

Patrick de Oliveira Almeida

Filosofia e *espírito do tempo* no sistema de Hegel

Mestrado em Filosofia

**UECE-CE
Fortaleza, 2007**

**Universidade Estadual do Ceará
Centro de Humanidades
Mestrado Acadêmico em Filosofia**

Filosofia e espírito do tempo no sistema de Hegel

Dissertação apresentada por **Patrick de Oliveira Almeida** à Banca Examinadora da Universidade Estadual do Ceará, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. **Dr. João Emiliano Fortaleza de Aquino**.

**UECE-CE
Fortaleza, 2007**

Agradecimentos

A mim, por ter me dado *este* presente.

A Rosanna, Galba, Lívia, Lia e Raul, que são minha segunda família como a “segunda natureza”. Sem vocês não seria possível, já que me proporcionaram a matéria e o espírito a um só tempo.

Às minhas mães, Dona Regina e Maria; ao meu pai, Valdir; à minha tia, Rejane. A eles devo minha educação fundamental.

A João Emiliano, meu orientador, a quem admiro muito pela inteligência e sensibilidade, que me conduziu até à compreensão essencial da questão, a “teleologia retrospectiva”, cuja amplitude da letra aparece limitada pelo “espírito metafísico” deste trabalho.

Aos meus amigos dialéticos: Alexandre, que tem grande responsabilidade na minha introdução nos estudos de Hegel, e que me ajudou com sua “sutil ironia” durante todo o processo dissertativo; Ericsson, o “cozinha”, cujo espírito “erístico” promove constantemente as melhores discussões filosóficas. Aos dois devo o prazer imenso de suas companhias, principalmente pelos encontros regados por vinhos, em que lemos com uma sagrada dedicação os textos fundamentais de nossa educação filosófica: os Diálogos de Platão.

Aos meus “mestres” da graduação e do mestrado: Ilana Amaral, que me alertou para a perspectiva da crítica na apropriação dos textos filosóficos; Sylvia Leão, a “parteira”, cujos questionamentos me inquietaram e ressoaram fortemente no decorrer do processo de confecção do texto, fazendo com que muitos momentos de minha argumentação se transformassem em tentativas de respostas a estes questionamentos.

Aos meus irmãos, Diego, David e Patrícia, pelo respeito e carinho que me dedicam.

Aos meus amigos, André e Arnaldo, companheiros “de longe”, que souberam entender esta relativa ausência.

A Raul Ângelus novamente, por ter brincado comigo. Babau te ama!

À professora Tereza Callado, que me recebeu “gregamente”, com toda a consideração, e apostou na minha pesquisa quando eu ainda tinha somente esboços. Obrigado professora Tereza.

Aos meus companheiros de UECE: Ivânio, o analítico da turma; Karol, nossa amiga “chiquérrima”.

Ao professor Manfredo que, além de aceitar o convite para participar da banca examinadora, topou transformar a presente discussão numa pesquisa mais aprofundada de doutorado.

À FUNCAP-CE que financiou esta pesquisa, o que possibilitou a aquisição de material bibliográfico, viagens a congressos e encontros etc., enriquecendo o desenvolvimento da questão.

Para Maria, a me'Réia.

Ei; ge avi<dion mhqe,n evstin,
Ouvde. ge,nesin ei-nai dunato,n.

Aristóteles.

Resumo

Nesta dissertação está presente uma discussão acerca da relação entre a constituição da ciência, tomando em consideração o seu percurso sistemático, e o *tempo presente*, com base na filosofia de G. W. F. Hegel. A problematização de tal relação torna-se central para a compreensão do movimento espiritual da formação científica, na medida em que pretende explicitar a inteligibilidade subjacente a este movimento e, através de uma recensão conceitual de categorias como “presente”, “efetividade”, “espírito do tempo”, “eternidade”, a partir dos escritos do próprio autor temático, estabelecer uma argumentação que tem como objetivo desvincular a formação científica de um processo regido por uma “má-infinitude”, assim como pensá-la à luz de um desenvolvimento espiritual necessário. Em acordo ao referido propósito, esta pesquisa se obrigou tanto a expor o nexos de inteligência que unifica a seqüência das principais obras de Hegel (*Fenomenologia do Espírito*, *Ciência da lógica* e *Enciclopédia das ciências filosóficas*), pondo esta seqüência em “paralelo” com o movimento lógico-conceitual da constituição sistemática da própria ciência, quanto deslindar a “perspectiva” sob a qual deve ser entendida a per-feição e o acabamento da própria formação científica do espírito. Destarte, tornou-se necessário abordar o elemento “histórico-concreto” imanente à natureza deste desenvolvimento espiritual e, em decorrência, fornecer elementos para que seja possível inteligir o sentido da formação científica fundada numa “teleologia retrospectiva” ou, precisando melhor, como será feito no desenrolar argumentativo, fundada no movimento “introspectivo” do rememorar do espírito.

Palavras-chaves: Espírito, Formação Científica, Tempo Presente e Espírito do Tempo.

Abstract

In this dissertation is present an argument about the relation between the constitution of the science, taking in consideration his systematic journey, and the *present time*, on the basis of the philosophy of G. W. F. Hegel. The system of the problem of such relation becomes central for the comprehension of the spiritual movement of the scientific formation, in the basis in that intends to explain the latent intelligibility to this movement and, through a concept analyze of categories as “present”, “effectiveness”, “spirit of the time”, “eternity”, from the writing of the own thematic author, establish a line of argument that has as objective to free the scientific formation of a process ruled by a “bad-infinity”, as to the light of a necessary spiritual development. According to the referred purpose, this research obliges itself to expose the connection of the intelligence that unifies the sequence of Hegel main works (*Phenomenology of the spirit*, *Science of the logic* e *Encyclopedia of the philosophical sciences*), putting this sequence in “parallel” with the logical-concept movement of the systematic constitution of the science itself, to reveal the “perspective” under the which should be understood the perfection of the finish of the scientific formation of the spirit. However, it became necessary to approach the element “concrete-historical” immanent to the nature of this spiritual development and, in consequence, supply elements to be possible to intelligible the sense of the scientific formation based on a “retrospective teleology” or, better, as will be done into an argument development, base in the “introspective” movement of the remembrance of the spirit.

Key-words: Spirit, Scientific formation, Present time, Spirit of the time.

Sumário

Observações para a leitura, 10.

Introdução, 11.

1. A *Fenomenologia do espírito* e a constituição do “saber puro”, 24.

1.1 Considerações introdutórias sobre o conceito de *espírito*, 24.

1.2 *Fenomenologia do espírito* e o movimento imanente da formação da consciência científica, 39.

1.3 A crítica das concepções empirista e transcendental do conhecimento e a superação do ponto de vista fenomenológico, 54.

2. A *Ciência da lógica* e o desenvolvimento das determinações do puro pensar, 65.

2.1 A passagem da *Fenomenologia* para *Ciência da lógica*: o momento de constituição do elemento científico, 65.

2.2 Juízo de entendimento e juízo do conceito, 69.

2.3 O “problema” do começo na ciência, 86.

2.4 O problema da demonstração (*Beweis*) na ciência, 94.

3. A *Enciclopédia das ciências filosóficas* e recuperação do particular, 100.

3.1 Significado geral da *Enciclopédia*, 100.

3.2 O proceder das ciências de entendimento, 104.

3.3 A recuperação do particular e o “fechamento” do percurso sistemático da ciência, 112.

4. A constituição da ciência e o *tempo presente*: o *espírito do tempo* e a filosofia, 122.
 - 4.1 A exigência posta na época de Hegel da unidade especulativa da razão, 122.
 - 4.2 O histórico e o desenvolvimento do espírito, 130.
 - 4.3 A história da filosofia, o *espírito do tempo* e a formação científica, 136.
 - 4.4 Eternidade e *tempo presente*, 145.

5. Considerações finais, 153.

6. Fontes bibliográficas, 159.
 - 6.1 Obras de Hegel, 159.
 - 6.2 Obras de comentadores, 161.
 - 6.3 Textos de comentadores (em livros, atas de encontros ou periódicos), 162.
 - 6.4 Outras fontes consultadas, 163.
 - 6.5 Obras complementares, 163.
 - 6.6 Dicionários, 164.

Observações para a leitura

Para facilitar a assimilação das referências bibliográficas utilizamos, para as obras de Hegel citadas neste trabalho, um sistema de abreviação indicado entre colchetes ao final da referência de cada obra na seção **fontes bibliográficas**. Todas as citações retiradas de textos versados em idioma francês, espanhol ou alemão, sejam eles textos de comentadores ou do próprio Hegel, e inseridos no corpo desta dissertação, são traduções diretas nossa. A indicação de tradução, portanto, fica restrita às obras originalmente escritas em outro idioma que não o português, e que já se encontram vertidas neste último idioma. A indicação de tradução de tais obras constam, também, na seção **fontes bibliográficas**.

No caso da obra *Ciência da lógica*, como não dispomos ainda de uma tradução em português, nos preocupamos em cotejar o original (em alemão) com as traduções francesa e argentina, de modo que a maioria das referências que se reportam à referida obra apresenta as páginas das citações utilizadas a partir destas três fontes, aparecendo em negrito a fonte que nos orientou na tradução que foi efetuada no corpo do texto deste trabalho.

Não utilizamos o recurso da grafiação maiúscula para marcar a centralidade de certas “noções” na reflexão hegeliana, tais como *espírito*, *idéia*, *conceito*, *razão*, *pensar* etc. Acreditamos que o próprio uso recorrente patente nos escrito de Hegel destas determinações lógicas e, conseqüentemente, nos trabalhos de seus estudiosos, já as tornam obrigatoriamente centrais. Além de que, a “definição” que cada noção acima anunciadas recebe no pensamento de Hegel é já, por si só, aquilo que confere a importância e o “valor sistemático” a cada uma delas.

Introdução

Nas *Lições da história da filosofia* diz Hegel:

tudo o que acontece no céu e na terra – o que acontece eternamente –, a vida de Deus e tudo o que sucede no tempo, tende somente a um fim: que o espírito se conheça a si mesmo, que se faça objeto para si mesmo, que se encontre, devesse para si mesmo, conflua consigo mesmo; começa sendo duplicação, alienação [*Entfremdung*], mas só para encontrar-se a si mesmo, retornar a si mesmo.¹

Estas palavras contêm as linhas gerais do pensamento de Hegel. Com base nelas podemos afirmar que o autoconhecimento consiste na meta suprema daquilo que Hegel entende por “espírito”, e mais precisamente, que o espírito não é senão este conhecimento-de-si realizado. Se substituirmos “tudo o que acontece no céu e na terra” pela expressão mais conceitual ‘a totalidade do que é’, ou ainda, pela simplicidade da categoria *ser*, temos então que o conhecimento é a dimensão absoluta do *ser*. Um outro aspecto que esta passagem indica é que esta meta está posta como o termo de um movimento “processual” do espírito, que ao partir do estranhamento ou da alienação recobra sua unidade no mencionado autoconhecimento, cuja efetividade tem por base o movimento de autoprodução do espírito.

Entretanto, quando exprimimos que o “ser é conhecer”, esta definição preliminar que apresenta o sentido absoluto do todo, e que constitui a natureza do espiritual em geral, não pode ser compreendida sem as necessárias ressalvas. A primeira é a de que o *ser* deve transpor os limites de uma objetividade externa à consciência e de ser uma *imediatez* contraposta ao próprio conhecer. A segunda é que o conhecer só tem validade absoluta enquanto estabelece a relação auto-referente do todo e, portanto,

¹ LHF I, Introducción, p. 28.

interioriza a objetividade que é considerada no mero conhecer da consciência propriamente finita. Em terceiro lugar, esta relação proposicional não se torna inteligível pelo regime de uma atribuição exterior, mas o que sua verdade expressa só emerge quando aquilo que se quer como predicado se depreende do desenvolvimento do próprio sujeito, e como passagem do sujeito para o interior do predicado. Estas observações prévias, porém, só podem aparecer, no momento, como antecipações, cuja explicitação está reservada ao interior mesmo deste trabalho.

Poder-se-ia dizer, preliminarmente, conforme o primeiro elemento ressaltado da passagem inicial, que também compõe a finalidade deste trabalho subministrar a compreensão de como, na reflexão de Hegel, o espírito é concebido como o sentido absoluto, de modo que a presente dissertação poderia ser intitulada da seguinte forma: “sobre o conceito de espírito”, e pela implicação pressuposta do espírito com o autoconhecimento, ela também poderia se chamar “sobre o conceito de conhecer”, e mais precisamente, por fim, “sobre o conceito de ciência”. Elucidar o conceito de “espírito” se mostra como uma tarefa muito genérica, se não indicarmos o ponto de articulação a partir do qual tal elucidação se constrói, já que a constituição sistemática do pensamento de Hegel nos oferece uma multiplicidade de pontos de partidas igualmente legítimos. Assim é que o enfoque dado neste trabalho, embora carregue para dentro de si esse fim mais amplo do “sobre o conceito de espírito”, realiza-o, contudo, através da problematização de uma relação temática mais específica. Tendo em vista explicar esta delimitação que o tema efetua, passemos a considerar o segundo elemento fundamental que a passagem inicial nos apresenta: o caráter “processual” e devenida do espírito.

Ao espírito é imanente o princípio perfectivo segundo o qual sua unidade absoluta se produz. Deste modo, o espírito aparece como aquele que se perfaz por meio

de sua própria atividade, é o sujeito de si, por assim dizer. Mas em sua manifestação imediata o espírito não consiste ainda nesse *si* que se sabe como ato de autodeterminar-se, ele é inicialmente, como o diz Hegel, duplicação (*Verdoppelung*), alienação ou estranhamento. O espírito põe defronte a si mesmo uma objetividade, que no momento de sua autoconsciência absoluta aparece como algo que foi produzido por ele mesmo, a quem ele mesmo conferiu exterioridade e relativa independência. Esse estranhamento, no qual o espírito figura é o modo de ser da consciência finita, e este âmbito em que o espírito está inserido, enquanto duplicação e alienação, a cultura em geral, a qual tem o significado para Hegel de ser o espaço da cisão do absoluto. Cultura e consciência remetem mutuamente uma à outra quando consideramos o espírito e o seu desenvolvimento concreto. A cultura, ao mesmo tempo, nos apresenta os momentos do processo histórico pelo qual o espírito supera sua “extraneidade”. Tais momentos, quando plasmados no elemento do saber, assumem suas figuras essenciais na forma da filosofia. A filosofia eleva o fato do conhecimento, que no âmbito da cultura aparece como relação exterior, à determinação absoluta da autoconsciência do conceito, ou como diz Hegel, promove o reconhecimento do *bekannt* (o bem-conhecido, ou o implicitamente conhecido) elevando-o ao *erkannt* (o re-conhecido, ou o explicitamente conhecido). Nesta tarefa de reconhecimento a filosofia apresenta e forja, em detrimento do ponto de vista da consciência, o ponto de vista do absoluto ou do espírito, ou ainda, para marcar a relação reflexa presente na determinação da autoconsciência, o ponto de vista do especulativo.

A cultura histórica integraliza uma multiplicidade de manifestações espirituais que têm na filosofia, por consistir na consideração do pensamento enquanto tal, a manifestação essencial do espírito. Isto porque a filosofia, em sendo o desenvolvimento do espírito a realização do conceito de conhecer, portanto, da própria cientificidade,

somente com a qual o pensamento se torna liberdade efetiva, ou seja, referência a si e não-dependência de uma alteridade absoluta, confere ao pensar sua existência verdadeira através da reflexão. Conforme o procedimento de reconhecimento a filosofia se revela como elemento de purificação das determinações do pensar tais como elas se encontram imediatamente oferecidas na cultura em geral. Esse procedimento de purificação que representa a filosofia, quando configurado na forma de graus da atualização do espírito, ordenados necessariamente em acordo com uma série evolutiva do pensamento universal, oferece à nossa consideração, então, a *história da filosofia*, a qual nos mostra o desenvolvimento, em termos de puros pensamentos, do princípio universal que perpassa e concede unidade às diversas manifestações sistemáticas do saber filosófico no “curso das épocas”.

Ora, quando se atribui a algo uma história, deve-se entender que este algo é um existente, para que a história apareça como processo constitutivo deste algo. Destarte, a questão que se insinua, quando falamos de uma *história da filosofia* é: a filosofia é? E quando pensamos com Hegel, deve ser precisada a questão e se perguntar: o “saber absoluto”, ou o que Hegel denomina de “filosofia especulativa pura” é? Uma história da filosofia, para ter validade, deve estar fundada na existência efetiva da própria cientificidade, pois caso contrário, seria impossível, já que seria uma história de algo que não é.

