutura sistemática – obviamente, diverso daquele pressuposto nessas objeções e nesta vinculação da racionalidade hegeliana a chamada teoria do arbítrio da razão –, ou seja, o esforço filosófico de “captar o tempo no conceito”, parecerá a primeira vista incompatível, ou então no caso de se definir uma estrutura sistemática adequada ela será sempre limitada. Outrossim, o discurso sistemático organiza-se a partir da definição de suas categorias que se encadeiam, no caso hegeliano, segundo o movimento dialético do seu conteúdo. Ora, definidas as categorias parece inconveniente sua aplicação num discurso sistemático cujo conteúdo é de natureza histórica.

Antes de expormos a interpretação acerca da noção dialético sistemática do discurso filosófico de Hegel, mostrando que as objeções de necessitarismo, de determinismo e de um possível individualismo não procedem, salientamos que não se trata de paixão, orgulho ou vaidade, onde isso deixamos para aqueles que acreditam *que a filosofia se encontre em oposição a um conhecimento sensível* (p. 17). Neste caso, lembramos que para elucidarmos qualquer dúvida quanto a possibilidade daquelas objeções na sistematicidade dialética do discurso hegeliano, o próprio filósofo nos brinda com os devidos

esclarecimentos acerca do seu pensamento, pois a originalidade dessas objeções elencadas em nosso momento contemporâneo, murmuravam pelos corredores das universidades alemãs daquela época, conforme explicita Hegel: “(...) *apareceram muitas críticas ao meu filosofar, as quais na sua maioria mostraram pouca vocação para essa tarefa*” (p. 33).

Vemos que as objeções denunciadas tanto na modernidade como na contemporaneidade, resultam da incompreensão quanto à concepção ou a noção de sistema da filosofia hegeliana e para isso vale lembrar que, *mostraram-se pouco capazes de proferir sabedoria e completamente incapazes de cometer façanhas do conhecimento e da ciência*, uma vez que, *erudição ainda não é sabedoria* (p. 35), pois *permanecem numa tal certeza, [ou seja], na condição: a certeza, porém, é, ela mesma, subjetiva, só produz o fruto subjetivo, formalmente o fruto da segurança, e em seguida o do orgulho, do vilipêndio e da condenação* (p. 36). Claramente Hegel nos mostra que tais ataques é o produto do *Iluminismo do Entendimento, por seu pensar formal, abstrato, carente-de-conteúdo, que se manteve firme em seu formalismo (...) e na liberdade de preencher a liberdade segundo seu bel-prazer e opinião, de modo que o conteúdo mesmo fosse indiferente* (p. 36-37).

Tais questões surgem de um modo geral, em virtude de uma compreensão da lógica na esfera do necessário, ou seja, um discurso lógico estabelecido a partir de regras que estabelecem os nexos necessários entre os elementos das proposições. A história, por outro lado, situa-se na esfera do contingente. Assim, as questões anteriores podem muito bem serem expressas a partir da questão: como é possível um discurso necessário daquilo que é contingente? Partindo desta concepção unívoca de sistema, inspirada no modelo formal, depreende-se corretamente a inconveniência de um discurso sistemático acerca do conteúdo histórico, a não ser a partir da invocação à teoria do arbítrio da razão. Ao explicitarmos a verdadeira acepção hegeliana de sistema e, conseqüentemente, a natureza específica da razão em Hegel, enquanto razão dialética e não formal, teremos mostrado um argumento perfeitamente fundamentado de que Hegel não pode ser associado a teoria do arbítrio da razão e, ao mesmo tempo teremos contestado a tese de que o pensamento hegeliano

é necessitarista, determinista, representando a culminância do individualismo moderno.

Examinando com mais profundidade as objeções que invocam as peculiaridades do que é histórico, em permanente mudança e diferenciação, podemos compreender o fato de que está condicionada a uma concepção unívoca de sistema inspirada no modelo do sistema formal. Um rápido exame nas acepções da noção de sistema correntes na epistemologia contemporânea seria suficiente para mostrar os limites da interpretação da idéia hegeliana de sistema, e por extensão do seu pensamento como um todo, a partir desta concepção unívoca, ou seja, para mostrar que não há apenas uma acepção possível ao termo de sistema³⁸⁷.

Queremos mostrar que à idéia hegeliana de sistema deve ser atribuída uma estrutura analógica, e não formal. De fato, o termo sistema, proveniente do termo grego *sýstema* (συστήμα), significa “estar de pé” e assumiu historicamente diversas acepções. Da acepção metafórica inicial aplicada com significado de “conjunto” ou “reunião” passou a ser empregado, numa acepção definitivamente filosófica, à totalidade do universo ordenado, vindo designar posteriormente aos estóicos o todo do discurso filosófico: Lógica, Física e Ética. Aristóteles deu o primeiro grande passo no caminho que conduziu a uma concepção analógica do discurso sistemático³⁸⁸.

A partir do reconhecimento da pluralidade dos usos da razão, Aristóteles distinguiu os diversos tipos de saber correspondentes a estes diversos usos e, conseqüentemente, as diversas formas do discurso demonstrativo. Os tempos modernos, contrariamente ao ideal sistemático de exprimir a totalidade do real na unidade profunda da razão, assistiram como advento das ciências da natureza e posteriormente das ciências humanas, a uma crescente diferenciação dos usos da razão compreendida como múltiplas formas de racionalidade,

³⁸⁷ - *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, Prefácio a Terceira Edição, 1830, p. 34: “Mas a falta disso tudo é lançada sem pejo contra a filosofia, ou melhor, contra qualquer imagem fantástica e oca que a ignorância sobre a filosofia inventa e mete na cabeça a seu respeito”.

³⁸⁸ - Cf. VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*, São Paulo: Edições Loyola, 2000. p. 11-17.

consagrando a atual plurivocidade do termo sistema que compreende desde os *sistemas formais* – Lógica e Teoria Geral dos Sistemas – até os *sistemas aplicados* aos diversos campos da ciência e da técnica.

Contrariando tudo isso, Hegel ainda no limiar da contemporaneidade e, portanto participando de toda essa efervescência intelectual, reivindicava com toda convicção para o discurso filosófico o predicado da sistematicidade. Contudo é preciso compreender a acepção propriamente hegeliana do termo sistema. Neste sentido é que encontramos na atual Teoria Geral dos Sistemas uma distinção fundamental que nos permite compreender adequadamente a acepção hegeliana: a distinção entre sistema fechado e sistema aberto.

Os sistemas fechados, fundados nos modelos formais de natureza axiomático-dedutivos, admitem apenas inter-relação e interação internas entre os seus elementos ao passo que os sistemas abertos, por analogia e inspirados na observação dos organismos vivos como sistema mantém simultaneamente sua estabilidade e coerência internas e uma interação permanente com o mundo circundante. Além disso, os sistemas abertos apresentam ainda a propriedade de serem sistemas evolutivos, ou seja, se constituem como síntese que continuamente se refaz de identidade e diferença, permanência e mudança ao longo do tempo. Finalmente é preciso lembrar que o termo sistema, enquanto conceito, tem a finalidade fundamental de nos assegurar que a realidade por ele representada, ou seja, o real elevado ao nível do conceito, é racionalmente ordenável e só por isso se oferece a nossa compreensão.

Segundo José Barata-Moura, Hegel ao longo de sua carreira docente *nunca deixou de dar cursos sobre História da Filosofia, iniciando em 1805 – Jena – caminhando até 1831 – Berlim –, que foi o ano em que morreu.* É bastante elucidativa a noção de sistema em Hegel, compreendermos de que modo o filósofo expõe os nexos entre a Filosofia e sua História, explicitado nessas lições de um modo bastante completo e aprofundado, e na Enciclopédia de modo resumido no parágrafo 13. A preocupação de mostrarmos esta temática se dá em consequência da interpretação errônea do seu discurso dialético sistemático, imputando-lhe a objeção de *determinismo*, *necessitarismo* etc., por seus contemporâneos “mantendo-se firmes em seu formalismo e, assim, terem a

pretensão de invocar a liberdade-da-consciência [moral], a *liberdade-de-pensar*, a liberdade de ensinar, e [invocar] mesmo a razão e a ciência”. Hegel entendia que essa liberdade seria a categoria do *direito infinito* do espírito, e a outra condição fundamentalmente *particular da verdade, que se apresenta a liberdade*. Mas em virtude da compreensão formal de sua filosofia, “ficaram apenas nesse formalismo do negativo e na liberdade de preencher a liberdade segundo suas opiniões, de modo que o conteúdo fosse indiferente³⁸⁹”.

Assim, a consciência formal, segundo Hegel, ante a aparência de filosofias tão numerosas não conseguia distinguir o universal do particular, segundo sua *determinação própria*, ou seja, este erro resultaria como se a *História da Filosofia* fosse uma galeria de fatos, cujos nexos relacionais de uns com os outros são exteriores e contingentes, ou seja, não há nenhuma necessidade unindo uns aos outros, uma vez que tomaram o universal como se estivesse contido num sistema formal e o colocaram ao lado de um *particular*, evidenciando que o universal seria entendido como mais um *particular* ao lado de tantos outros particulares. Nisso o que temos são histórias das Filosofias, ou ainda, como afirmam Verges e Huisman, uma história dos filósofos³⁹⁰, que representam os momentos de desenvolvimento do todo como se fossem momentos distintos e independentes, representando com isso uma *história exterior e contingente*, ou seja, tudo o que temos é “uma representação da história dessa filosofia como uma sucessão contingente, e certamente, uma diversidade de princípios e dos seus desenvolvimentos, conseqüentemente, nas respectivas filosofias” (p. 54-55).