Se este critério não é considerado – a existência efetiva da ciência filosófica –, teríamos que assumir a objeção kantiana quanto à inexistência da metafísica como um saber último, em decorrência da multiplicidade de doutrinas que, no decurso do tempo histórico, nos oferece senão o teatro de enfrentamentos das poses particulares da

verdade dos objetos metafísicos. Para escapar da epistemologia finita,² que é para onde nos conduz o criticismo kantiano, Hegel põe para si mesmo a complexa exigência de apresentar a prova da necessidade da filosofia como ciência absoluta. Toda a obra de Hegel não é senão a expressão afirmativa ao questionamento sobre a existência da ciência. Mas algumas dificuldades se antepõem ao projeto hegeliano de uma epistemologia absoluta.

A primeira dificuldade diz respeito à vinculação categórica da filosofia com o “seu tempo”, ou com a época histórica na qual se encontra circunscrita. Na obra *Princípios da filosofia do direito*, Hegel afirma que “no que se refere aos indivíduos, cada um é filho de seu tempo; assim também para a filosofia que, no pensamento, pensa seu tempo”.³ A relação entre filosofia e tempo presente foi, e continua sendo, fonte para leituras que reivindicam assentar nela a dimensão aporética, ou mesmo contraditória, da reflexão de Hegel, de modo que a observação crítica que se endereça a seu sistema, em grande parte, consiste no problema da constituição da ciência absoluta com base num momento particular da história: como a realização do saber absoluto que implica a filosofia pode ocorrer quando tal realização se acha situada numa época determinada? De acordo com o ponto de vista que enxerga na relação acima referida o ponto frágil do

² O criticismo kantiano concedeu à ciência filosófica, de um modo mais decisivo, o *status* de uma epistemologia restrita, ao redimensioná-la enquanto uma teoria da estrutura subjetiva do conhecimento. A autocrítica da razão produziu o resultado negativo de que os objetos situados no domínio do trans-empírico não são passíveis de um conhecimento. O conhecimento filosófico, para permanecer um conhecer objetivo, segundo a filosofia crítica, se encontra destituído do procedimento metafísico que durante uma história secular aparecia como o seu aspecto mais essencial, e não raro, como a dimensão pura de tal conhecimento. Esta transformação da filosofia em uma epistemologia finita foi acolhida criticamente por alguns pensadores, situados entre o final do século XVIII e meados do século XIX. Entre os seus mais eminentes representantes estão Fichte, Schelling e Hegel, os quais constituíram suas reflexões em meio a discussões com importantes interlocutores, também leitores e críticos de Kant, tais como Jacobi e Reinhold. A recepção dada à filosofia kantiana, mormente pelos três primeiros pensadores supracitados, contém um “espírito restaurador” em comum, que consiste em re-identificar a filosofia a um saber absoluto e re-introduzir, no âmbito desta ciência, os objetos metafísicos que se encontravam dela alijados. É neste contexto que aparecem os escritos fichteanos sobre a *Doutrina da ciência (Wissenschaftslehre)*, e a construção de um idealismo transcendental absoluto em Schelling. A este movimento progressivo de retomada do saber metafísico ou, como entendia Hegel, da filosofia especulativa pura, costuma-se denominar de “Idealismo alemão”.

³ PFD, Prefácio, p. XXXVII.

projeto filosófico de Hegel, a ciência deixaria de ser o saber-de-si do espírito como absoluto e se transformaria na formação particular de uma época que, por ser condicionada historicamente, agregaria à ciência que se constituiu as limitações próprias de ser apenas o saber geral *desta* época determinada e, portanto, um saber deficiente e finito, o que equivaleria a dizer que, se é possível uma ciência filosófica, ela ou é um saber relativo que uma época efetua sobre si mesma, ou um saber que tem sua efetividade indefinidamente prorrogada segundo o curso das épocas; no primeiro caso, a filosofia não poderia se distinguir da opinião, e no segundo, a formação científica se transformaria num processo infinito.

A problemática da relação da filosofia com o tempo presente parece ser apenas um deslocamento do problema mais geral da aparente contradição entre história e pensamento filosófico: “se o pensamento, que é essencialmente isto, pensamento, é em si e para si e eterno, e o verdadeiro somente está contido no pensamento, como explicar que este mundo inteligível tenha uma história?”,⁴ já que “a história expõe o mutável, o que se uniu à noite do passado, o que já não existe, e o pensamento, quando é verdadeiro e necessário [...] não é suscetível de mudança”.⁵

A pretendida incompatibilidade entre o estatuto da história e o do saber filosófico, ou entre o saber que requer a “perspectiva” da consideração *sub specie aeternitatis* e o domínio do perecível e da finitude imanente à história, a qual parece ter somente como fio condutor o tempo no modo da passagem, é o que sustenta, por exemplo, segundo Jean-Marie Vaysse, uma interpretação do tipo de Koyré, que “afirma que o tempo hegeliano é um tempo histórico orientado para o futuro [*avenir*]”, e “que um tal pensamento (o de Hegel) desemboca necessariamente numa contradição, na medida em que, sendo o sistema somente possível se o tempo se encontra acabado

⁴ LHF I, Introducción, p. 11.

⁵ *Ib.*, loc. cit.

[*achevé*], a condição de possibilidade da inteligibilidade da história é sua auto-supressão”.⁶

O presente trabalho intervém nessa problemática da relação da formação científica com o tempo presente, tentando ressaltar que a mencionada contradição entre tempo presente e saber absoluto só se faz valer para uma perspectiva de leitura que pensa o processo de formação científica como um desenvolvimento que tem o sentido (orientação) unilateral de um passado que atualiza no presente aquilo que era somente a tendência e a potência do pensar desde o princípio dos tempos: a ciência absoluta. De fato há que se conceder que, como informa a passagem inicial, se o sentido ultimo de tudo o que acontece no tempo é o autoconhecimento, a existência efetiva de uma ciência absoluta, a filosofia, nos permite considerar que a própria história, enquanto está identificada ao puro vir-a-ser do que está submetido a esta passagem do tempo, deve encontrar na constituição da filosofia seu ponto de dissolução e seu limite lógico.

Faz-se necessário re-compreender a orientação que o processo de formação científica persegue. Para isto, é preciso colaborar para que a linha de inteligibilidade que dirige a formação espiritual da ciência não seja observada ou delineada linearmente do passado em direção ao futuro onde esta formação se completaria e se atualizaria, o que realmente nos traria um universo de contradições e problemas. Na filosofia de Hegel, ao contrário, a constituição da filosofia é um fato que diz respeito ao seu presente histórico, fato diante do qual o retorno ao passado e a reconstrução do processo necessário que desembocou na ciência efetiva é apenas uma retrospectiva de fundo rememorativo, tendo por objetivo apresentar o resultado (a ciência presente) juntamente com o seu vir-a-ser (o processo de formação); estes dois elementos, o resultado e o vir-a-ser,

⁶ VAYSSE, Jean-Marie. **Hegel: temps et histoire**. Paris: PUF, 1998. p. 6.

compõem a totalidade da forma autêntica na qual, para Hegel, está apresentada a *verdade* e possibilitada a “demonstração” da ciência.

Seria possível empreender diretamente a abordagem do tema da *formação científica* no pensamento de Hegel a partir do movimento da história do pensamento, história que Hegel compreende como desenvolvimento determinativo da idéia una, e de suas manifestações progressivas orientadas para o cumprimento da autoconsciência absoluta do pensar; contudo, a história do pensamento filosófico, por sua vez, só pode ser efetuada, sob a pressuposição de que o espírito tenha se constituído como ciência, possibilitando que os momentos de sua realização sejam apresentados segundo o desenvolvimento unitário da razão. Mas esta abordagem pressupõe, como já o dissemos, que o espírito científico já esteja constituído, o que implica a necessidade de demonstrar o *fato* da formação científica, quer dizer, a *existência* de um saber absoluto.

Hegel reclama para sua própria época o momento em que o movimento formativo do espírito alcança sua “completude” e realiza a filosofia como “saber efetivo”: “o tempo do hegelianismo é o ser-aí do conceito como conceito”,⁷ como diz Bourgeois. O esforço da reflexão filosófica de Hegel tomou a seu encargo mostrar que seu tempo era o tempo da ciência, para tanto seria necessário que suas obras fossem a expressão e a consecução da exigência que ele mesmo impôs, que consiste em realizar a tarefa da “elaboração científica”. Neste sentido, cabe a este trabalho, primeiramente, explicitar como o sistema da filosofia de Hegel se identifica com a própria apresentação, no elemento do saber, do princípio científico. Tendo em vista esta explicitação, procuramos perseguir o próprio curso das obras que constituem o núcleo sistemático de sua reflexão (*Fenomenologia do espírito, Ciência da lógica e Enciclopédia das ciências*

⁷ BOURGEOIS, Bernard. **A enciclopédia das ciências filosóficas de Hegel**. Tr.: MENESES, Paulo. São Paulo: Loyola, 1995. pp. 373-443. (Texto contido no apêndice da tradução brasileira de Paulo Meneses para a *Enciclopédia das ciências filosóficas*).

filosóficas). O tratamento destas obras, aqui, se resume à pretensão de revelar a inteligência e, portanto, a necessidade que obrigou estas obras a aparecerem na seqüência em que foram escritas, pondo em paralelo com o próprio método (caminho) que a constituição da ciência exige. Ao revelar a conexão necessária e o fio condutor que faz das obras supracitadas o núcleo sistemático da filosofia de Hegel, podemos formar uma compreensão de totalidade sobre a produção da exposição do saber reivindicada pela filosofia especulativa hegeliana.

A divisão desta dissertação obedece a duas perspectivas de abordagem existentes para a *formação científica*: a) a formação científica como elaboração de um sistema de saber e como transformação da filosofia em saber absoluto; b) a formação científica como desenvolvimento e determinação do princípio universal que atravessa a cultura histórica e as múltiplas manifestações que lhes são pertinentes. Como primeiro momento da argumentação (correspondente ao primeiro, segundo e terceiros capítulos), então, consideramos a construção do sistema de Hegel como resposta à exigência (*Forderung*) de “adquirir e afirmar o princípio em sua intensidade ainda não desenvolvida”,⁸ ou seja, como a obra de Hegel expressa essa cientificidade constituída mais ainda não apresentada até então. Na segunda parte, a ciência constituída em um todo sistemático, será problematizada na sua relação com o tempo presente e com o que Hegel denomina de *espírito do tempo* (*Geist der Zeit*).⁹

⁸ CL, Prefacio-1812, p. 38; SL, p. 4.

⁹ O *espírito do tempo* (*Geist der Zeit*) não é uma noção recorrente nos escritos filosóficos de Hegel; tem, ela, uma aparição mais expressiva nas *Lições sobre a história da filosofia*, onde se encontra identificada com o princípio universal presente nas diversas manifestações do universo espiritual, constituindo aquilo que a elaboração da ciência estabelece como a inteligibilidade que orienta as múltiplas manifestações e para onde converge a diversidade aparentemente irracional contida no decurso do desenvolvimento concreto, quer dizer, histórico-cultural do pensamento.

No primeiro momento seguimos o curso das obras sistemáticas de Hegel, apresentando o movimento imanente que torna inteligível a constituição da exposição da ciência. A argumentação segue o fio das resenhas abaixo:

Primeiro capítulo: antes de me dirigir diretamente à primeira obra – a *Fenomenologia* –, introduzimos a questão com uma breve explanação do conceito de espírito e a implicação deste com o processo de formação científica. Logo em seguida aparece tematizada a *Fenomenologia*, obra em que Hegel apresenta a “demonstração” da necessidade da ciência como resultado do desenvolvimento da própria consciência natural, expondo os momentos de apreensão pela consciência de sua substância, assim como sua elevação à espiritualidade efetiva, a qual apresenta o princípio da cientificidade através da superação do modo relacional no qual se encontra o ponto de vista da consciência. O processo de mediação que delinea a *Fenomenologia* aparece como a via de acesso da consciência ao interior absoluto da ciência, segundo uma progressão que a própria consciência percorre em sua experiência. O alcance da *Fenomenologia* se limita à imediatidade do “saber puro”, onde se dá a passagem para a *Ciência da lógica*.

Segundo capítulo: na *Ciência da lógica* o saber encontra seu espaço de “expansão” e de desdobramento, através de um movimento autodeterminativo do conceito, movimento que é possibilitado pela superação da exterioridade presente no percurso fenomenológico e pela eliminação da relação de oposição. São desenvolvidas e problematizadas, neste capítulo, questões estreitamente relacionadas com a constituição deste “elemento lógico”, tais como: a distinção entre o juízo especulativo e o juízo de entendimento; a compreensão de “demonstração dialética” e a reflexão metodológica concernente ao “problema do começo” da ciência. O tratamento destas questões está

submetido ao intuito de ressaltar na *Ciência da lógica* o momento do desenvolvimento da estrita universalidade do pensar segundo o dinamismo da totalidade do conceito.

Terceiro capítulo: a abordagem do percurso sistemático da filosofia de Hegel é integralizada com o tratamento metodológico da *Enciclopédia*. A *Enciclopédia*, ao trazer o momento da exposição da “filosofia real”, completa o circuito da formação científica como produção do sistema do saber, na medida em que incorpora os momentos particulares (lógica, natureza e espírito) que compõem o conceito em sua autoconsciência absoluta, conferindo à “relativa abstração” do saber lógico em sua simplicidade (*Ciência da lógica*) os momentos que compõem a sua realidade concreta. A *Enciclopédia* concede um acabamento à constituição do sistema através de um terceiro movimento: a exposição da ciência em suas instâncias “particulares” reais, a saber, *lógica*, *natureza* e *espírito*. Este “terceiro movimento” dá seqüência aos dois movimentos precedentes: a ascensão da experiência da consciência à universalidade (*Fenomenologia*) e a “expansão” especulativa das “essencialidades puras” do pensar (*Ciência da lógica*), encerrando o circuito de constituição sistemática da ciência.

O segundo momento da argumentação, que corresponde ao **quarto capítulo**, tem como ponto de partida o saber que veio a constituir-se numa totalidade sistemática, encetando então a consideração do mesmo em sua forma científica absoluta, como ser-á efetivo do conceito. Ante esta elaboração científica que aparece, por fim, efetuada, resta a consideração do problema que emerge da “aparente contradição” na relação do estatuto “absoluto” do saber com a indissociabilidade deste com o princípio universal que reside no tempo presente. Cabe argumentar, então, a forma como este processo de formação da ciência se arranca da “má infinidade” do eterno pensado em termos de sucessão quantitativa do tempo. Trata-se da problematização da relação da formação científica com o que Hegel denomina de “espírito do tempo”. Sob a perspectiva do

espírito do tempo, a formação científica, que é propriamente o processo de constituição da filosofia, nos remete ao problema da filosofia com o tempo presente, condição ineliminável para a compreensão do saber filosófico, tendo em vista que, para Hegel, a filosofia se estabelece como o universal do pensamento que é imanente à apofania da idéia no tempo.

Podemos nomear dois textos que nos serviram de fonte de instigação e de ponto de partida para a abordagem que ora apresentaremos, como lugares privilegiados da obra de Hegel em que essa relação da constituição da ciência filosófica com o tempo presente aparece com uma certa dose de insistência e de maneira explícita. O primeiro é o prefácio de 1812 da *Ciência da lógica*. Nesse texto, Hegel nos informa sobre uma “defasagem” instalada em sua época entre o desenvolvimento efetivo do espírito e o ponto de vista que o saber alcançou com respeito a esse desenvolvimento. O estar consciente desta não-correspondência entre o saber do espírito e seu real desenvolvimento, punha para Hegel a necessidade de produzir a equivalência destes dois aspectos, e neste sentido, fazer com que o espírito se perfaça em sua efetividade completa enquanto saber-de-si. O segundo texto que originou nossa discussão se trata do prefácio da obra *Princípios da filosofia do direito*, onde Hegel se mostra extremamente categórico quanto à vinculação da filosofia com o tempo presente. Segundo ele, a filosofia se mostra necessariamente indissociada do horizonte histórico da qual ela emerge.

A problematização da relação da filosofia com o tempo presente nos oferece a possibilidade de compreensão de um conjunto de outras relações e questões que estão diretamente ligadas a esta relação mais central. Uma das questões, para a qual nos conduz este ponto de articulação que tomamos para este trabalho de dissertação, reside na aporia que se encontra na constituição da ciência absoluta da filosofia atrelada à

determinação do tempo histórico, na medida em que este é entendido como o espaço do finito e do contingente. Um outro problema decorrente, cujo interior tem a mesma natureza da questão precedente, está em explicar em que sentido um sistema absoluto do saber se realiza numa determinada época, em que medida Hegel faz este saber suplantar o momento particular da história em que ele aparece, e apresentá-lo como saber “atemporal”. Se a filosofia suplanta a determinação histórico-temporal que a condiciona, configurando-se como uma espécie de sublimação do próprio “espírito do tempo”, mas, ao mesmo tempo, se exime da ocupação com todo e qualquer porvir histórico, como pode ela permanecer ciência absoluta frente a esta residualidade do porvir? Todas estas questões e problemas podem ser considerados como reverberações ou derivações da relação temática deste estudo.