Mas se a *Idéia* expressa o *Todo*, o *Absoluto*, e que é a própria *vida*, esta história da filosofia é a sua própria História, da filosofia propriamente dita, sendo uma única “filosofia em diversos graus de desenvolvimento, e de outro lado, que os princípios particulares – cada um dos quais está na base de um sistema – são apenas ramos de um só e do mesmo todo, e que a filosofia no decurso do tempo

³⁸⁹ - *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, Prefácio a Terceira Edição, p. 36-37.

³⁹⁰ - VERGEZ. André e HUISMAN. Denis, *História dos Filósofos Ilustrados pelos Textos*, Tradução por Lélia de Almeida Gonzales, 5ª edição, Editora Freitas Bastos, Rio de Janeiro, 1982.

é o resultado de todas as filosofias precedentes, que por isso conter os princípios de todas, sendo a mais desenvolvida, a mais rica e a mais concreta” (p. 54).

No entanto, faz-se necessário que realizemos as devidas considerações entre Filosofia e sua História, no sentido de afastarmos quaisquer possibilidades, como dizem, de taxar pejorativamente o pensamento de Hegel de *necessitarista*, de *determinista* e de conduzir o homem a um *individualismo*, decorrentes da compreensão errônea do tipo dialético sistemático de sua filosofia, imputando-lhe características de um sistema fechado e formal, ou seja, uma concepção exclusivamente unívoca de sistema, esquecendo muitas vezes que há uma plurivocidade de sistemas.

Assim, na multiplicidade de usos do termo sistema no campo das ciências humanas, por exemplo, parece evidente que o indivíduo e a comunidade humana, por sua complexidade e historicidade, somente no modelo do sistema aberto encontra uma forma privilegiada para a compreensão de sua estrutura e de sua história. A partir desta noção se pode pensar o indivíduo como um complexo sistema aberto, “integrando diversos subsistemas em interação permanente entre si e o mundo circundante³⁹¹”. Daí que para Hegel *um filosofar sem sistema não pode ser algo científico*, uma vez que, *um conteúdo somente possui justificção como momento do todo*. Surge aqui a noção de sistema para Hegel que: *por sistemática não podemos entender uma filosofia que tem um princípio limitado, distinto dos outros; mas, justamente, o contrário, que é princípio da verdadeira filosofia conter em si todos os outros princípios particulares* (p. 55).

Justamente no domínio da práxis humana é que se manifestam mais evidentemente as características de um sistema aberto, na medida em que a práxis tem seus princípios causais na razão e na liberdade, mesmo que submetida aos condicionamentos orgânicos, psíquicos e do mundo circundante físico e social, que estruturam o espaço que é condição de possibilidade de seu

³⁹¹ - Cf. VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2, São Paulo: Edições Loyola, 2000. p. 14.

exercício. Verificamos, portanto, já neste ponto, que em Hegel a razão está associada à noção de liberdade.

Assim, pretendemos ter mostrado que a partir da interpretação propriamente hegeliana de sistema, enquanto sistema aberto – quando explicamos, com o auxílio de Lima Vaz³⁹², que justamente na práxis ética se manifesta à inter-relação dialética entre razão e liberdade e a abertura da consciência moral (no indivíduo) à vida ética³⁹³, no que está assegurada ao mesmo tempo a permanência e a abertura do agir ético e a possibilidade de sua integração na ordem racional de um sistema *aberto* – se apresenta como um equívoco associar a filosofia de Hegel, particularmente a sua filosofia da História, a uma teoria do artifício da razão, pois de fato seria bem mais coerente com o pensamento de Hegel sua associação a uma teoria do artifício da liberdade, pois como vimos a razão se apresenta a Hegel não como necessidade formal, mas como fundamento ou princípio de liberdade.

Já está implícito, ou talvez implicado, acima que de modo algum o individualismo poderia ser apresentado como a culminância do sistema de Hegel, mesmo porque como vimos não se trata de um sistema formal, mas sim dialético. Contudo, parece-nos conveniente escrever algumas linhas mostrando que o indivíduo aparece a Hegel como sendo a determinação mais abstrata do Ser humano. É neste sentido, que Hegel após apontar os méritos da moral em Kant e Fichte, crítica duramente os seus limites, justamente por exprimirem apenas o ponto de vista do indivíduo. Ora, para além da moralidade de Kant e Fichte³⁹⁴, Hegel quer exprimir também, e fundamentalmente, a realidade viva dos costumes e das instituições. Neste sentido, a virtude que teria uma significação nitidamente e unilateralmente individualista, em Hegel reassume,

³⁹² - Idem.

³⁹³ - Nesta afirmação, apoiados na própria estrutura da Filosofia do Direito, queremos mostrar a acepção hegeliana de que somente a partir do indivíduo com plena consciência do dever, portanto do indivíduo enquanto sujeito, e na manifestação desta consciência em ato, quando a substância da consciência individual ultrapassa os limites do indivíduo em direção a coletividade, determinada como comunidade ética é que se verifica no indivíduo a sua abertura à vida ética.