O que se propõe, aqui, com esta dissertação, não é bem a resolução destas questões, o que pressuporia uma discussão com uma vasta literatura de comentadores, mas recolher, na obra de Hegel, elementos que tornem compreensível o significado de ser a filosofia “filha de seu tempo” e de ser a relação da filosofia com o tempo presente não o foco aporético da reflexão hegeliana, mas a chave de leitura a partir da qual a constituição da ciência se torna, ela mesma, inteligível para si.

I A *Fenomenologia do espírito* e a constituição do “saber puro”

1.1 Considerações introdutórias sobre o conceito de *espírito*

O ponto mais importante para a natureza do espírito não consiste somente na relação do que ele é *em si* com o que ele é *em efetividade*, senão em como ele *se sabe a si* [*sich weiss*]; este *saber-de-si* [*Sichwissen*], por fim, dado que o espírito é essencialmente consciência, constitui a determinação fundamental de sua *efetividade*.¹⁰

Esta passagem, contida no prefácio de 1831 da *Ciência da lógica*, nos oferece um ponto de partida para nos introduzir na compreensão geral do conceito de espírito, na ausência da qual o movimento espiritual da formação científica não adquire inteligibilidade. Hegel anuncia, na passagem citada, a necessidade do deslocamento da perspectiva sob a qual deve ser considerada a relação de conhecimento no interior do espírito. A relação de conhecimento que o espírito comporta não se resolve na separação entre uma aparente efetividade e uma dimensão essente a ser revelada pela atividade do conhecer, pois, deste modo, a atividade do conhecimento soçobriria como uma unilateralidade com respeito à totalidade do espírito; a efetividade do espírito, ao contrário, assume em si mesma o conhecer como determinidade fundante e fundamental, em outras palavras, a essência do espírito é a própria atividade do conhecimento e, mais precisamente, o autoconhecimento.

¹⁰ WL I, Vorrede-1831, S. 27; CL, p. 49, grifos de Hegel.

Na introdução da *Filosofia do espírito*,¹¹ Hegel expõe a distinção própria do espiritual frente ao natural e seu *locus* conceitual na relação com a idéia lógica. Segundo Hegel, a natureza apresenta a idéia na forma do “ser-fora-de-si”¹² (*Aussersichsein*). O *subsistir junto* no espaço e o *seguir a outro* no tempo, são afecções que conferem a um determinado ser natural a sua relativa existência autônoma diante de outro ser natural, deste modo, os seres naturais se encontram inter-relacionados como “existências postas umas diante das outras”.¹³ A contradição na natureza aparece justamente porque ela, embora sendo manifestação da idéia una, promove a “dispersão” desta última no elemento da exterioridade. Na natureza a idéia cobra seu momento de diferenciação, entretanto, a relação de exterioridade em que permanecem os seres naturais não proporciona à idéia sua verdade como interioridade (*Innerlichkeit*), como unidade conceitual de seu si. No espírito a idéia retorna a si suprasumindo a exterioridade natural na atividade do conhecimento. Hegel descreve, na mesma introdução, a progressiva “vitória sobre a exterioridade”¹⁴ que, passando pelo ser vegetal e animal, culmina no ser-aí da idéia como efetividade espiritual, como reflexão absoluta.

Seguindo a explanação que Hegel efetua na introdução de sua *Filosofia do espírito*, tal progressiva vitória tem como primeiro momento de distanciamento da natureza – entendida como pura exterioridade – o ser vegetal, pois neste já está presente uma mediação interna, a qual Hegel denomina impulso (*Trieb*), que condiciona o vegetal a um *desenvolver-se-de-dentro-para-fora* (*Sich-von-innen-heraus-Entwickeln*), distinguindo-o do ser puramente natural, no qual as transformações e alterações estão condicionadas por um princípio “externo”. Os fenômenos de crescimento e reprodução mostram-nos, segundo Hegel, uma relativa autonomia do ser vegetal com respeito à

¹¹ Cf. ECF III, § 381 e adendo.

¹² EphW III, § 381, Suzatz.

¹³ Ib, loc. cit.: „einander selbständige Existenzen“. Uma tradução literal seria: “existências mutuamente autônomas”.

¹⁴ ECF III, § 381, adendo.

exterioridade estrita, pois nos apresenta a existência vegetal como contendo em si um princípio de autodeterminação. Porém, o vegetal não alcança uma perfeita unidade, dado que seu des-envolvimento apresenta apenas o momento unilateral de um *ir-fora-de-si* (*Aussersichkommen*). Num grau mais elevado, o animal opera o momento de retorno desse “ir-fora-de-si”, apresentando-se como subjetividade que sente e, como tal, atinge um modo mais perfeito, em comparação com o vegetal, de *ser-junto-a-si* (*Beisichsein*). Por outro lado, no animal, embora a sensação implique uma reflexividade do seu si, sua subjetividade permanece unilateralmente contraposta a um exterior, na medida em que a sensação lhe confere apenas uma reiterada relação com a singularidade do que é sentido; o animal não alcança, por isso, a relação superior que consiste na identidade da interioridade subjetiva com a exterioridade da natureza que se lhe contrapõe, quer dizer, não chega a ser subjetividade universalizante. A alma humana ultrapassa essa relação com a singularidade na qual o animal está encerrado; no homem, em contraste com o que Hegel afirma do animal, a alma é *para* a alma. Nesta referência a si a idéia se põe como *eu* (*Ich*), como identidade infinita, reflexividade do si, alcançando sua unidade perfeita na universalidade que se sabe. A suprema relação que está presente no espírito posto como *eu*, que diz respeito ao retorno da idéia a si, pondo fim a qualquer exterioridade remanescente que subsista, suplanta a relação cíclica da existência singular do homem a qual a negatividade da morte vem dissolver, pois como *eu* o homem é conhecimento de pertencimento ao gênero (*Gattung*), ao universal, assim sendo, o espiritual encontra sua verdade mais alta: é conceito de si.¹⁵

O ser puramente natural, portanto, não apresenta o conceito de si ou a *auto-interiorização* (*Selbstverinnerlichung*) que Hegel entenderá como sendo a dimensão propriamente efetiva do espírito. Tem, a natureza, o espírito como o seu *em-si*, mas ele

¹⁵ Cf. ib., § 381, adendo.

se encontra nela apenas na condição de *dormente (schlafende)*, posto que a natureza existe como universalidade imediata e a-consciente, por isso, podemos dizer que essa manifestação “natural” do espírito o apresenta ainda em sua “inefetividade”, pois na natureza, o espírito aparece somente no modo da pura potência ou possibilidade.¹⁶ O momento do *para si*, da idéia que veio a ser interioridade, referência a si, reside propriamente no espírito como já desperto. O *despertar (Erwachen)* do espírito implica em sua “libertação” da natureza *carente-de-consciência (Bewusstlosen)*; neste momento de sua apofania, o espírito aparece em sua auto-referência ou, como expressa Hegel, aparece na forma do *manifesto-a-si (Sichoffenbaren)*. Se considerarmos o espírito no modo como imediatamente está posto nessa relação a si, neste seu situar-se imediato em seu elemento, a saber, o ser da idéia refletido em si, estamos diante apenas de sua “simplicidade” ainda não desenvolvida. A dificuldade de apontar esse momento conceitual distintivo que separa o espírito da idéia fora-de-si na natureza se explica pela razão de que o espírito emerge conceitualmente da natureza não apenas como simplicidade, mas como simplicidade e distinção (*Unterscheidung*),¹⁷ pois aquilo que constitui o seu *em si* é já um *para-si*. Se tomarmos em consideração o espírito como desperto, como ultrapassagem efetuada sobre a natureza, já o encontramos como *atividade*, imediatamente situado no âmbito do vir-a-ser de seu conceito. “Liberto” do

¹⁶ É importante ressaltar que o espírito, na filosofia de Hegel, é compreendido como o momento próprio em que a idéia ganha interioridade e confere a si mesma o retorno conceitual do *para-si*. A passagem do natural ao espiritual consiste não numa continuidade ou num desenvolvimento baseado na homogeneidade destas duas esferas (a natureza e o espírito), mas num “corte” qualitativo em que a idéia exteriorizada na natureza efetua o desdobramento dos elementos que compõem sua concretude, o *em si* e o *para si*, vindo a constituir, assim, a sua existência como reflexão e *si*. Este distanciamento qualitativo-determinativo que o espírito apresenta frente à natureza é ressaltado por Hegel na sua polêmica com Schelling, cuja filosofia não chega a promover tal distinção qualitativa. Segundo Hegel, para Schelling, a natureza “não é outra coisa que o modo externo da existência do sistema das formas do pensamento, do mesmo modo que o espírito é a existência do mesmo na forma da consciência” (LHF III, pp. 504-505). O espírito aparece, no idealismo schellinguiano, como um outro nível do natural, e como desenvolvido absolutamente a partir dele, em contrapartida, em Hegel, o vir-a-ser do espírito a partir da natureza, só pode ser estabelecido no interior absoluto do espírito, que põe esta passagem como condição de sua inteligibilidade, mas como algo que é abstraído de sua totalidade mesma, “a serviço” de sua autocompreensão.

¹⁷ Optei, neste contexto, pelo correspondente termo português “distinção”, reservando o termo “diferença” ao correlato mais preciso *Differenz*.

simplesmente natural, o espiritual manifesta-se como um “fazer-se”, como atividade efetivante de si ou, noutros termos, como a interioridade eidética que cobra progressivamente seu dimensionamento absoluto. Quando se significa o espírito como atividade, ele deve figurar, neste contexto, como produção de si mesmo, pois sua essência reside em ser *para-si*.

O ponto de vista do especulativo que Hegel reclama como o ponto de vista supremo da filosofia e, portanto, da consideração científica enquanto tal, conduz a esta conversão lógico-ontológica da substância em sujeito. A substância deixa de ser uma instância universalmente abstrata em relação à totalidade essente e passa a ser re-compreendida, então, sob a forma de *sujeito*: autoprodutividade absoluta. Ao situar a substância no automovimento da subjetividade infinita, Hegel, pretende estabelecer a unidade concreta da idéia, reunindo o momento da universalidade abstrata com o movimento de exteriorização e de retorno ao universal. Esta dimensão especulativa é o que já estava contido virtualmente, segundo Hegel, no idealismo spinozano, onde a substância é entendida como *causa de si* ou *causa imanente*, cujo produto não é externo ao agente produtor, como se dá na *causa transitiva*, mas tem no efeito, e no que vem a se determinar, manifestação do elemento determinante e reposição da unidade da substância. O que aparece como problema na filosofia de Spinoza é a falta de um desenvolvimento imanente negativo, no qual o movimento determinativo da substância apareça em sua demonstração conceitual necessária, para que se constitua a homologia especulativa entre a progressão substância-atributo-modo e a progressão universalidade-particularidade-singularidade.¹⁸

¹⁸ Podemos nos remeter, a este respeito, às palavras de Emiliano Aquino quando diz que, “segundo Hegel, Spinoza não teria desenvolvido este que é seu próprio ponto de partida, este que é seu conceito fundamental e sobre o qual ele constrói todo seu sistema: o conceito de *causa sui*. Na ausência deste desenvolvimento, desenvolvimento que exigiria [...] a concepção de uma imanência, sim, contudo, negativa, Spinoza teria retido, aprisionado este conceito altamente especulativo numa unidade originária,

A falta de desenvolvimento imanente é o que permanece presente no idealismo schellinguiano e o que faz com que a identidade entre ser e pensar, entre idealidade e realidade permaneça no plano da universalidade abstrata e não apresente o processo de diferenciação interna que compete à substância, estabelecendo tal identidade em termos de “indiferença” (*Indifferenz*), o que na linguagem filosófica de Hegel é o mesmo que conceber a substância como não-concreta, carente de diferenciação interna.¹⁹

O espírito é em si mesmo *ser-para-si*. Para podermos expressar que o despertar é, por assim dizer, o “começo” do espírito, ou melhor, o seu imediato situar-se na sua atividade efetivante, temos que compreendê-lo neste início como espírito “incompleto” e, deste modo, ainda não efetivo. Mas no despertar esse *ser-refletido-em-si* do espírito não está estabelecido em sua absolutez, pois esta reflexão processa-se primeiramente em sua forma puramente subjetiva. Enquanto a reflexão é somente operada na subjetividade, a objetividade exterior que a natureza opõe ao espírito não é ainda suprasumida e, nesta medida, o espírito ainda não faz justiça à infinitude de seu conceito, mas se apresenta como limitado, como espírito finito, limite que circunscreve o ser consciencial do espírito. Neste momento, encontramos o “espírito que apenas

primária, não-desenvolvida e não-diferenciada, Spinoza se mantém num âmbito certamente fundamental ao pensamento filosófico e especulativo (o da afirmação da unidade), nível porém insuficiente para o desenvolvimento de sua verdade mais rica [...], para o que, antes de tudo, seria necessária a própria concepção de movimento imanente pelo qual o uno se distingue de si e em si mesmo, isto é, se subcinde” (AQUINO, Emiliano. *Diferença e singularidade: notas sobre a crítica de Hegel a Spinoza*. *Philosophica*, Faculdade de Letras de Lisboa, Lisboa, n. 28, 2006).

¹⁹ Segundo Manoel de Oliveira, em Schelling, “o absoluto não é demonstrado, mas intuído, revelado, conhecido imediatamente por meio da abstração do pensamento categorial. As determinações do absoluto não são desenvolvidas e demonstradas na esfera do conceito; falta, portanto, em sua exposição, a necessidade lógica do processo: o absoluto não passa assim de um princípio abstrato, incapaz de pensar as diferenças da realidade, o que impossibilita a realização da filosofia como sistema. [...] Na *Fenomenologia do espírito*, Hegel vai romper, definitivamente, com a postura de Schelling com a afirmação de que, acima de tudo, importa pensar a estrutura do absoluto como uma unidade articulada, que se desenvolve. O movimento de mediação completo é, então, o espírito, por isso o verdadeiro deve ser pensado não só como substância, mas como sujeito” (Cf. OLIVEIRA, Manoel de. **Para além da fragmentação**. São Paulo: Loyola, 2002. pp. 177-178).

começa a ser para si”.²⁰ O espírito se apresenta, nesse despertar que é o seu “começo”, na figura do *ser-junto-de-um-outro*.

Sendo um *para-si*, o espírito é para si mesmo um outro ou, noutra expressão, contém em si mesmo uma distinção. Para Hegel, o espírito “não é o abstratamente simples, mas em sua simplicidade, ao mesmo tempo, é um diferenciar-se de si mesmo [*Sich-von-sich-selbst-Unterscheiden*]”.²¹ Esta “contradição” inerente ao espírito, essa sua relação interna entre simplicidade e distinção estabelece a inquietude (*Unruhe*) que o impele à resolução de tal “contradição”. Compreender o espírito exige que não reduzamos sua essência à formulação de uma definição *simples* que o considere apenas como uma “coisa-substância”, pois o seu conceito é efetivado com base em sua própria atividade. Uma definição que apenas atribuísse determinações fixas não contemplaria o movimento que o espírito apresenta, que é o de “produzir” sua própria verdade, de ser na forma de *sujeito*.²² Diz Hegel: “o espírito não é algo em repouso; antes, é o absolutamente irrequieto, a pura atividade, o negar ou a idealidade de todas as fixas determinações-do-entendimento”.²³ Por ser desenvolvimento de si em direção a si, o resultado do espírito como conceito efetivo vem-a-ser através de uma mediação interna ao próprio espírito.

Quando finito, o espírito chega somente ao grau de desenvolvimento que corresponde à unidade puramente subjetiva de seu si, e se põe como consciência reflexiva finita, permanecendo, deste modo, ad-posto em relação à objetividade exterior do ser natural. Neste nível o espírito já se apresenta como interiorização da natureza, como *reflexão efetivante* sobre esta última, entretanto, a consciência se relaciona com o

²⁰ ECF III, § 384, adendo.

²¹ *Ib.*, § 378, adendo.

²² Como afirma Hegel: “tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como substância, mas também, precisamente, como sujeito” (cf. FE, Prefácio, p. 29).

²³ ECF III, § 378, adendo.

natural como algo que precede seu próprio operar reflexivo e, embora nesta relação o ser natural seja já um ser-posto do espírito, o primeiro permanece uma alteridade sobre a qual se efetua somente uma apropriação do segundo.