³⁹⁴ - Tema explicitado por Hegel na segunda parte de *Princípios da Filosofia do Direito*, intitulada “Moralidade Subjetiva” (Moralität), que distingue, portanto, de Moralidade objetiva ou Eticidade (Sittlichkeit), que constitui a terceira parte.

sem desconsiderar a emergência do conceito moderno de subjetividade e os predicados de autonomia e autodeterminação a ele associados, a substancialidade presente no pensamento antigo e que encontra o seu conteúdo na própria vida do povo. Assim, podemos afirmar com segurança que Hegel pensa antes de tudo a vida espiritual como vida de um povo, cujo fundamento explicitado em sua Filosofia da História Universal, denuncia a unilateralidade que consiste em afirmar que o sistema hegeliano realiza, ou tenta realizar, ou ainda que é a realização do individualismo emergente no pensamento moderno.

Considerações Finais

A título de considerações finais, vamos retomar os passos principais do percurso que fizemos e explicitar a noção propriamente hegeliana de sistema, onde começamos por mostrar que o período histórico, social, político e econômico, que precedeu Hegel portavam em si todas as determinidades para que o homem não fosse vislumbrado, somente num plano unilateralista, pois quaisquer interferências que o homem realiza numa de suas esferas, tanto causava, como causa e ainda poderá causar danos irreparáveis a efetividade plena não somente de sua vida, mas para o planeta como um todo. Assim, temos hoje a oportunidade de alçar vôo sobre o tempo, embalado nas leituras das obras de potentes filósofos, que nos antecederam com maravilhosos pensamentos: discursivos, lógicos e filosóficos; onde muitos pinçavam apenas parte da realidade, outros intencionavam descobrir e gritar para que todos pudessem ouvir os segredos do cosmos através de um pensamento filosófico, que tinha a pretensão de ser *sistemático*, onde pudesse abraçar a realidade como um todo e, assim, expressar a efetividade da vida; como ocorreu com Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Fichte e Schelling. Porém, essa intenção somente foi alcançada com Hegel.

Contudo, pudemos constatar com esta pesquisa, que Hegel foi o pensador que conseguiu realizar o tão almejado projeto de uma filosofia, que pudesse dar conta da realidade em sua concretude, onde vemos que Hegel seria aquele ponto divisor de águas, que marcaria definitivamente a passagem da modernidade para a contemporaneidade; empreitada que somente foi possível com o esforço de toda uma vida de doação e amor desentesado a procura incansável das causas, que se encontram como que por detrás dos fatos que se manifestam no mundo natural, a verdade. Nesse sentido, vemos na História da Filosofia, que após o aparecimento de Hegel; que teve como meta brindar-nos com um *sistema filosófico-discursivo-dialético*, que procurasse expressar o *Espírito Absoluto* como *Idéia*, aonde o espírito vem a si mesmo, no profundo sentido da palavra, porque seu sentido é o pensar. Assim, a definição do *Absoluto*, de que é a *idéia*, agora é ela mesma *absoluta*, onde todas as

definições anteriores voltam a essa³⁹⁵, onde Hegel expôs o seu sistema em torno da *Idéia* como *princípio*, que acreditava ser o objeto da filosofia³⁹⁶, onde o sistema se encontrava dividido em três momentos triádicos de aumento de níveis de reflexividade, sendo o desenvolvimento da *Idéia* e/ou do *Absoluto*; jamais surgiu outro pensador, que tivesse a intenção e/ou pudesse apresentar a filosofia como *ciência e sistema*³⁹⁷.

Hegel nos apresenta e expõe um *discursivo-filosófico-dialético*, que tem como caráter excepcional a *sistematicidade do real*, ou seja, a sistematicidade real e não uma sistematicidade artificiosa e aparente, como ocorreu com Spinoza, Kant, Fichte e até mesmo em Schelling, pois Hegel recusava o formalismo destes filósofos, sendo este o ponto que diferencia a filosofia hegeliana das demais filosofias; mas que fique bem entendido aqui, que não se trata de uma apologia. Nesse sentido, o sistema hegeliano é verdadeiramente um *sistema* e o *sistema*, porque nele a ordem das razões de *conhecer* e a ordem das razões de *ser* são *idênticos*, como também, que no seu curso se verifica e se constata a afirmação hegeliana de que *pensamento* e *ser* fazem-se um só. Assim, fez e se faz necessário que para compreendermos a *sistematicidade* do *discurso-filosófico-dialético* hegeliano, que estejamos sujeito ao imperativo de apreendê-lo e analisá-lo como ele se oferece, onde temos que nos cingir as próprias palavras do autor e não na possibilidade de se encontrar em outro lugar desconhecido, pois o segredo do discurso hegeliano é aquele que *unifica determinações particulares*, ou seja, sendo *efetivamente o universal delas*, mas um universal que estivesse no exterior das determinações particulares, ou seja, um exterior por sua oposição unilateral ao exterior; um particular por sua diferença abstrata – que o particulariza – com as particularidades.