O espírito põe aqui a natureza como algo refletido-sobre-si-mesmo, como seu mundo; tira da natureza a forma de um outro perante ele; faz do outro, que se lhe contrapõe, algo por ele posto. Mas ao mesmo tempo, permanece esse outro algo ainda independente dele, algo imediatamente presente; não posto pelo espírito, mas apenas pressuposto por ele, e assim uma coisa tal que seu ser-posto precede o pensamento reflexivo.²⁴

A alteridade residual da natureza somente é totalmente suprassumida na manifestação do espírito como absoluto. Neste grau o espírito reconhece o ser-posto do natural como algo estabelecido a partir de sua automeiação, desta maneira a natureza, enquanto aquilo que é idealizado e interiorizado, desaparece do seu lugar de “fora do espírito” e se revela como uma mediação interna ao espírito. Na reflexão puramente subjetiva ou na consciência reflexiva, o espírito aparece ainda como atividade efetuada sobre um “material estranho”, permitindo que subsista um substrato independente a partir do qual a natureza era o ser-posto e o “espiritualizado”. A subjetividade permanecia, ali, como um dos termos da relação, e o espírito, por seu lado, figurava na finitude de *ser-junto-de-um-outro*. No conceito de espírito, onde veio-a-ser a apropriação espiritualizante do relativamente “outro”, no caso a natureza, não pode ter lugar definitivo uma atividade unilateral investida sobre

um objeto simplesmente passivo; mas a atividade espiritual dirige-se a um objeto ativo em si mesmo – a um objeto que se elaborou a si mesmo para ser aquilo que deve ser produzido por aquela atividade; de modo que no objeto e na atividade está presente um só e mesmo conteúdo.²⁵

Se no espírito finito a subjetividade e o objeto se apresentam contrapostos, em sua manifestação absoluta o espírito liberta completamente da natureza seu conceito que

²⁴ Ib, § 384, adendo.

²⁵ Ib, § 381, adendo.

estava nela escondido na forma do *essente*. A alteridade de uma natureza subsistente por si mesma é eliminada e o espírito conduz para a sua própria interioridade a natureza como seu pressuposto e como aquilo a que somente seu conceito confere verdade. Nessa forma suprema de sua manifestação, o espírito absolutizado corresponde sua efetividade ao seu conceito e se mostra como objeto suprassumido em si mesmo em seu saber-de-si. Aquilo que constitui seu desenvolvimento como o vir-a-ser do seu *para-si* encontra atualidade completa na unidade do autoconhecimento, pois, como expressa Hegel, “conhecer o seu conceito pertence à natureza do espírito”.²⁶ Aqui, o espírito assume sua figura própria, tornando-se “a idéia efetiva que se sabe a si mesma”.²⁷

A espiritualização da natureza pelo espírito implica na suprassunção da autonomia do ser natural perante o espiritual. Quando interiorizada, a natureza, que era apenas a pura exterioridade, se revela como um momento conceitual da efetivação do espírito, assim também se passando com o momento puramente abstrato da idéia em sua indeterminidade. Idéia e natureza se revelam como instâncias internas ao absoluto que é espírito.²⁸ Em última análise, o movimento conceitual eidético se converte no movimento espiritual, mas que só ganha esse sentido no final da apresentação do processo de efetivação, que retorna aos momentos abstratos do espírito para inteligir sua constituição concreta. O resultado do desenvolvimento eidético põe o espírito como a autonomia absoluta da idéia. A primazia do espiritual marca uma importante distinção da reflexão de Hegel em relação ao pensamento iluminista e, também, mais uma vez, ao idealismo schellinguiano. A natureza, em Hegel, não é concebida como substrato ou

²⁶ *Ib.*, § 377, adendo.

²⁷ *Ib.*, § 381, adendo.

²⁸ Embora a “idéia” seja uma das formas de expressar (definir) o absoluto, o próprio Hegel compreende o espírito em sua manifestação absoluta como aquele que reconhece na idéia e na natureza pressuposições estabelecidas através de sua própria mediação: “o espírito essente em si e para si não é o simples resultado da natureza, senão, na verdade, seu próprio resultado: a si mesmo produz, das pressuposições que para si mesmo faz – da idéia lógica e da natureza externa, e é a verdade tanto de uma como de outra” (ECF III, § 381, adendo). Para Hegel o espírito é a suprema definição do absoluto (cf. *ib.*, § 384).

base para o universo espiritual, mas um momento suprassumido na totalidade do espírito.²⁹

Resumindo o desdobramento apofânico que acaba de ser apresentado, podemos observar que o mesmo é constituído por três momentos, que poderíamos chamar graus do conceito de espírito: o primeiro seria o espírito “natural” ou dormente, o segundo o espírito desperto na subjetividade finita e, por fim, o espírito totalmente manifesto-a-si ou absoluto. A inteligência teleológica imanente a esse des-envolvimento dirige o espírito para a resolução da contradição que reside no seu si. Na expressão *para-si* está presente, como já o dissemos, a auto-referência do espírito, a compreensão de que ele é um outro para si mesmo. A alteridade que para o próprio espírito, em seu início, se apresenta como o *está-posto-diante* de algo estranho, aparece ao final como alteridade suprassumida, de modo que o espírito está no outro estando *em-si-mesmo* (*Beisich*).³⁰

O conceito de conhecer se identifica com o de espírito justamente porque a essência do espírito está em ser um *ser-para-si*. Aquilo que é na forma do *para-si-mesmo* só pode ser aquilo que se reflete em si e que, portanto, se conhece. A produção de conhecimento pelo espírito não se baseia numa atividade que se investe sobre um exterior, como se de um lado a atividade de conhecer subsistisse numa relativa

²⁹ Lukács chama atenção para essa inversão hegeliana em comparação com as ontologias naturalistas, principalmente advindas do período iluminista, que conferiam às esferas da natureza e do espírito uma “indiferença qualitativa”, numa fundamentação homogênea do espírito sobre a natureza: “a filosofia do iluminismo é um prosseguimento, um desenvolvimento das tendências que, a partir do Renascimento, têm como meta construir uma ontologia unitária imanente, para com ela suplantar a ontologia transcendente-teleológica-teológica. Por trás dessa tentativa está a grandiosa idéia de que a ontologia do ser social só pode ser edificada sobre o fundamento de uma ontologia da natureza. O iluminismo, como todas as correntes que o precederam, fracassa porque pretende fundar a primeira sobre a segunda de modo demasiadamente unitário, demasiadamente homogêneo e direto, não sabendo captar conceitualmente o princípio ontológico da diferença qualitativa no interior da unidade que se dá em última instância” (LUKÁCS, György. *A dialética de Hegel em meio ao “esterco” das contradições*. In: **Ontologia do ser social**. Tr.: COUTINHO, Carlos. São Paulo: LECH, 1979. pp. 09-64).

³⁰ A alteridade está presente não somente no espírito em relação ao ser-aí exterior da natureza, mas também no espírito posto como consciência e como eu em geral. No interior deste último esta relação está posta idealmente, no eu que se sabe enquanto tal, que faz de si mesmo um outro. Mas esta relação com um outro no interior do eu, para Hegel, já se apresenta como interiorização que suprassume a relação com o outro enquanto natureza.

autonomia. Porque o espírito é um *para-si*, essa relação consigo mesmo já o põe, desde seu despertar, como seu próprio objeto, fazendo com que ele figure inicialmente como duplicação, por essa razão o conhecimento é a atividade que tem como sujeito e objeto o próprio espírito, é autoconhecimento (*Selbsterkenntnis*). A atividade espiritual do conhecimento não se reduz somente à apreensão formal e exterior da objetividade, mas compreende o momento da exteriorização e objetificação (*Vergegenständlichung*), onde o espírito está apresentado na relação de contraposição entre consciência e imediatidade, o que significa que ele mesmo se exterioriza como objeto de conhecimento.

Podemos agora retornar à passagem inicial deste tópico e procurar compreender em que sentido Hegel afirma que o mais importante para o espírito “não consiste somente na relação do que ele é *em si* com o que ele é *em efetividade*”. A relação entre os termos *em si* e *efetividade* se mostra insuficiente porque aquilo que o conhecimento revela como dimensão essente do espírito é que ele é um *para si*, ou seja, que ele é conhecimento. Ora, aquilo que o espírito revela para si na atividade do conhecer é que seu *em si* é precisamente o próprio conhecer, *ser-para-si*, logo, o conhecimento não é somente o meio que busca o essente, mas, inclusive, o objeto-essência buscado; por essa razão o espírito, expressando com as palavras de Hegel, “é o que implementa sua revelação em seu próprio elemento”.³¹ O *em si* não se encontra separado da *efetivação*, pois, imediatamente ativo, o espírito é já a atividade de se auto-revelar. Já que o espírito não é “uma essência morta, separada de sua efetivação”,³² seu conhecimento se produz, antes, numa apresentação da sua atividade de autoconhecimento, do “como ele *se sabe a si*”.

Na natureza carente-de-consciência o espírito se encontra dissolvido e inativo. O ser vegetal se apresenta como um começo do “arrancar-se” à pura exterioridade natural,

³¹ ECF III, § 383, adendo.

³² *Ib.*, § 379, adendo.

na medida em que lhe pertence um princípio de autodeterminação que faz dele um *desenvolver-se-de-dentro-para-fora*. Entretanto, a unidade que alcança o ser vegetal se mostra incompleta, posto que seu desenvolvimento se conclui no *sair-para-fora-de-si-mesmo*, sem retorno. O animal se situa num grau mais determinado e opera uma relação a si através da faculdade de sensação. Tal operação que está pautada na subjetividade-que-sente é processada apenas na imediatidade da relação do animal com o sensível singular; para o animal, por estar preso ao singular imediato, esta relação a si é constituída e dissolvida reiteradamente, num recomeçar cíclico que a forma exclusiva do sentimento lhe confere. Por operar esse retorno somente no sentir, o modo do seu *ser-para-si* não corresponde ainda à forma do conhecer, portanto, no animal o espírito se perde nessa sucessão indefinida de “relações” com o singular, não alcançando a consciência genérica, pois de acordo com Hegel, o animal apenas “sente o gênero”; isto se dá apenas na relação entre sexos, onde o animal chega a “reconhecer” no outro o seu si, mas como este reconhecer é um reconhecimento efetuado apenas no âmbito do instinto (*Instinkt*), o animal não chega a saber-de-si como gênero.³³ Na *Pequena lógica*, a propósito, diz Hegel: “o animal é também *em si* um universal, mas o universal não é, enquanto tal *para* ele, mas é para ele o singular, somente e sempre”.³⁴ Somente na figura do homem, como ser consciente, a contradição que é pertinente a esses momentos “precedentes” do vir-a-ser do espírito se resolve na unidade autoconsciente do conceito de espírito: “só o homem se duplica [*doppelt*] de modo a ser o universal *para* o universal”.³⁵ Todo homem, enquanto ser dotado de consciência, é um eu em geral que sabe a si mesmo enquanto tal. No simples ato de expressão que consiste na emissão da palavra “eu”, assoma imediatamente a relação reflexa que nesse ato de fala está implicada. O ser puramente natural se mantinha na contradição de ser ao mesmo tempo

³³ Cf. *ib.*, § 381, adendo.

³⁴ ECF I, § 24, adendo.

³⁵ *Ib.*, loc. cit, itálico nosso.

posto pela idéia *una* e de subsistir na exterioridade imediata, “a natureza não traz por si o ‘*nous*’ à consciência”.³⁶ No espírito que chegou ao nível do ser consciente se efetua uma duplicação da universalidade, “de modo a ser o universal *para* o universal”.³⁷ Tal duplicação e auto-referência da universalidade são constitutivas do espírito que começou a *ser-para-si*, portanto, esta relação a si com base na universalidade reflexa já é apresentada no espírito finito; mas tomado nesta sua imediatidade finita o espírito não é ainda o que deve ser segundo seu conceito: reflexão infinita.

O *eu* imediatizado na figuração finita do espírito é apenas a certeza de si mesmo abstrata e, nesse “começo”, o espírito já confere a si mesmo a forma do saber, tendo em vista que esta relação a si é estabelecida como uma certeza de si. O desenvolvimento ulterior do espírito põe a necessidade de que essa certeza de si do *eu*, da consciência-de-si imediata, referente a uma subjetividade abstrata, alcance a plena identificação de sua interioridade e da objetividade exterior, que ela se transforme em verdade *no* e *para* o espírito que veio-a-ser.³⁸ Tal identificação processada, a qual implica o todo desenvolvido do espírito, é o que Hegel concebe como ciência (*Wissenschaft*). O saber (*Wissen*) presente na manifestação abstrata do espírito, a certeza, contém em si a ciência somente como

um *interior*, não como espírito, mas somente como substância espiritual. Esse *em-si* deve exteriorizar-se e vir-a-ser para-si mesmo, o que não significa outra coisa que: deve pôr a consciência-de-si como uma só consigo.³⁹

Neste sentido, apresentar a tarefa da ciência como um “pôr a consciência-de-si como uma só consigo” significa suplantar este âmbito abstrato em que o espírito enquanto consciência reflexiva se encerra em direção ao *para-si* infinitizado, onde alcançam sua

³⁶ ECF I, § 24, adendo.

³⁷ *Ib*, loc. cit.

³⁸ “O saber formal da certeza eleva-se ao saber determinado e conforme ao conceito, porque a razão é concreta” (cf. ECF III, § 445).

³⁹ FE, Prefácio, p. 35.

unidade conceitual a subjetividade simplesmente consciencial e a objetividade exterior, enquanto resultado da auto-externalização e auto-objetivação do espírito.

Não sendo o desenvolvimento do espírito somente um desenvolvimento no modo simples de uma substância se per-fazendo, mas de uma autoprodução do seu *ser-sujeito*, compõe a totalidade de seu desenvolvimento o próprio saber desse desenvolvimento. “O espírito, que se sabe desenvolvido assim como espírito, é a ciência. A ciência é a efetividade do espírito, o reino que para si mesmo constrói em seu próprio elemento”.⁴⁰

Na cientificidade o espírito cobra em si mesmo seu conceito, e o saber filosófico se depreende daqui como a autoconsciência do espírito como absoluto.⁴¹ Isto implica dizer que na ciência o espírito se torna o essente *para-si* ou o *para-si* efetivado. Se o movimento espiritual que se dirige à sua completa efetividade pode ser entendido como um processo gradual em que esta *relação a si* do espírito se absolutiza através de seu autoconhecimento, este movimento, então, deve ser concebido como um movimento de formação *para* a ciência.

Do autoconhecimento espiritual deve ser afastada a estreita compreensão de que ele seja um conhecimento que tem por objeto as particularidades e peculiaridades que dizem respeito somente a cada indivíduo enquanto tal. Os conteúdos singulares correspondentes a cada individualidade, isto é, as “paixões, fraquezas, que se dizem refolhos do coração humano”,⁴² somente são dignos de interesse quando neles a consideração da ciência revela a universalidade que preside a suas manifestações.

O autoconhecimento, no sentido trivial costumeiro, de uma investigação das fraquezas e vícios próprios do indivíduo só tem

⁴⁰ *Ib*, loc. cit., p.34.

⁴¹ Diz Hegel: “o absoluto é o espírito: esta a suprema definição do absoluto. Encontrar essa definição e conceber seu sentido e conteúdo, pode-se dizer que foi essa a tendência absoluta de toda cultura e filosofia” (cf. ECF III, § 384).

⁴² ECF III, § 377.

interesse e importância para o singular – não para a filosofia; e mesmo em relação ao singular tem tanto menos valor quanto menos se dedica ao conhecimento da natureza moral e intelectual, universal do homem.⁴³

A consciência é já a manifestação do espírito posta como reflexão da universalidade e se mostra como uma superação da relação à qual permanece presa a subjetividade do animal, pois para esta “é (...) o singular, somente e sempre”.⁴⁴ Embora em seu começo abstrato o espírito não seja, ainda, reflexão absolutamente efetiva, pois aparece restrito a uma reflexão simplesmente subjetiva, a auto-referência do universal é já para a atividade consciencial o princípio determinante de seu operar. Quando abordamos a consciência em seu ser imediato revela-se como lhe sendo co-originária a potência universalizante de sua atividade. Isto se mostra já na forma mais abstrata de consciência, onde reside a relação da consciência com o sensível em geral. A consciência abstrai do conteúdo sensível *visado*, do múltiplo que aparece na manifestação deste ou daquele outro sensível e se apresenta como atenção que se fixa no universal que constitui tais manifestações; se ela, a consciência, “considera uma coisa qualquer, considera-a sempre como algo universal”.⁴⁵

O autoconhecimento espiritual se move dentro da duplicação-reflexiva da universalidade, e o movimento do espírito na sua formação científica contém a necessidade interna de desenvolver a amplitude conceitual, quer dizer, a infinitude que está contida no conceito de consciência.

Ao dizermos que a formação do espírito tem como escopo a ciência não deve ser elidida a cientificidade na qual se situa o próprio desenvolvimento desta formação, de modo que não seria inútil um redobro se expressarmos o movimento do espírito como uma *formação científica para a ciência*. Para o espírito, o seu vir-a-ser está

⁴³ Ib, § 377, adendo.

⁴⁴ Cf. supra, nota trigésima quarta.

⁴⁵ ECF I, § 24, adendo 1.

necessariamente posto como um movimento perfectivo do científico: é a própria cientificidade vindo-a-ser, pois o conceito de conhecer já está “contido na idéia lógica simples”,⁴⁶ mesmo que somente como o completamente essente e formal, como possibilidade lógica.⁴⁷

Para compreender a *formação para a ciência* do espírito, é preciso tematizar primeiramente como para a própria consciência o conceito de ciência vem-a-ser, ou melhor, é preciso explicar a inteligibilidade do movimento que conduz o espírito desde sua manifestação imediata como consciência até sua forma científica. O conceito de ciência se situa no fim de um complexo e necessário caminho que o espírito atravessa, desde sua aparição mais imediata e “concreta”, como consciência sensível, até o saber absoluto da consciência filosófica.

1.2 A *Fenomenologia do espírito* e o movimento imanente da formação da consciência científica

Hegel expõe a ascensão da consciência à sua essência espiritual através de um movimento conceitual que ele denomina “fenomenologia do espírito”, denominação que corresponde ao próprio título da obra que apresenta o processo fenomenológico. O

⁴⁶ ECF III, § 381, adendo.

⁴⁷ O conhecer é a potência puramente formal da idéia enquanto abstração pura de *tudo o que é*, nesta perspectiva o conhecer está completamente dissolvido nesta indeterminidade que constitui a idéia, pela razão lógica da idéia “ser” em seu começo apenas a forma pura do todo. Na natureza, o conhecer não é ainda o conhecer efetivo, não é o para-si, entretanto, constitui a potência adormecida do ser natural. A natureza pode ser encarada, assim, como a passagem desta potencialidade lógico-ideal para a potencialidade lógico-efetiva. Portanto, o conhecer, na natureza, não é mais uma potência simplesmente abstrata, nem ainda uma potência ativa, mas a potência dormente.

primeiro título pensado por Hegel para a *Fenomenologia do espírito* denominava-se “Ciência da Experiência da Consciência”.⁴⁸ A *Fenomenologia* não foi uma obra produzida de um só fôlego. Hegel enviou seus manuscritos para edição por partes, à medida que as circunstâncias permitiam a confecção da obra. Segundo Hyppolite, inicialmente, o plano da obra compreenderia somente o movimento da consciência até o momento da razão. O desenvolvimento progressivo do conteúdo da obra apresentou, para Hegel, a exigência de que este plano inicial fosse suplantado ou, melhor dizendo, estendido, de modo que a obra foi integrada pela apresentação das figuras concretas do espírito posto como consciência, até o momento do saber absoluto. Daí a necessidade de que o título contivesse o objetivo em sua totalidade, já que o conteúdo apresentava não somente as figuras formais da consciência em seu movimento dialético imanente, mas também as figuras concretas da consciência moral, ética, estética e religiosa:

o ponto de vista do saber filosófico é em si ao mesmo tempo o mais rico de conteúdo e o mais concreto; por conseguinte, ao desprender-se como resultado ele pressupunha também as figuras concretas da consciência, como, por exemplo, as figuras da moral, da ética, da arte, da religião.⁴⁹

Esta ampliação do domínio da experiência da consciência integraliza a experiência total da manifestação do espírito como consciência. Trata-se aqui de figuras espirituais, mas que recaem na forma da consciência. Um dos argumentos que Hyppolite utiliza para apontar esta discrepância entre o plano inicial da obra e o conteúdo integral da mesma, diz respeito à diferença entre o objetivo delimitado na introdução da *Fenomenologia*,

⁴⁸ A respeito de tal informação ver: LIMA VAZ, Cláudio de. **Apresentação: o significado da *Fenomenologia do espírito***. In: “Fenomenologia do Espírito”. Tr.: MENESES, Paulo. 6 ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

⁴⁹ ECF I, § 25.

que foi escrita ao início da obra, e o domínio de conteúdo mais amplo ao qual se reporta o prefácio, que foi escrito após a confecção total da obra.⁵⁰

O que a *Fenomenologia do espírito* se propõe como meta, partindo da consciência abstrata, é a inserção desta na verdadeira universalidade, a qual constitui o saber-de-si do espírito enquanto tal; saber que pode ser entendido também como o reconhecimento de sua natureza absoluta. O verdadeiro saber, para o espírito, se produz no reconhecimento da universalidade que lhe dá subsistência. Quando esta residência do espírito no universal se eleva, em sua clareza conceitual, em sua completa determinidade, a ponto de vista da autoconsciência (*Selbstbewusstsein*),⁵¹ a ciência se apresenta, então, em seu elemento, o que representa o momento em que a consciência se re-concilia com sua verdade, quer dizer, se sabe como espírito; desta forma, “o absoluto não mais estará, então, para além de todo saber; será saber de si (*sic*) no saber da consciência”.⁵² Trata-se de uma “re-conciliação” porque a consciência já parte da verdade, mesmo ela não o sabendo. Pode-se dizer que mesmo a consciência em sua forma mais abstrata, como consciência sensível, encontra-se “conciliada” previamente com a verdade, embora este vínculo se apresente apenas como uma relação inconsciente.

Podemos, em certa medida, caracterizar a *Fenomenologia* como uma obra pedagógica, como um processo educativo que conduz a consciência ao saber científico, mas para tanto, é preciso afastar o sentido de edificação que os termos “pedagogia” e

⁵⁰ Para o detalhamento desta questão cf.: HYPPOLITE, Jean. **Gênese e estrutura da *Fenomenologia do Espírito***. Tr.: ROSA FILHO, Sílvio. 2 ed. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. pp. 19-90.

⁵¹ Precisamente como figura da consciência a *Fenomenologia* apresenta a *Selbstbewusstsein* como o momento da experiência da consciência em que esta reflete em si mesma a certeza do verdadeiro que, precedentemente, estava posta como certeza de um objeto exterior ou de um relativamente outro. Para além deste sentido estrito que a *Fenomenologia* confere ao termo *Selbstbewusstsein*, Hegel parece utilizá-lo também para marcar, em geral, o caráter reflexivo do pensamento e a dimensão autoconsciente do conceito. Sobre este uso mais amplo podemos conferir o primeiro parágrafo do prefácio de 1812 da *Ciência da lógica*.

⁵² HYPPOLITE, Jean, op. cit., p. 23.

“educação” podem, eventualmente, denotar. Neste sentido, Hyppolite observa duas tarefas que estão presentes na *Fenomenologia*: “por um lado, a passagem da consciência empírica à ciência; por outro lado, a elevação do indivíduo singular à consciência do espírito de seu tempo, da humanidade nele presente”.⁵³ Se nos reportarmos ao primeiro prefácio da *Ciência da lógica*, poderemos atribuir uma outra característica à *Fenomenologia*: sua dimensão catártica.⁵⁴ A elevação da consciência à ciência desenrola-se como um despojar-se de todas as suas “concreções sensíveis”⁵⁵ (*sinnlichen Konkretion*), ou melhor, de sua falsa concreção, e de seu caráter de exterioridade, até que ela se afigure como puro pensamento.

A consciência, enquanto ela é o espírito se manifestando, que em seu caminho se libera de sua imediatidade e de sua concretude, atinge o nível do puro saber que tem por objeto essas puras essencialidades mesmas, tais como são em e para si.⁵⁶

A consciência é o ser do espírito desperto na forma do ser-para-si, portanto, é imediatamente saber. A apresentação do percurso fenomenológico equivale, conseqüentemente, à formação da consciência para a universalidade do saber, formação esta que tem no saber limitado da consciência imediatamente manifesta seu ponto de partida, e se orienta ao saber automediado do espírito absoluto.

⁵³ Id, ib, p. 59. O teor pedagógico da obra de Hegel, segundo Hyppolite, aproxima esta última de obras como *Emílio* de Rousseau, e *Os Aprendizados de Wilhelm Meister* de Goethe, as quais, certamente, exerceram determinada influência sobre a formação do pensamento hegeliano. Segundo a leitura de Bourgeois, que vai criticamente de encontro a esta dimensão pedagógica, a *Fenomenologia* tem como ponto de partida uma consciência já cultivada e não faz mais que apresentar, através de um procedimento anamnético, os momentos integrantes e constituintes da consciência filosófica. Diz Bourgeois: “De fato, a consciência à qual Hegel se endereça é a consciência cultivada que, em realidade, tem tão pouco de se elevar, a partir da certeza sensível às figuras mais concretas e mais verdadeiras do espírito, que ela já chegou, em seu ser mesmo, ao termo do processo fenomenológico” (Cf. BOURGEOIS, Bernard. **Sens et intention de la Phénoménologie de l'esprit**. Paris: Librairie Philosophique, 1997. p. 18).

⁵⁴ É o que pensa também Philonenko: “a experiência completa de si é uma purificação, uma ‘cartarsis’ total da alma, somente a qual a autoriza a penetrar o Logos em sua interioridade”. Cf.: PHILONENKO, Alexis. **Lecture de la Phénoménologie de Hegel – préface et introduction**. Paris: Librairie Philosophique, 1993. pp. 134-135.

⁵⁵ WL I, Einleitung, S. 55; SL, p. 32; CL, p. 76.

⁵⁶ WL I, Vorrede-1812, S. 17; SL, p. 7; CL, p. 39.

Na *Fenomenologia*, os momentos da formação da consciência estão organizados segundo o desenvolvimento progressivo de unidades complexas, as quais Hegel denomina “figuras” (*Gestaltungen*). Cada figura da consciência retém em si um princípio de inteligibilidade e de unidade que a determina enquanto tal. A ascensão fenomenológica nos mostra a conexão das figuras que organizam em totalidades parciais a estrutura móvel e dialética de todo o processo. O que distingue uma figura da outra é o modo de relação da consciência ao objeto. A “figurabilidade consciencial” nos informa da desigualdade ou da defasagem que a substância espiritual, tomando por base a relação de oposição consciência/objeto, compreende internamente entre a certeza e a verdade, de modo que a série das figuras revela as necessárias *démarches* sucessivas, ou *attitudes*, como expressa Labarrière,⁵⁷ que conduzem a consciência, em sua experiência, ao ponto em que esta mesma “figurabilidade”, enquanto nos indica uma desigualdade da substância, vem a perder sua legitimidade de manifestação, desaparecendo, por fim, no saber absoluto.

É necessário desenvolver, agora, com mais atenção, como este elemento de desigualdade, presente na experiência da consciência, se relaciona diretamente com o dinamismo interno da referida experiência e como a consciência resolve em cada nova figuração a defasagem substancial que competia à figura precedente.

A consciência, esta “proto”-manifestação ativa do conhecer, aparece em seu começo estabelecida na relação do *ser que põe para si mesmo um algo* na forma do saber: a consciência é sempre consciência de um algo. No saber de um algo a consciência pretende que este saber do *em-si* deste algo, o ser deste algo para a consciência, corresponda ao essente subsistente fora da consciência. O *em-si* que parece subsistir fora da relação com a consciência, pois que a consciência não permanece no

⁵⁷ Cf. LABARRIÈRE, Jean-Pierre. **Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel**. Paris: Aubier-Montaigne, 1968. pp. 41-44.

conhecer que é somente saber unilateral do algo que é *para ela*, mas requer que o essente mesmo corresponda ao seu saber, pois bem, diz Hegel, este em-si é “o momento da verdade”.⁵⁸ Esta distinção entre saber da verdade do objeto e o saber do objeto para a consciência é uma relação interna à própria consciência, isto porque a consciência não é somente consciência do objeto, mas também consciência de si, ou seja, “é consciência do que é verdadeiro para ela, e consciência do seu saber da verdade”.⁵⁹ Já que algo se oferece à consciência, isto é, “a consciência sabe em geral de um objeto, já está dada a distinção”,⁶⁰ pois algo que é sabido em geral pela consciência deve necessariamente *ser* e está posto na forma do *essente*, pois, caso contrário, seria um nada; por outro lado, o acesso da consciência ao objeto que se lhe oferece dá-se através de seu saber desse objeto, logo, para a consciência, o outro termo é o seu saber do objeto que é. Na medida em que a diferenciação do saber da consciência é produzida pela sua própria atividade, e a própria consciência tem para si mesma a clareza de semelhante distinção, ela opera em si mesma uma relação de comparação e de correspondência entre o *ser-para-um-outro* (*für-ein-Anderes-Sein*), o objeto que é para o saber da consciência, e o *ser-em-si-mesmo* (*Ansich-selbst-Sein*), o objeto essente que a consciência requer.

No corresponder (*entsprechen*) destes dois saberes que residem na consciência, a verdade do objeto e o ser deste para a consciência, é que ela fornece para si mesma um “padrão de medida”. A desigualdade que o seu comparar eventualmente possa revelar entre a verdade e o saber para a consciência do objeto é o que a faz operar a passagem de um momento, onde o *em si* do objeto que era para ela se dissolve em sua inverdade, a um momento superior, em que o próprio objeto que era *para ela* sofre uma alteração em atendimento à correspondência que ela vem a efetuar. Deste modo, tanto o seu saber do

⁵⁸ FE, Introdução, p. 70.

⁵⁹ *Ib*, loc. cit.

⁶⁰ *Ib*, loc. cit.

objeto como o próprio objeto são modificados substancialmente segundo o curso dialético deste processo. Em relação ao objeto anterior que era para a consciência o novo objeto “é a experiência feita sobre ele”.⁶¹

No vir-a-ser do novo *em-si*, aquele primeiro *em-si* que era para a consciência se apresenta então como a inverdade da qual a consciência se mostra agora como liberta. A alteração que a experiência da consciência nos mostra na relação entre o seu saber e a verdade do objeto é um processo imanente à mesma e, por este meio, a consciência chega a operar, em si mesma, a passagem (*Übergang*) de uma figura (*Gestalt*) sua a uma outra. A progressão destas figuras compõe em sua totalidade “a história detalhada da formação [*Bildung*] para a ciência da própria consciência”.⁶² A necessidade do movimento progressivo decorre da própria consciência que abriga em si a contradição entre o saber que é *para ela*, a certeza, e o saber propriamente do algo essente, a verdade. O procedimento da consciência promove, na experiência que ela realiza, a identificação dos dois momentos do saber, o saber que é *seu*, a certeza (*Gewissheit*), e o saber da verdade. Esta condução que a consciência opera do *seu* saber ao saber verdadeiro faz do saber anterior à experiência que se efetuou, o saber do *em-si* do objeto, apenas o saber *para a consciência* desse em-si, quer dizer, transforma o saber precedente em aparência (*Schein*) de saber, ou em saber que se tornou um saber não-verdadeiro (*Unwahre*). É desta forma que a passagem da consciência de uma figura a uma outra subsequente, em seu desenvolvimento, destitui a consciência da fenomenalidade contida na sua figura antecedente.

⁶¹ Ib, loc.cit., p. 71.

⁶² Ib, loc. cit., p. 67. O termo alemão *Bildung* e seu derivado *Ausbildung* aproximam-se semanticamente do termo grego *paideia*, enquanto designam também o processo de formação, ou de educação, tanto de um povo, ou cultura, quanto de um indivíduo, processo no qual se subtemde também uma perfectibilidade progressiva daquilo que está em formação. Por isso o termo é empregado, também, no sentido de “aperfeiçoamento” e “aprimoramento”.

O caráter fenomenal do qual a consciência se despoja, representa aquilo sobre o que a negatividade da consciência se investe no caminho rumo ao seu ser-aí verdadeiro, onde essência e aparência aparecem completamente identificadas. Mas há que se ressaltar que a consciência como saber imediatamente se experimentando, ou seja, como consciência engajada, não é para si mesma consciente da meta que persegue, mas se move “inconscientemente” até ela. A meta está posta somente para a consciência filosófica que, tendo já percorrido todo o processo fenomenológico, o apresenta para si mesmo como momento de sua autocompreensão.⁶³ Por esse motivo, a consciência diretamente enredada na experiência espiritual não pode formular para si mesma a *necessidade* que a compele à sua realização (*Ausführung*). Isto se torna mais claro quando nos reportamos ao interior propriamente do desenvolvimento conceitual da *Fenomenologia*. Explicitemos, pois, para este propósito, como se processa a primeira passagem que é apresentada nesta obra, a saber, a passagem da *certeza sensível* à *percepção*.

A exposição do processo de “desfenomenalização”, ao qual a consciência está submetida, deve necessariamente tomar como ponto de partida a consciência que é saber e, ademais, deve apresentá-la em sua imediatidade (*Unmittelbarkeit*) fenomenal inicial. O começo da *Fenomenologia* não pode ser senão o próprio saber, pois, como já o dissemos, a essência da consciência está em ser ela atividade do para-si, de ser imediatamente saber. No saber, a consciência põe e, ao mesmo tempo, distingue de si mesma algo que *é*. Por esse motivo, a consciência em seu começo é “saber do imediato ou do essente”.⁶⁴

⁶³ Para esta consciência filosófica que já se educou para a ciência, Hegel utiliza a expressão *para-nós* (*für-uns*).