Vimos, durante esta pesquisa, que muitos ultrapassaram Hegel, mas sem passar por ele, que é mais fácil superá-lo afirmando compreendê-lo melhor que o próprio, do que percorrer todo o sistema, passando pelo titânico trabalho

³⁹⁵ - HEGEL. G. W. Friedrich, *Enciclopédia das ciências Filosóficas em Compêndio*: 1930, Volume I – A Ciência da Lógica, Tradução: Paulo Meneses, com a colaboração de José Machado, Edições Loyola, São Paulo, 1995, p.51, § 11.

³⁹⁶ - Ibidem, p. 44, § 6.

³⁹⁷ - Ibidem, p. 55, § 14 e § 15.

de procurar compreender o que efetivamente ele disse. Assim, na tentativa de analisar e explicar a sistematicidade da filosofia hegeliana, condenaram seu pensamento como: *determinista, individualista, necessitarista, totalitária*, como também, de ser um *sistema fechado*, onde dava possibilidade de não existência à *contingência*; ou seja, a plenitude do *discurso-filosófico-dialético e sistemático* de Hegel, dava ensejo a todas as objeções desse tipo, pois deram a uma determinação formalmente particularizada, devido à imposição da linguagem em ser formal, que na exposição dos *momentos particulares* do desenvolvimento da *Idéia*, tomando-a como fundamento do discurso hegeliano um *conteúdo particular*, ou seja, quiseram compreender e explicar Hegel, submetendo-o ao *entendimento*; que separa, diferencia e distingue; pode ser que, por isso, muitos dizem que Hegel simplesmente se apoderou da escada da historicidade para penetrar no sistema e ao estar de posse do sistema simplesmente a jogou. Essas e outras objeções são realizações daqueles, que não penetraram no âmago do sistema hegeliano, como também, não o percorreram percebendo os momentos um ao lado do outro, que seria um erro.

Assim, primeiramente, na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel tratará de descrever a consciência comum, onde, muito mais que construir tal consciência, o filósofo desaparecerá diante da experiência que apreende, diferentemente dos seus predecessores, onde será a própria consciência ingênua que fará sua experiência e assim fará transformar-se seu objeto e a si mesma, onde a reflexão não será algo acrescentado a ela do exterior como em Kant, nem algo posto nela de um modo mais ou menos artificioso, como em Fichte ou mesmo em Schelling. Mas a reflexão será literalmente uma história dessa consciência, tendo ao final de sua *via crucis*, percorrido o seu caminho de dor e sofrimento até ao saber absoluto. Agora, após ter percorrido o caminho do desenvolvimento de sua própria história *particular e/ou universal* – a *consciência, consciência-de-si, a razão, o espírito e o saber absoluto* –, a consciência natural terá condições de vislumbrar o sistema, como um todo organicamente articulado, da qual se sabe como *parte* e como *momento* do mesmo.

Na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Hegel mostrou através dos níveis de aumento dos desdobramentos lógicos de reflexividade, que se encontram nos encadeamentos dos momentos triádicos do *dever* da *Idéia*, o sistema em sua totalidade concreta, onde sua filosofia seria a auto-apresentação dessa *Idéia*, ou seja, desse *Absoluto*. Assim, esta filosofia somente poderia ser captada por aquele que a reafirma nele, como um todo se autodeterminando, ou seja, o sistema somente pode ser apreendido por uma leitura não *unilateral*, mas também *sistemática*. Vale salientar que, a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, foi à única obra revisada por Hegel duas vezes, dando-lhe três edições, modificando-a cada vez que publicava, num exercício de autocrítica. Porém, frisemos que em virtude da imposição formal da linguagem, temos a estrutura da obra com sua estrita divisão em partes e parágrafos, onde o leitor e/ou ouvinte não deve tomar estas partes como exteriores uma as outras, como se subsistissem por si mesmas em suas diferenças, como se fossem determinações em repouso ou mortas. Mas o leitor e/ou ouvinte deve tomar estas partes como interiores umas nas outras, ou seja, como se fossem momentos orgânicos do *todo*, que nelas se expõe³⁹⁸.

Ao explicitamos a *noção hegeliana de sistema na Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compendio*, se tivermos obtido êxito, certamente teremos contribuído para a compreensão do erro em que os objetores do sistema hegeliano cometeram ao denunciá-lo de *determinista*, *individualista*, *necessitarista*, *totalitarista*, como também, de ter construído um *sistema fechado* e, portanto, negador de toda *contingência*. Desta forma, Hegel, que no limiar da contemporaneidade, reivindicou com toda a convicção para o seu discurso filosófico o predicado de *cientificidade e sistematicidade*, contudo, a acepção hegeliana de *sistema se dá através da compreensão e da necessidade, que a sua filosofia possui de articular e apresentar o todo como um círculo de círculos, onde cada um é um momento necessário, de modo que o sistema de seus elementos próprios constitua a idéia completa, que*

³⁹⁸ - Ibidem, p. 54 e 55, § 13.