⁶⁴ *Ib*, Consciência, p. 74.

Para a consciência-saber, o conteúdo primeiro que nela se produz vem-a-ser para a mesma na forma da *certeza sensível*. Pela via da sensibilidade algo está “dado” imediatamente à consciência. Este começo da fenomenologia deve, certamente, ser compreendido epistemologicamente diverso daquele que, em geral, representa o começo numa teoria empirista do conhecimento. Para o empirismo, a atividade do conhecer é condicionada por uma afecção primordialmente sensível, postulada na forma de impressões. A impressão do empírico no espírito fornece o material sobre o qual se investe a atividade de elaboração epistêmica. De acordo com esta concepção, permanece *exterior ao espírito* um “substrato” que seria a origem ou a fonte da afecção sensível. A consciência aparece nessa relação como o originariamente passivo e, enquanto saber, deixa fora de si um “objeto” que transcende à experiência, a saber, a fonte da afecção, a qual, contraditoriamente, deve ser pressuposta e postulada e, ao mesmo tempo, se apresenta na relação imediatamente empírica como um *álogon*. A esta origem que o empirismo atribui ao conhecer, Hegel opõe o ser-ativo no qual se põe imediatamente o espiritual. Quando o eu abarca esse material, diz Hegel, este “se torna ao mesmo tempo contaminado e transfigurado pela universalidade do eu; perde sua subsistência singularizada, autônoma, e recebe um ser-aí espiritual”.⁶⁵

É certo que o “algo”, que logo acima mencionamos, se reporta à consciência como *um ainda não mediatizado*, como algo simplesmente essente e singularizado, na medida em que este primeiro saber da consciência se produz na relação imediata com *um* algo. O conteúdo da certeza sensível se encontra inteiramente estabelecido diante da consciência através de seu visar. Entretanto, a riqueza e a infinitude desse conteúdo permanece adstrito ao ato de visar e não acede, em toda sua determinidade e multiformidade, à certeza subjetiva da consciência. Toda a diferenciação que a

⁶⁵ ECF III, § 381, adendo.

consciência visa, se eleva indistintamente ao saber abstrato que se produz na consciência, à certeza simples de coisas existentes (*existierenden Dinge*). O “preenchimento” que corresponde a este primeiro momento da experiência do saber da consciência, o material visado, é o conteúdo abstraído do “puro ser que constitui a essência dessa certeza”.⁶⁶

Os dois termos que estruturam a relação sensível, o eu e o “objeto”, assumem, ao final do curso da experiência dessa figura da consciência, o modo da universalidade que lhes subsiste. O eu e o objeto vêm a se revelar, ambos, como *um puro este* (*ein reines Dieses*) em geral. Isto significa que mesmo tomada em seu relacionamento imediato de singulares, a certeza sensível está fundada na relação entre dois universais, pois que, tanto os objetos possíveis, em suas absolutas singularidades, que se ofereçam à consciência, adquirem para a mesma a forma de um existente em geral, de uma singularidade pura, quanto o eu, se apresenta como eu subsistente em cada experiência singular.

O conteúdo que o visar “capta” na presença absoluta e imediata do objeto frente à consciência, a singularidade,⁶⁷ transmuta-se, com base na apreensão formal da consciência, na universalidade, pois “o conteúdo da consciência sensível é, em si mesmo, dialético. Ele deve ser o singular – mas, justamente por isso, não é *um* singular, e sim todo o singular”.⁶⁸

Esta inversão que se processa para a consciência, da imediatidade singular para a universalidade mediata, configura a passagem da consciência sensível para a

⁶⁶ FE, Consciência, p. 75.

⁶⁷ Fazendo nota juntamente com Hyppolyte: “tal singularidade inefável não é a singularidade que tem a negação em si mesma, ou a mediação; portanto, encerra a determinação para negá-la; será preciso um longo processo antes que venhamos a atingir a singularidade autêntica, aquela que é o conceito e que será expressa no vivente ou no espírito; trata-se, aqui, da singularidade imediata ou positiva que se opõe ao universal” (op. cit., p. 101).

⁶⁸ ECF III, § 419, adendo, grifos de Hegel.

consciência percipiente. Inicialmente, a presença absoluta e imediata do objeto sensível e o seu “conteúdo concreto”⁶⁹ aparecem como a verdade e o *em-si* no saber da consciência, contudo, no caminho de sua experiência a consciência chega à impossibilidade de apreender, através da linguagem, esta singularidade que é seu objeto imediato. O objeto que a certeza sensível tem diante de si, “em toda a sua plenitude”,⁷⁰ não pode ser expresso na dimensão universalizante da linguagem, sendo somente passível de uma descrição (*Beschreibung*), e esta, por sua vez, se mostra como uma tarefa interminável.⁷¹ O primeiro objeto que a certeza sensível tem como sua verdade torna-se, a partir do resultado que o movimento experiencial da consciência alcança, uma aparência de saber da consciência, um saber fenomenal.

Com isso vem-a-ser para a consciência: o que era antes o *em-si* não é em-si, - ou seja, só era em-si *para ela*. Quando descobre portanto a consciência em seu objeto que o seu saber não lhe corresponde, tampouco o objeto se mantém firme.⁷²

Como ressalta Hegel, o que resulta do devir da consciência, quando se produz essa passagem de uma figura para outra, assume o duplo aspecto de ser, ao mesmo tempo, para a consciência implicada diretamente no processo, novo objeto, e “*para nós*, [...] movimento e vir-a-ser”.⁷³ Para a consciência filosófica o que surge de uma determinada experiência da consciência fenomenal é um resultado particular a ser suprimido numa subseqüente figura da consciência, tendo em vista que a consciência filosófica está “situada” no momento onde a série das figuras da consciência está

⁶⁹ FE, Consciência, p. 74.

⁷⁰ *Ib*, loc. cit., p. 74.

⁷¹ Diz Hegel: “falamos do ser-aí de objetos *externos*, que poderiam mais propriamente ser determinados como coisas *efetivas*, absolutamente *singulares*, de todo *pessoais*, individuais; cada uma delas não mais teria outra que lhe fosse absolutamente igual. Esse ser-aí teria absoluta certeza e verdade. Visam *este* pedaço de papel no qual escrevo *isto*, ou melhor, escrevi; mas o que visam, não dizem. Se *quisessem* dizer – isso será impossível, porque o isto sensível, que é visado, é *inatingível* pela linguagem, que pertence à consciência, ao universal em si. Ele seria decomposto numa tentativa efetiva para dizê-lo, os que tivessem começado sua descrição não a poderiam completar, mas deveriam deixá-la para outros, que no fim admitiriam que falavam de uma coisa que não é” (*Ib*, loc. cit., pp. 81-82, grifos de Hegel).

⁷² *Ib*, Introdução, p. 71.

⁷³ *Ib*, loc. cit., p. 72

completa. A verdade insurgente de cada experiência determinada da consciência é novamente dissolvida na fenomenalidade que o seu caminhar faz revelar. O limite conceitual de uma figura é o início de outra, por isso a série se apresenta como um movimento progressivo. Mas a preocupação metodológica de Hegel com relação à *Fenomenologia* consiste em apresentar o “movimentar-se” da própria consciência em direção à igualdade de sua certeza com a verdade. Trata-se, para Hegel, de mostrar como a consciência engajada, em seu próprio percurso, alcança esses resultados que lhe foram necessários. Para a consciência diretamente implicada na experiência, o novo objeto que se lhe apresenta não está ainda em seu saber como algo que será necessariamente suprimido, mas somente como objeto que veio-a-ser. Com isto podemos entender as seguintes palavras de Hegel:

só essa necessidade mesma – ou a *gênese* do novo objeto – se apresenta à consciência sem que ela saiba como isso lhe acontece. Para nós, é como se isso lhe transcorresse por trás das costas. Portanto no movimento da consciência ocorre um momento do *ser-em-si* ou *ser-para-nós*, que não se apresenta à consciência, pois ela mesma está compreendida na experiência.⁷⁴

Para a consciência científica a *Fenomenologia* expõe os momentos de sua formação, mas para a consciência enredada na experiência do conhecer, estes momentos para ela são inconscientes e lhe advém, considerando a sua perspectiva, de modo um tanto casual. Hegel prescreve que, para compreender e “demonstrar” o movimento da consciência natural, é preciso afastar “de nosso apreender (*Auffassen*) o conceituar”.⁷⁵ O desenvolvimento da consciência natural deve ser apresentado a partir do desdobramento e movimento da própria consciência natural, perseguindo a trajetória que sua experiência vai traçando. No caso da consciência sensível, é a não correspondência encontrada, em seu próprio “experimentar”, entre o seu saber do objeto e o em-si do

⁷⁴ *Ib*, loc. cit., p.72.

⁷⁵ *Ib*, Consciência, p. 74.

mesmo que a faz transladar para uma consciência que tem na universalidade do objeto sua nova verdade.

Segundo o aspecto formal deste movimento da consciência, ela se mostra “diversamente determinada segundo a diversidade do objeto, e sua formação progressiva aparece como uma mudança das determinações do seu objeto”.⁷⁶ A relação dialética de mútua trans-formação progressiva da consciência e do objeto, cuja apresentação a *Fenomenologia* reconhece como sua meta, aparece, ao final do processo fenomenológico, como identidade estabelecida entre os dois termos em questão, resultando na destituição de suas unilateralidades recíprocas.

No ser ativo do eu, no ser do eu que veio-a-ser e está posto, se produz a relação espiritual do ser refletido em si mesmo. Em sua imediatez o eu é primeiramente reflexão abstrata como certeza de si mesmo. A diferença que lhe é inerente está presente somente como idealidade internamente suprassumida. A relação formal presente no ser do eu, de uma alteridade interna e imediatamente conduzida à identidade, deriva do fato de que para o eu é substancial o saber-de-si e, como saber, está marcado por uma distinção, já que o saber implica uma relação de dois termos, o sujeito que sabe e o objeto sabido; contudo, na certeza de si do eu, estes dois termos constituem uma diferenciação da qual não resulta nenhuma relação de exterioridade concreta.⁷⁷ A certeza de si do eu, pelo que dissemos, se conclui em um saber meramente subjetivo e, por isso, ainda abstrato, pois que o eu nessa relação, ainda não sabe de nenhuma exterioridade ao seu universo interno, de nenhum ser efetivamente que lhe esteja contraposto, em suma, não sabe ainda de nenhum objeto (*Gegenstand*).

⁷⁶ ECF III, § 414, adendo.

⁷⁷ Segundo Hegel, “o eu não pode existir sem diferenciar-se de si, e estar junto de si no diferenciado dele; o que justamente significa: sem saber de si, sem ter – e sem ser – a certeza de si mesmo” (Cf. ECF III, § 413, adendo) .

O eu certo de si mesmo é assim, no começo, ainda o *subjetivo* totalmente *simples*, a *liberdade totalmente abstrata*, a *completamente indeterminada idealidade* ou negatividade de toda limitação. Repelindo-se de si mesmo, o eu chega pois, antes de tudo, apenas a algo diferenciado dele *formalmente*, e não *efetivamente*.⁷⁸

A diferença presente no espírito tomado como eu formal representa apenas a condição lógica que se funda no conceito de eu, não se trata ainda de uma diferença ontológica, de uma diferenciação real. Somente para o eu concreto a diferença está posta como algo concreto. O eu que aparece como concreção do espírito é o que Hegel concebe como consciência.⁷⁹ Para a consciência a diferença se lhe refere não mais como idealidade interna e formal, mas como diferença real e contraposta, efetivamente dada, diferença que ganha, perante o eu concreto, autonomia e se põe como exterioridade essente. Tal essente defrontado à consciência é justamente a positividade imediata que ela toma por seu objeto. Por estar junto a um algo “estranho”, por estar referida a uma alteridade efetiva, a consciência “constitui o grau da reflexão ou da *relação* do espírito”.⁸⁰

A distinção real concernente ao espírito enquanto consciência faz com que ele se torne uma relação fundada na cisão (*Teilung*), na separação da objetividade e subjetividade. Por outro lado, o espírito se eleva de sua condição puramente subjetiva, de seu saber formal que o põe como eu abstrato, à condição de certeza objetiva. A contradição que emerge para o espírito, no modo do *ser consciencial*, consiste no fato de o objeto essente ser uma positividade não mediatizada, uma imediatez, ao mesmo tempo em que é algo que aparece estabelecido pela consciência.⁸¹ Enquanto a relação de separação faz subsistir o objeto como autônomo e independente, o espírito se faz passar

⁷⁸ *Ib*, loc. cit.

⁷⁹ „Das Bewusstsein ist der Geist als Konkretes“ (“A consciência é o espírito enquanto concreto”, cf. WL I, Vorrede-1812, S.17).

⁸⁰ ECF III, § 413.

⁸¹ A contradição diz respeito ao fato de que o “objeto, por um lado, está *em mim* e, por outro lado, *fora de mim* tem uma subsistência tão autônoma quanto as *trevas* fora da luz” (ECF III, § 413, adendo).

ainda pela sua forma não-verdadeira, pois as partes de tal relação não constituem a totalidade que condiz com a realidade do espiritual. A consciência, por exprimir este corte que concede à subjetividade e ao objeto uma exterioridade interveniente, fazendo com que ambos permaneçam em suas relativas independências, compreende a dimensão aparente do espírito, o “espírito como fenômeno [*Erscheinung*]”.⁸² Na separação o espírito se configura como o *ser ao lado de um outro*, conseqüentemente sua unidade conceitual se mostra dissolvida e ele não chega a ser para si mesmo o que é em si. A diferença que se efetuou como algo de real não se tornou para ele, neste momento ainda, algo conduzido ao seu interior para constituir sua identidade concreta.

Esta conexão exterior que está presente na existência fenomenal do espírito, no *ser consciencial*, faz com que no começo concreto do espírito, o objeto se apresente como um dado, como um autônomo subsistente. A consciência apreende primeiramente o objeto como algo previamente posto e sua certeza se produz como certeza de um algo subsistente por si mesmo. O modo como o objeto aparece na relação de conhecimento, este “oferecimento imediato”, faz com que o objeto se passe por um “fato da consciência”, mas isto não é senão o começo aparente em relação à consciência que permanece sujeito de conhecimento abstrato, e tem em consideração o objeto como um absolutamente outro.

A manutenção da separação absoluta entre subjetividade cognoscente e objetividade externa permanece sendo o resultado de grande parte dos esforços filosóficos da época moderna, mormente do empirismo e da filosofia transcendental de Kant. À Fenomenologia compete a tarefa de suprimir esta separação que se instala ainda no interior do momento fenomenológico do espírito. O conceito de conhecer, limitado ao ponto de vista fenomenológico, adquire uma validade restrita, deixando sempre

⁸² *Ib*, loc. cit.

como resíduo um elemento a-lógico (*álogon*), seja uma coisa-em-si seja um substrato inatingível pela consideração empírica.

1.3 A crítica das concepções empirista e transcendental do conhecimento e a superação do ponto de vista fenomenológico

Postular um essente não mediatizável é justamente o erro que Hegel encontra na mentalidade teórica das doutrinas empiristas, pois, ao mesmo tempo em que estas últimas consideram o objeto como uma interpretação ou representação da consciência, não podem deixar de conferir a ele um substrato e uma dimensão originária que a consciência não seria capaz de atingir epistemicamente.

O empirismo trouxe uma importante contribuição para o pensamento filosófico, na medida em que se pôs a examinar a validade objetiva das determinações-de-pensamento com as quais operava a metafísica antiga, a qual concebe a realidade de forma acrítica, baseando-se na validade imediata de seus conceitos.⁸³ Em contraste com o

⁸³ Hegel não se reporta, por meio da denominação “metafísica antiga”, à filosofia antiga clássica, não deixando de fazer, inclusive, uma eminente ressalva: “Platão não é um metafísico dessa espécie, e menos ainda Aristóteles, embora habitualmente se acredite no contrário” (ECF I, § 36, adendo). Hegel tem em vista, aqui, principalmente, a escolástica e a reprodução direta ou indireta do procedimento metodológico desta metafísica na reflexão filosófica moderna. O que caracterizava tal metafísica era o seu “proceder ingênuo” que se baseava na crença de que as *determinações-de-pensamento* presentes na consciência correspondiam imediatamente às “determinações fundamentais das coisas” (*Grundbestimmungen der Dinge*), “de que o pensar captava o *em-si* das coisas, de que as coisas só são o que são verdadeiramente, enquanto pensadas” (ECF I, § 28). Através da operação lógico-formal de atribuição predicativa, a metafísica antiga aplicava a seus objetos (Deus, alma, mundo etc.), como se se tratasse de *sujeitos* fixos e carentes de conteúdos, determinações conceituais advindas diretamente da elaboração representacional da consciência, na busca de estabelecer definições de conhecimento. Hegel reprova esta atribuição exterior e reivindica como tarefa da filosofia “demonstrar” a gênese conceitual dos próprios predicados por meio do desenvolvimento imanente dos próprios objetos, os quais, são em verdade, no caso da metafísica, essencialidades puras.

método metafísico, que se move na “simplicidade” abstrata de seus conceitos, o empirismo tem por critério do conhecimento a experiência e toma em consideração, primeiramente, o objeto que se oferece à faculdade percipiente da consciência, o objeto imediatamente dado – o que, nesta doutrina, vale como “concreto”. No entanto, para Hegel, esta objetividade requerida pela filosofia empirista moderna recai no terreno da finitude e da mais completa abstração. Primeiro porque ela erige em objetos legítimos do pensamento os dados sensíveis, aquilo que produz afecção na sensibilidade, tanto de origem exterior quanto interior; desta maneira, os objetos metafísicos antigos, como *Deus*, *alma*, redundam em conceitos abstrusos não passíveis de uma verificação empírica: “aqui se tem diante de si material finito”⁸⁴ apenas. Segundo, porque o objeto que resulta da atividade de conhecimento se constitui a partir de uma reunião de determinações abstratas, numa justaposição exterior que a análise empírica efetua: “na percepção tem-se algo variadamente concreto, cujas determinações devem ser separadas umas das outras; como uma cebola cujas cascas se tiram”.⁸⁵

O procedimento analítico do método empirista estabelece o objeto percebido como um conglomerado de propriedades que se ligam apenas de forma extrínseca; quando percebe um pedaço de metal, por exemplo, observa que nele ressaltam o brilho, a cor, a opacidade, a dureza e diversas outras propriedades, entretanto, a unidade que comporta e sustém o múltiplo destas propriedades, que seria, por assim dizer, a “propriedade essencial” do objeto, não se oferece à percepção, depreendendo-se, daqui, que o segundo momento requerido para a atividade do conhecer, a síntese, não é efetuada, e o objeto se configura apenas como superposição de elementos abstratos. Isto leva Hegel a afirmar que “o empirismo ao analisar os objetos encontra-se em erro, se acredita que deixa como são; pois de fato ele transforma o concreto em abstrato. Por

⁸⁴ ECF I, § 38, adendo.

⁸⁵ *Ib*, loc. cit.

isso ocorre ao mesmo tempo, que se mata o que é vivo, porque vivo é só o concreto, o uno”.⁸⁶ A unidade do objeto entra em contradição com a perspectiva epistemológica do empirismo, pois ele não pode admiti-la sem retornar ao ponto de vista da antiga metafísica e reinstaurar o elemento supra-sensível que aparentemente estava elidido. Além do que, as categorias presentes na reflexão empirista, tais como “matéria, força, e também uno, múltiplo, universalidade, infinito etc.”, citadas por Hegel, manifestamente dotadas de um teor metafísico, são utilizadas pelo empirismo “de uma maneira completamente acrítica e inconsciente”.⁸⁷

A filosofia transcendental de Kant não se distancia do horizonte do empirismo. Apesar da distinção feita por Kant entre começo empírico, a dimensão *a posteriori*, e origem transcendental, a dimensão *a priori*, no que diz respeito ao conhecimento, persiste, em sua filosofia, um substrato não mediatizável do objeto, a *coisa-em-si*. As determinações do objeto, segundo o criticismo kantiano, resultam em determinações subjetivas e fenomênicas. O objeto que se oferece à consciência é imediatamente uma produção da organização estrutural da subjetividade cognoscente. A essência ou “objetividade” do objeto resta além dessa relação epistêmica, como algo não determinável. Esta restrição do conhecimento a uma experiência condicionada pelas formas puras da sensibilidade e pela estrutura categorial do entendimento estabelece, para Hegel, uma separação entre o conhecer e o absoluto; em outras palavras, subjetividade e objetividade se encontram radicalmente contrapostas. Segundo Manoel de Oliveira, “Hegel questiona esta contraposição entre subjetividade e

⁸⁶ *Ib*, loc. cit.

⁸⁷ *Ib*, loc. cit.

objetividade e pretende pensar as categorias como adequadas, como expressão da identidade entre sujeito e objeto, que ele considera o princípio da especulação”.⁸⁸

Ao impossibilitar o conhecimento objetivo da natureza e do espírito – isto é, do ponto de vista do absoluto – o idealismo subjetivo kantiano culmina na absolutização do conhecimento finito, pois o conhecimento se afigura como uma produção relativa e condicionada pelo aspecto subjetivo. Conseqüentemente, o conhecimento científico se faz valer apenas como *um* conhecimento possível e, enquanto conhecimento humano, apenas como *nosso* conhecimento. Embora a universalidade e necessidade sejam critérios pertinentes ao conhecimento, tal como o entende Kant, contudo, os referidos critérios estão presentes somente como determinações formais do pensar subjetivo, as quais Kant denomina *categorias*, e que são inerentes à “espontaneidade do pensar”⁸⁹ posto como *eu*.

A atividade do conhecimento, em Kant, acaba constituindo para si uma objetividade fenomenal. A substancialidade do real se encontra tolhida e sem acesso ao saber científico, de maneira que, como expressa Hegel, a *coisa em si* só se permite ser pensada como “o completamente abstrato, o totalmente vazio, ainda determinado somente como algo além; o negativo da representação, do sentimento, do pensamento determinado”.⁹⁰ O problema que surge para esta epistemologia finita, apontado por Hegel, é que, ao privar o conhecer da *coisa em si*, Kant acaba fenomenalizando o próprio entendimento – que é a faculdade inteligível presente na subjetividade e responsável por operar a unificação do múltiplo da experiência –, já que nem mesmo a

⁸⁸ OLIVEIRA, Manfredo, *A filosofia na crise da modernidade*, p. 41. Compartilhamos da mesma leitura de Manfredo Oliveira quando afirma que “para Hegel, a posição de Kant tem em comum com o empirismo a consideração da experiência como único campo do conhecimento humano. Não passa de uma fenomenologia” (cf, ib, p. 40).

⁸⁹ *Ib*, § 40.

⁹⁰ *Ib*, § 44.

ele, ao entendimento, seria possível conceder a “dignidade de uma coisa em si”.⁹¹ Destarte, aquilo que Kant explicita como sendo o funcionamento da estrutura cognitiva, não pode ser concebido senão como fenômeno da mesma, ou melhor, como a forma sob a qual a faculdade de conhecimento aparece para nós mesmos; em decorrência disso, o nosso conhecimento de nossa potência gnosiológica, seria apenas o conhecimento da aparência dessa potência, e neste sentido, o conhecimento dessa aparência seria também, portanto, apenas aparência.

A filosofia crítica, ao pretender conhecer a estrutura do conhecer, abstraiu do fato de que essa tarefa só se realiza no interior do conhecimento propriamente, que o conhecimento, em última instância, tem a si mesmo como objeto. “Decerto, as formas do pensar não devem ser utilizadas sem exame: mas esse próprio exame é já um conhecimento. É preciso, assim, que estejam reunidas no conhecimento a atividade das formas-de-pensamento e sua crítica”.⁹² Como resultado, a filosofia crítica impõe um limite ao conhecimento ou uma restrição do mesmo ao mundo fenomenal, e ao tentar explicar a natureza do conhecimento teve que, mesmo a contragosto, admitir o paradoxal resultado, que se volta contra esta postura metodológica, de que este conhecimento não tem diante de si a “verdade da coisa”, e ao tentar expressar sob que condições e validez o conhecimento se realiza, acaba dizendo o contrário do que pretende expressar, pois o conhecer objetivo, como saber último do real, estando obsedado, os resultados que a filosofia transcendental estabelece através da crítica da faculdade de conhecimento não podem ser considerados também no horizonte desta objetividade negada.

⁹¹ CL, Introducción, p. 62; SL, p. 15.

⁹² ECF I, § 41, adendo 1. Esta objeção epistêmico-metodológica que Hegel faz a Kant já tinha sido efetuada com mais precisão na introdução da *Fenomenologia*, e se situa num esforço de crítica bem mais amplo endereçado, de um modo geral, à perspectiva da filosofia moderna, a qual, na quase totalidade de suas expressões, se encontrava fundamentada ora numa concepção *instrumental* ora numa concepção que toma o conhecimento exclusivamente como meio.

É por isso a maior incoerência: de uma parte, conceder que o entendimento só conhece fenômenos; e, de outra parte, afirmar esse conhecimento como algo absoluto, quando se diz que o conhecer não pode ir além, que esse é o limite absoluto, natural do saber humano.⁹³

Em detrimento desta objetividade absoluta, Kant faz valer a objetividade empírica condicionada pelas formas subjetivas, ou objetividade “possível”. Por causa desse estranhamento que está posto entre o em-si do objeto e a subjetividade cognoscente, Hegel acusa Kant de não ter ultrapassado a consciência fenomenológica e de ter permanecido na aparência de separação que o *ser consciencial* do espírito implica.

A filosofia kantiana pode ser considerada, com todo o rigor, como a filosofia que apreendeu o espírito como consciência e que contém unicamente as determinações da fenomenologia e não da filosofia do espírito. Ela considera o *eu* como relação a algo que está além, que se chama, na sua determinação abstrata, a coisa em si.⁹⁴

Deste ponto de vista, o posicionamento teórico de Kant, ao permanecer aquém de uma objetividade absoluta, compartilha com o empirismo desta separação entre objetividade e subjetividade ou, em outros termos, persiste em ambos um elemento não mediatizável pelo conhecer. Como corolário comum a ambos dá-se a impossibilidade de aceder a uma relação de *verdade*, limitando-se ambos a uma relação de conhecimento baseada na *certeza subjetiva*: ao mesmo tempo em que põem para si um exterior essente, só chegam a expressar o que ele é *para a consciência*.⁹⁵ Porém, “a certeza subjetiva não pode ter limite no objeto: deve adquirir verdadeira objetividade”.⁹⁶

A *Fenomenologia* pretende justamente expor o trânsito da relação de certeza para a relação de verdade e, partindo da própria consciência, chega a mostrar como se opera a desfenomenalização do espírito. O processo fenomenológico tem

⁹³ *Ib*, § 60.

⁹⁴ ECF III, § 415.

⁹⁵ Em *Fé e saber* Hegel afirma que a filosofia kantiana “se limita mesmo ainda ao interior do projeto de Locke”, quer dizer, “à consideração do entendimento finito” (Cf. FS, p. 105).

⁹⁶ ECF III, § 416, adendo.

necessariamente, por isso, que culminar na eliminação da cisão sujeito-objeto, e assim a consciência vem a reconhecer que o estranho, que antes lhe era um subsistente autônomo, constitui com ela uma identidade, a qual se estabelece como o termo do desenvolvimento imanente da consciência em sua experiência. Como superação da exclusão que a consciência impõe à objetividade restrita, que ela põe como lhe sendo um absolutamente outro, desaparece da relação sujeito-objeto esta interação excludente que os punha em sua separação radical, no que diz respeito ao conhecimento absoluto. Com a dissolução da relação fenomenal, a diferença concreta que marca a ad-posição do subjetivo ao objetivo é suprimida na interioridade espiritual produzida. O espírito se despoja do seu modo de *ser-junto-de-outro*, e a objetividade restrita e contraposta compõe com a subjetividade a totalidade objetiva estrita do pensamento.

A “demonstração” da destituição do caráter fenomenal do espírito, da superação do *ser consciencial*, deve atender, contudo, à necessária prescrição que Hegel conclui de sua análise da filosofia kantiana, que é a de reunir na exposição, como já o citamos mais acima, “a atividade das formas-de-pensamento e sua crítica”. A *Fenomenologia* “descreve”, portanto, o processo pelo qual a própria consciência, desde sua forma mais abstrata, como certeza simples do essente, em seu movimento de autocrítica, ou de autodiscernimento, se eleva progressivamente a uma realidade automediada: o espírito. Elevação que se processa segundo a supressão paulatina da diferença que se instala em cada figura consciencial, entre o saber que é *para a consciência* e o saber que a experiência da consciência revelou como sendo o verdadeiro, como também já indicamos mais acima. Para a *Fenomenologia* não se trata simplesmente de apresentar o em-si das formas do conhecer, mas de mostrar o *como* da atividade inteligente imanente ao movimento dessas “formas”.

No primeiro parágrafo da seção da *certeza sensível* Hegel adverte que é preciso afastar de “nosso apreender o conceituar”,⁹⁷ o que Hegel pretende exprimir com tais palavras é que a experiência do conhecer do espírito se dá como uma autocondução do ser-aí imediato do espírito à sua forma científica, até que ele se efetue como um todo que se reflete em si mesmo a partir de seu outro. A *Fenomenologia* contém, neste sentido, o movimento de apreensão (*Auffassung*) pela consciência de sua essência. A consciência, porém, não deve ser considerada como ponto fixo e inerte, no qual viriam se sobrepor os resultados dos raciocínios feitos por um sujeito filosofante que se pusesse a investigar a essência dela. A essencialidade presente em cada momento da experiência da consciência é resultante da própria atividade interna do modo relacional do espírito. É desta perspectiva que Hegel informa que *para nós*, para a consciência científica, só resta o “puro observar”.⁹⁸

Por outro lado, no interior da *Fenomenologia*, a atividade espiritual ínsita à experiência da consciência está disposta na forma de figuras da consciência, de modo que os momentos dessa experiência estão organizados segundo uma sucessão inteligível apresentada na forma de um desenvolvimento de determinações lógicas que faz de cada configuração da relação sujeito-objeto um momento necessário. A casualidade e o caráter acidental que o “experimentalizar-se” da consciência possa eventualmente assumir e comportar é somente uma consideração do ponto de vista da consciência que não completou sua formação, pois ela, decerto, se move na inconsciência de sua meta, enquanto consciência engajada. Ao contrário, no saber da consciência que elidiu a desigualdade com a objetividade restrita, este movimento se lhe revela como movimento de efetivação de sua própria essência.

⁹⁷ FE, Consciência, p.74.

⁹⁸ Ib, Introdução, p. 70.

Já explanamos como a consciência concede ao espírito sua autodiferenciação concreta, e na medida em que ela é saber, confere à diferença essente, posta no exterior da simples certeza de si, “inicialmente, a determinação do *ser*”.⁹⁹ Nesta particularização mutuamente excludente a universalidade não se faz valer porque o saber da consciência encontra um limite na positividade imediata do objeto. Neste âmbito a ciência se encontra em sua existência fenomenal, na contradição não resolvida do saber cindido da consciência, como certeza de si e como certeza de *um absolutamente outro* não conciliadas ainda. Se abstrairmos nossa consideração e nos determos exclusivamente no eu consciencial, poderemos observar de que modo a universalidade já lhe diz respeito. A existência do eu estando condicionada pela sua autodiferenciação, pois que o “eu não pode existir sem diferenciar-se de si, e estar junto de si mesmo no diferenciado dele”,¹⁰⁰ faz com que o eu seja idêntico a si mesmo em sua diferença. Mas esta universalidade que preside à unidade do eu, deve recuperar também a diferença concreta do espírito estranhado na relação consciencial. “Ao mesmo tempo, deve se observar que a substancialidade inclui em si não só o universal ou a imediatez do saber mesmo, mas também aquela imediatez que é o ser, ou a imediatez para o saber”.¹⁰¹

Ao conciliar a subjetividade abstrata e a imediatidade objetiva, a *Fenomenologia* desemboca na identidade de ser e pensar requerida pela cientificidade do espírito. A razão se manifesta, nesse momento, como a “potência ativa do conceito tanto no sujeito como no objeto”.¹⁰² Ser e saber se destituem de suas mútuas unilateralidades e relatividades e vêm a se constituírem como determinações internas do *puro pensar*. A interioridade absoluta produzida faz com que o saber-de-si do espírito – precisamente: o saber absoluto ou o saber de totalidade – se constitua na relação de verdade onde o

⁹⁹ ECF III, § 418.

¹⁰⁰ Ib, § 413, adendo.

¹⁰¹ FE, Prefácio, p.29.