*igualmente aparece em cada elemento singular*³⁹⁹; esta apresentação do sistema que inclui a garantia de sua validade ao demonstrando suas afirmações e interligando-as num sistema ou organismo unitário, no qual cada uma delas seja necessária e nenhuma possa ser retirada, podendo vir a pôr em risco essa sistematicidade é a ciência. Assim, onde *o verdadeiro somente existia no que se chamava quer intuição, quer saber imediato do absoluto, religião, ser, então o que se exige para a exposição da filosofia é o contrário da forma do conceito*. Com Hegel, *o espírito não só foi além, mas ultrapassou também isso, onde o espírito agora exige da filosofia não tanto o saber do que ele é, quanto resgatar, por meio dela, aquela substancialidade e densidade do ser que tinha perdido*. Nesse sentido, *não é o conceito, que Hegel quer, mas o êxtase, não é a necessidade fria e metódica da coisa que deve constituir a força que sustém e transmite a riqueza da substância, mas sim o entusiasmo abrasador, ou seja, um sistema que represente a realidade em sua concretude, ou seja, como vida*⁴⁰⁰.

Aqui repousa a diferença que se encontra entre os sistemas fechados e os sistemas abertos, onde os primeiros são fundados nos modelos formais de natureza axiomático-dedutivos, admitindo apenas inter-relação e interação internas entre os seus elementos, onde aqui é que cabe a acusação dos objetores de Hegel: *determinista, necessitarista, individualista, totalitarista etc.*; mas nos segundos, por sua vez, por analogia e inspirados na observação dos organismos vivos como *sistema*, mantém simultaneamente a sua estabilidade e coerência interna e uma interação permanente com o mundo circundante, onde também apresentam a propriedade de serem sistemas evolutivos, constituindo-se como síntese que continuamente se refaz de identidade e diferença, permanência e mudança ao longo do tempo, ou seja, da história, onde *“cada uma das partes da filosofia é um Todo filosófico, um círculo que se fecha sobre si mesmo; mas a idéia filosófica está ali em uma particular determinidade ou elemento. O círculo singular, por ser em si totalidade, rompe também a barreira do seu elemento e funda uma esfera ulterior. Por conseguinte, o todo se*

³⁹⁹ - Ibidem, p. 55-56, §15.

⁴⁰⁰ - *Fenomenologia do Espírito*, p. 24-25, § 6-8.

*apresenta como um círculo de círculos, cada um dos quais é um momento necessário, de modo que o sistema de seus elementos próprios constitui a idéia completa, que igualmente aparece em cada elemento singular*⁴⁰¹. Neste sentido, não podemos entender por “*sistema uma filosofia que tem um princípio limitado, distinto dos outros; ao contrário, é princípio da verdadeira filosofia conter em si todos os outros princípios particulares*”⁴⁰².

Assim, quando apreendemos o sistema hegeliano como formal e fechado, caímos no erro de condená-lo a visão mecanicista dos filósofos da modernidade, que intencionavam apresentar os organismos vivos como se fossem máquinas, como também, condenar o sistema filosófico hegeliano a uma visão *determinista, necessitarista, individualista, totalitarista* etc, apresentada pelos filósofos de nossa contemporaneidade, onde isso seria um equívoco, pois a realidade é sempre um *vir-a-ser* do todo, onde os momentos do sistema não se dão como na exposição explicitada pela linguagem: “*um-ao-lado-do-outro*” como se fossem momentos estanques e independentes entre si. Assim, também no sistema especulativo de Hegel, onde o *devenir* da mediação só é negando-se na imediatez do resultado, onde este somente tem sentido retomado na unidade viva desta mediação. Nesse sentido, a filosofia hegeliana expressa a própria vida, onde seria o *sistema* comportando dentro de si subsistemas, que baste uma interferência num de seus subsistemas para colocar em risco o sistema como um todo, ou seja, que, por exemplo, se o homem através do seu extrativismo mineral desenfreado afetar os microorganismos chamados coloidais, que são responsáveis pela fixação dos elementos necessários ao sustento da vida vegetal, todos os sistemas imediatamente superiores, que estão numa relação de interdependência, estarão fadados a perecerem.

Vemos, com isso, que o planeta como um todo e até mesmo o universo é este grande organismo vivo, que produz a sua própria atmosfera, produz as próprias condições climáticas, em suma, e até mesmo a sua própria vida;

⁴⁰¹ - Ibidem, p. 55 e 56, § 15.

⁴⁰² - Ibidem, p. 55, § 14, Adendo.

mantendo simultaneamente a sua estabilidade e a sua coerência interna – com os *subsistemas* - e uma interação permanente com o universo circundante – com os *macro-sistemas* - e que também apresenta a propriedade de ser um sistema evolutivo e aberto, dando possibilidade para a contingência; mas que nunca seja uma contingência que possa colocar em risco o equilíbrio do todo, onde o ser humano não possa ver-se como deus, interferindo de forma irresponsável nos *subsistemas* desse planeta, mas que sua ação vise realizar a sua estabilidade e a sua coerência interna, ou seja, a sua efetividade concreta; remetendo-nos a uma ética planetária, sendo aquela que preserva e mantém o direito de forma necessária e universal das gerações futuras a vida. Contudo, mesmo assim, estaríamos colocando o ser humano como exterior a esse *sistema* e está visão seria um erro, onde poderia dar lugar para interpretações e/ou acusações de um universo criado única e exclusivamente para a possibilidade da existência da vida humana. Porém, o que Hegel nos impõe vai mais além, que o homem se reconheça realmente como *parte e momento* do *Todo*, ou seja, do *sistema*; somente assim tomará consciência que o direito a vida não cabe única e exclusivamente às gerações futuras, mas ao próprio *sistema* como um *Todo*.

Referências Bibliográficas

- ARANTES, Paulo Eduardo. In HEGEL, G. W. F. Fenomenologia do Espírito; Estética: A Idéia e o Ideal; Estética: O Belo Artístico e o Ideal; Introdução à História da Filosofia; Tradução: Henrique Cláudio de Lima Vaz, Orlando Vitorino, Antônio Pinto de Carvalho, São Paulo, Abril Cultural, 1980.
- BOBBIO, Norberto. Estudos sobre Hegel: Direito, Sociedade Civil, Estado; Tradução: Luiz Sérgio Henriques e Carlos Nelson Coutinho, 2ª Edição, Editora da Universidade Estadual paulista, São Paulo: Brasiliense, 1995.
- CHÂTELET, François. Hegel, Tradução: Alda Porto, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1998.
- D'HONDT, Jacques. Hegel et L'Hegelianisme – Que sais – je?, Collection Encyclopédique, 1ª édition, Presses Universitaire France, 1982.
- FICHTE, Johann Gottlieb. A Doutrina-da-Ciência de 1794 e outros Escritos, seleção de textos, Tradução e notas: Rubens Rodrigues Torres Filho, 2ª Edição, Editora Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, São Paulo, 1984.
- FOLSCHEID, Dominique e WUNENBURGER. Jean-Jacques, Metodologia Filosófica, Tradução: Paulo Neves, Martins Fontes, São Paulo, 1997.
- HEGEL, G. W. Friedrich. A Idéia e o Ideal/Estática – O Belo Artístico ou Ideal, Tradução: Orlando Vitorino, Editora Abril Cultural. São Paulo, 1974.
- HEGEL, G. W. Friedrich. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compendio: 1930, volume II: A Ciência da Lógica, Tradução: Paulo Menezes, com a colaboração de José Machado, Edições Loyola, São Paulo, 1995.
- HEGEL, G. W. Friedrich. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compendio: 1930, volume II: A Ciência da Natureza, Tradução: Paulo Menezes, com a colaboração de José Machado, Edições Loyola, São Paulo, 1995.
- HEGEL, G. W. Friedrich. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compendio: 1930, volume III: A Filosofia do Espírito, Tradução: Paulo Menezes, com a colaboração de José Machado, Edições Loyola, São Paulo, 1995.
- HEGEL, G. w. Friedrich. Estética – A Idéia e o Ideal / Estética – O Belo ou Ideal, Tradução: Orlando Vitorino, Editora Nova Cultural Ltda, São Paulo, 1999.
- HEGEL, G. W. Friedrich. Fenomenologia do Espírito, Tradução: Paulo Menezes, com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado, SJ; Volume único, Editora Vozes, Bragança Paulista, 2002.

- HEGEL, G. W. Friedrich. Fenomenologia do Espírito, Tradução: Paulo Menezes, com a colaboração de Karl-Heinz Efen, Parte I, Editora Vozes, 3ª Edição, Petrópolis – Rio de Janeiro, 1997.
- HEGEL, G. W. Friedrich. Fenomenologia do Espírito, Tradução: Paulo Menezes, com a colaboração de Karl-Heinz Efen, Parte II, Editora Vozes, 3ª Edição, Petrópolis – Rio de Janeiro, 1997.
- HEGEL, G. W. Friedrich. Princípios da Filosofia do Direito, Tradução: Orlando Vitorino, 3ª Edição, Editora Martins Fontes, São Paulo, 2000.
- HEGEL, G. w. Friedrich. Propedêutica Filosófica, Tradução: Artur Mourão, Textos Filosóficos, Edições 70, Lisboa – Portugal, 1995.
- HEGEL, G. W. Friedrich. Introdução à História da Filosofia, Tradução: Euclides Carneiro da Silva, Editora Hemus. São Paulo, 1983.
- HEGEL, G. W. Friedrich. A Razão na História – Uma Introdução geral à Filosofia na História, Tradução: Beatriz Sidou, Editora Moraes. São Paulo, 1990.
- HYPOLITE, Jean. Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel, Tradução: Silvio Rosa Filho, Prefácio: Bento Prado Júnior, Editora Discurso Editorial, São Paulo, 1999.
- HYPOLITE, Jean. Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel, Série Universitaria: História/Ciência/Sociedade 105, Tradución: Francisco Fernández Buey, Ediciones Península, Barcelona, 1974.
- HYPOLITE, Jean. Introdução à Filosofia da História de Hegel, Lisboa, Edições 70, 1988.
- HYPOLITE, Jean. Introdução à Filosofia da História de Hegel, Tradução: José Marcos Lima, 2ª edição, Edições O Saber da Filosofia, Edições 70, Lisboa – Portugal, 1983.
- HYPOLITE, Jean. Logique et Existence, 3ª éditions, Presses Universitaires France, Paris – France, 1952.
- INWOOD, Michael. Dicionário Hegel – Dicionários de Filósofos, Tradução: Álvaro Cabral, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1997.
- JIMENEZ, Marc. O Que é Estética?, Tradução: Fulvia M. L. Moretto, Coleção Focus, Editora Unisinos, São Leopoldo – Rio Grande do Sul, 1999.
- KANT, Immanuel. Crítica da Razão Pura, Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, 4ª Edição, Editora da Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa – Portugal, 1997.
- KAUFMANN, Walter. Hegel, 4ª Edición, Editora Castelhana: Alianza Editorial, Madrid – Espanha, 1985.

- LOSURDO, Domenico. Hegel, Marx e a Tradição Liberal. Liberdade, Igualdade, Estado; Tradução: Carlo Alberto Fernando Nicola Dastoli, Fundação Editora da USP, São Paulo, 1998.
- LUFT. Eduardo, As Sementes da Dúvida – Investigação crítica dos Fundamentos da Filosofia hegeliana, Editora Mandarim, São Paulo, 2001.
- MARCUSE, Herbert. Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social, Tradução: Marília Barroso, 2ª Edição, Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1978.
- MCGUIRE, Leslie. Os Grandes Líderes, 2ª edição, Editora Nova Cultural, São Paulo, 1987.
- MENEZES, Paulo. Para ler a Fenomenologia do Espírito, 2ª Edição, Edições Loyola, São Paulo, 1992.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. & ALMEIDA, Custódio Luis Silva de (organizadores). O DEUS dos Filósofos Modernos, 1ª edição, Editora Vozes, Petrópolis – Rio de Janeiro, 2002.
- Por um Grupo de Professores. Os Filósofos através dos Textos – De Platão a Sartre, Tradução: Constança Terezinha M. César, 2ª edição, Editora Paulus, São Paulo, 1997.
- REALE, Giovanni – ANTISERI, Dario. História da Filosofia – Antigüidade e Idade Média, volume I, 3ª Edição, coleção filosofia, Editora Paulus, São Paulo, 1991.
- REALE, Giovanni – ANTISERI, Dario. História da Filosofia – Do Humanismo a Kant, volume II, 3ª Edição, coleção filosofia, Editora Paulus, São Paulo, 1991.
- REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. História da Filosofia – Do Romantismo até nossos dias, Volume III, 3ª Edição, Editora Paulus, São Paulo, 1991.
- REALE, Giovanni. Para uma nova interpretação de Platão – Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das “Doutrinas não-escritas”, Tradução: Marcelo Perine, 14ª edição, Edições Loyola, São Paulo, 1997.
- RENAULT, Alain. “Leibniz, Hegel e Nietzsche”, in: A era do Indivíduo: contributo para uma História da Subjectividade, Lisboa: Gallimard / Instituto Piaget, 1989.
- ROSENFELD, Denis, Política e Liberdade em Hegel, Editora Ática, São Paulo, 1985.
- ROVIGHI, Sofia Vanni, História da Filosofia Moderna – da revolução científica a Hegel, Edições Loyola, São Paulo, 1999.

SALGADO, Joaquim Carlos. A Idéia de Justiça em Hegel, Coleção Filosofia 36, 3ª Edição, Edições Loyola, São Paulo, 1996.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph Von. Tradução, seleção e notas: Rubens Rodrigues Torres Filho. 2ª edição, Editora Abril Cultural, São Paulo, 1984.

VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica, São Paulo: Edições Loyola, 2000.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima, Escritos de Filosofia IV – Introdução à Ética Filosófica I, Edições Loyola, Coleção Filosofia 47, São Paulo, 1999.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Escritos de Filosofia III – Filosofia e Cultura, Edições Loyola, Coleção Filosofia 50, São Paulo, 1997.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Escritos de Filosofia V – Introdução à Ética Filosófica II, Edições Loyola, Coleção Filosofia 50, São Paulo, 1999.