¹⁰² ECF III, § 417, adendo.

objeto não oferece mais um “limite” para o conhecer. A ciência emerge, aqui, “no elemento da universalidade – que inclui em si o particular”¹⁰³ – ou, melhor dizendo, universalidade que contém suprasumida em seu interior, a determinação da diferença. Desta forma é que a *Fenomenologia* nos “apresenta o vir-a-ser da ciência em geral ou do saber”.¹⁰⁴ Da consciência, como perda do espírito, à igualdade de ser e saber, de subjetividade e objetividade, o desenvolvimento fenomenológico nos põe diante do processo genético do conceito de ciência, que tem a mesma significação da passagem da ciência enquanto substância espiritual, uma interioridade somente potencial, à sua existência efetiva na identidade do *puro pensar* ou, segundo a expressão de Hegel, à sua “essencialidade transfigurada”.¹⁰⁵

Mas, ao mesmo tempo em que a *Fenomenologia* promove a identidade que suprasume a diferença, eliminando a aparência de contradição que se instalava no modo inefetivo do espírito, quer dizer, no modo da consciência, ao produzir como resultado a plena correspondência entre o saber da consciência e a verdade objetiva, fazendo com que essência e fenômeno se interpenetrem na unidade absoluta do pensamento, este resultado estabelece, também, a completa carência de distinção que esta unidade implica, pois que as determinações, antes abstratas, de sujeito e objeto, estão, agora, dissolvidas na pura indeterminação da determinação identitária do pensar. O ponto de vista que considera a dimensão absoluta desta unidade, a independência do *pensar* perante toda e qualquer exterioridade, e sua completa referência a si mesmo,

¹⁰³ FE, Prefácio, p. 21. Manfredo Oliveira, em seu livro *A filosofia na crise da modernidade*, discutindo a questão da normatividade e da eticidade em Hegel, pontua muito precisamente o estatuto do conceito de particularidade em Hegel, que é estabelecido, em sua discussão, no afastamento crítico para com a compreensão de “particular” dos saberes empíricos que se preocupam com a taxonomia abstrata dos seres vivos. Afirma Manfredo: “a particularidade revela-se [...] como o próprio desdobramento da inteligibilidade originária, que se deu imediatamente no nível do universal” (p. 206).

¹⁰⁴ *Ib.*, loc. cit., p. 35.

¹⁰⁵ *Ib.*, loc. cit., p. 34.

deve concluir, então, que o ponto de chegada da *Fenomenologia* é a simples imediatidade (*einfache Unmittelbarkeit*).

II A *Ciência da lógica* e o desenvolvimento das determinações do “puro pensar”

2.1 A passagem da *Fenomenologia* para *Ciência da lógica*: o momento de constituição do elemento científico

A constituição da universalidade do *pensar* introduz a cientificidade no seu ser-
aí verdadeiro, contudo, devido à forma como aquelas determinações fenomenológicas se
encontram transfiguradas na igualdade indeterminada que tal universalidade implica, a
ciência está presente aí somente em seu começo efetivo. A totalidade constituída do
pensar, ou o conceito de ciência, a que nos conduz a *Fenomenologia*, não consiste no
termo do trabalho científico, do labor espiritual orientado para o autoconhecimento. A
auto-inserção do espírito na universalidade, por meio de sua fenomenologia, fornece o
conceito de ciência como sua verdade no simples (*Einfach*), como sua natureza
elementar e, portanto, como pura indeterminidade ainda. Lembremos o que diz Hegel a
propósito do conteúdo da *Fenomenologia*: “o que o espírito nela se (*sic*) prepara é o
elemento do saber”.¹⁰⁶ Para ratificar esse caráter propedêutico e introdutório da
Fenomenologia no que diz respeito ao saber científico, à verdadeira mundanidade do
espírito, podemos nos valer, também, de uma outra passagem contida nesta obra: “o
primeiro despontar é, de início, a imediatez do mundo novo – o seu conceito: como um
edifício não está pronto quando se põe seu alicerce, também esse conceito do todo, que

¹⁰⁶ FE, Prefácio, p. 41.

foi alcançado, não é o todo mesmo”.¹⁰⁷ A formação científica não se completa enquanto está ainda isenta de “uma efetividade perfeita”¹⁰⁸ (*vollkommene Wirklichkeit*).

A experiência da consciência a conduz a este estado científico em que se encontra a identidade de ser e saber. Trata-se de um movimento mediato que chega a superar a própria mediação e tem como termo o começo da ciência em sua pura imediação, a qual é resultado imanente ao desdobramento que alçou o espírito à sua “relação” de verdade. Nesta imediatidade absoluta em que se coloca o espírito, vem-a-ser o princípio científico em sua incondicionalidade e, exatamente aqui, se situa o pressuposto lógico da ciência enquanto tal. Neste imbricamento entre pressuposto (*Voraussetzung*) e resultado é que se opera a passagem da *Fenomenologia* para a *Ciência da lógica*. A ciência se encontra estabelecida não como fundamento do pensar exclusivamente subjetivo, mas constituída internamente ao pensar que se elevou à sua unidade. Daí a razão por que Hegel insistir na falta de necessidade em justificar a insurgência do conceito de ciência na *Ciência da lógica*, “porquanto a *Fenomenologia do espírito* não é mais que a dedução [*Deduktion*] deste conceito”.¹⁰⁹ A propósito, diz ainda:

na *Fenomenologia do espírito* foi apresentada a consciência em seu movimento progressivo [*Fortbewegung*], desde sua primeira oposição imediata com respeito ao objeto, até o saber absoluto. Este caminho passa através de todas as formas das relações da consciência com o objeto, e tem como seu resultado o conceito de ciência. Este conceito, pois, não carece aqui de justificação [*Rechtfertigung*] alguma (se prescindimos do fato de que ele surge dentro da lógica mesma), porque já a obteve na própria *Fenomenologia*; nem, tampouco, é suscetível de nenhuma justificação que não seja sua produção por meio da consciência, cujas próprias formas se resolvem todas naquele conceito, como em sua verdade.¹¹⁰

¹⁰⁷ Ib, loc. cit., pp. 26-27.

¹⁰⁸ Ib, loc. cit., p. 26.

¹⁰⁹ CL, Introducción, p. 65; SL, pp. 18-19.

¹¹⁰ CL, p. 64; SL, pp. 17-18.

O desenvolvimento da consciência outorga à ciência a necessidade de sua emergência sob a forma abstrata do *saber puro (das reine Wissen)*, ou da certeza que não tem mais o objeto como um algo que lhe esteja ad-posto. A identidade que deveio elimina do saber seu aspecto exclusivamente subjetivo com base na reflexão da objetividade estrita que se resolveu na imediação, na unidade pura: o todo veio a se produzir como o indistinto (*Unterschiedslose*). O puro saber carrega em si a completa fusão do conhecer formal, enquanto atividade apenas subjetiva, na unidade do começo que constitui a ciência; por esta via, a diferença concreta com respeito ao objeto está suplantada enquanto se dava como referência a um exterior. Com a carência de distinção resultante, a relação fenomenológica foi submetida à totalidade indiferenciada do pensamento, a qual encontra no *puro ser (reine Sein)*, por revelar justamente esta indistinção e esta imediação, a sua melhor expressão. Eis aí a razão porque o *ser* é a primeira determinação do conceito.

O *puro ser*, esta determinação que comporta em sua significação a totalidade abstrata do *pensar*, igualmente “como o absolutamente vazio”,¹¹¹ exprime, também, a ausência de oposição na qual se conclui o desenvolvimento da consciência. O desenvolvimento das determinações lógicas, no interior do puro saber, se apresenta como conhecimento científico absoluto, não mais condicionado pelo saber fenomenal que caracterizava a consciência, na medida em que o saber do objeto, no curso da experiência da consciência, desvanecia reiteradamente em um saber *para a consciência* da dimensão essente do objeto. O conhecer formal da consciência é superado na amplitude absoluta do saber puro, o qual se apresenta como

a certeza convertida em verdade, a certeza que, por um lado, não está mais frente ao objeto, senão que o converteu em interior e o conhece como a si mesma; e que, por outro lado, renunciou ao conhecimento de si mesma como de algo situado frente à objetividade e que é sua

¹¹¹ CL, La doctrina del ser, p. 97.

negação; desprende-se (a certeza) desta subjetividade e constitui uma unidade com este seu desprendimento.¹¹²

A fundamentação do começo científico se distingue, em Hegel, do procedimento axiomático das ciências modernas, precisamente porque ele emerge como resultado necessário do processo fenomenológico, consistindo num ponto de partida que não necessita de uma justificação exterior, mas é co-originário ao saber puro. Esta ausência de necessidade de uma demonstração no modo de uma fundamentação de uma proposição absoluta como começo é ressaltada por Hegel quando afirma que compete a *nós*, do ponto de vista metodológico, “apenas aceitar o que está em nossa presença”,¹¹³ quer dizer, o resultado que se produziu como verdade. Como o começo da ciência se inscreve na unidade indistinta (*ununterschiedene Einheit*) que veio-a-ser, onde a oposição não mais interfere na relação de conhecimento, o saber se desdobra então, nesta configuração que lhe é essencial, conforme um movimento de determinação interna ao conteúdo que se absolutizou. Podemos ressaltar, aqui, as palavras de Hyppolite quando afirma que “a lógica especulativa, o saber absoluto, é a reflexão das determinações no meio universal, e não mais a reflexão subjetiva da consciência enquanto tal”.¹¹⁴ No intuito de expressar esta autodeterminação do conteúdo, que diz respeito ao desenvolvimento imanente das determinações do *pensar*, podemos nos valer das seguintes palavras de Hegel, quando ele afirma, a propósito do *puro saber*, o seguinte:

agora se expandem nesse elemento os momentos do espírito na forma da simplicidade, que sabe seu objeto como a si mesma. Esses momentos já não incidem na oposição entre o ser e o saber, separadamente; mas ficam na simplicidade do saber – são o verdadeiro na forma do verdadeiro, e sua diversidade é só diversidade de conteúdo.¹¹⁵

¹¹² Ib, loc. cit., p. 90.

¹¹³ Ib, loc. cit., p. 90. Cf. WL I, S. 68: “[...] nur auszunehmen, was vorhanden ist”.

¹¹⁴ HYPOLITE, Jean. **Logique et existence**. Paris: Presses Universitaires de France, 1991. pp. 111-112.

¹¹⁵ FE, Prefácio, p. 41.

A passagem “ficam na simplicidade do saber” se refere ao modo como o desenvolvimento do pensar se processa no âmbito da filosofia especulativa pura, onde cada momento aparece como autodiferenciação da universalidade constituída, como exteriorização determinativa do interior absoluto. O saber não é mais, agora, o ato de sair de si em direção a uma heterogeneidade, a um além, mas permanece ainda em si mesmo na diferença que lhe insurge através de um movimento de autoposição. Aqui se funda o procedimento de demonstração próprio da ciência, tão caro ao pensamento hegeliano, designado pelo termo alemão *Darstellung* – a ex-posição.

O caráter auto-apresentativo do pensamento, reivindicado pela concepção hegeliana de *exposição* é mais bem compreendido no interior da discussão teórico-metodológica que Hegel estabelece com a filosofia moderna e com alguns interlocutores que lhes são mais próximos, tais como Reinhold e Fichte, a propósito de suas perspectivas epistemológicas.

2.2 Juízo de entendimento e juízo do conceito

Uma característica que se atribui constantemente às manifestações do pensamento filosófico na modernidade, que poderia ser tida como aquilo que reúne a diversidade de filosofias num ponto comum, situadas entre Descartes e Kant, é a preocupação com o comportamento (*Benahmen*) do *conhecer*. Por esta via, o saber filosófico sofreu uma inflexão no que diz respeito ao horizonte do método. Em

contraposição ao modo de filosofar da Antigüidade, que consistia no esforço de revelar e explicitar o princípio absoluto da totalidade do real, o filosofar dos modernos se ocupava com os limites e a objetividade que circunscrevem a atividade de conhecimento, mas na medida em que esta objetividade podia ser julgada enquanto tal, ou apenas como produto da subjetividade ou do arbitrário.¹¹⁶ Recai no *eu* o interesse da investigação, e as doutrinas e tratados situados nesse período, que alcançaram uma posteridade, contêm, em sua maioria, reflexões referentes à gênese, funcionamento e natureza da faculdade do conhecer, motivo pelo qual, estas filosofias receberam também a denominação comum de *teoria do conhecimento*. Esta tomada em consideração da estrutura interna do conhecer, enquanto uma potência subjetiva, teve, para Hegel, o mérito de pôr a “atividade subjetiva” como um

momento essencial da verdade objetiva, surgindo, portanto, a necessidade de que se unam o método com o conteúdo, a forma como o princípio. Assim, pois, o princípio tem que ser também começo, e o que é anterior (*prius*) para o pensamento tem que ser também primeiro no curso do pensamento.¹¹⁷

A divergência com relação à questão da origem do conhecimento dividiu as concepções em duas grandes linhas de pensamento. Por um lado, o *racionalismo* que, baseado numa metafísica da subjetividade, conferia ao juízo de conhecimento uma necessidade irrestrita, fundada na anterioridade lógica dos princípios constitutivos do pensamento; de outro lado, o *empirismo*, que na sua expressão mais acabada e genuína,

¹¹⁶ Como diz Hegel: “foi essencialmente nos tempos modernos que foi suscitada a dúvida – e sustentada a diferença – entre o que seriam os produtos do nosso pensar e o que seriam as coisas nelas mesmas” (ECF I, § 22, adendo).

¹¹⁷ CL, La doctrina del ser, p. 88.

estabelecida pela crítica de Hume,¹¹⁸ destitui o conhecer humano dos critérios de validade absoluta (a universalidade e a necessidade), fazendo com que o conhecimento se assente apenas numa universalidade finita que se erige arbitrariamente pelo hábito, a partir da faticidade reiterada dos eventos da experiência. A filosofia crítica permanece na tensão dessas duas grandes linhas e pode ser encarada como uma tentativa de síntese, exatamente porque, para Kant,¹¹⁹ a dimensão *a priori* do conhecimento está presente na “origem transcendental” da síntese cognitiva, assim como a dimensão *a posteriori* está salvaguardada no “começo empírico” da produção do conhecer.

Em ambas as vertentes, assim como no criticismo kantiano, há uma centralidade na abordagem do juízo como operação fundamental do conhecimento, com respeito ao qual a análise filosófica se prestava ora a mostrar a necessidade de conexão de conceitos por síntese, ou por desdobramento tautológico, ora a desautorização do caráter *a priori* de tal conexão presente no ato judicativo.

Como sabemos, a estrutura genérica do juízo se expressa na formulação *A é B*. Nesta relação está implicada a atribuição de um predicado a um sujeito (*subjectum*), uma conexão de “conceitos”. A forma do juízo se configura conforme a operação gnosiológica que o produziu: quando o predicado se mostra apenas como um desdobramento no conceito do sujeito, como um “prolongamento” conceitual de algo

¹¹⁸ A filosofia cética humeana se assenta fundamentalmente na crítica ao princípio de causalidade, reivindicando a impossibilidade de que os eventos empíricos sejam constituídos por uma conexão necessária passível de uma demonstração lógico-dedutiva. Segundo Hume, o que determina a sucessão dos fatos empíricos é apenas o hábito, o qual produz a expectativa da repetição do evento, sendo, para a razão, impossível apresentar esta conexão como uma constituição *a priori* das coisas mesmas. O juízo de conhecimento revelaria somente uma conexão de conceitos *a posteriori*, da qual está ausente uma rigorosa universalidade, dado que a generalização dos casos não passa de uma elevação arbitrária do particular ao universal, baseada no método indutivo.

¹¹⁹ Kant afirma na introdução da *Crítica da razão pura*: “se, porém, todo conhecimento se inicia com a experiência, isso não prova que todo ele derive da experiência. Pois bem poderia o nosso próprio conhecimento por experiência ser um composto do que recebemos através das impressões sensíveis e daquilo que a nossa própria capacidade de conhecer (apenas posta em ação por impressões sensíveis) produz por si mesma, acréscimo esse que não distinguimos dessa matéria-prima, enquanto a nossa atenção não despertar por um longo exercício que nos torne aptos para separá-los” (Cf. CRP, Prefácio, p. 36).

que estava necessariamente implicado no sujeito, o juízo é dito analítico; e quando no juízo está conferida ao sujeito um atributo necessário que resida fora da definição conceitual desse sujeito, de modo que o juízo produza uma real ampliação, e não apenas um esclarecimento ou desdobramento de conceitos, ele é dito sintético. Grosso modo, a polêmica epistemológica entre empiristas e racionalistas se construiu tendo em vista a explicação da natureza desta ampliação implícita no ato sintético do conhecer. Na célebre questão que Kant se pôs, *como são possíveis juízos sintéticos a priori?*, está subtendida a pretensão da filosofia crítica em demonstrar a identidade originária expressa na conexão conceitual do juízo não tautológico, que, em outros termos, se apresenta como a pretensão de fundar, através de um procedimento reflexivo da faculdade de conhecimento, a indissociabilidade dos termos “heterológicos” de um juízo sintético.

A primeira observação crítica que Hegel endereça a esta concepção de conhecimento que tem em seu centro a operação judicativa é o modo exterior como as partes constituintes do juízo se relacionam:

no juízo, pensa-se ordinariamente primeiro na autonomia dos extremos – do sujeito e do predicado; que o sujeito é uma coisa ou uma determinação para si, assim como o predicado é uma determinação universal fora do sujeito, por exemplo na minha cabeça; depois essa determinação é reunida por mim com a primeira, e assim se faz o juízo.¹²⁰

Os elementos do juízo, ordenados conforme esta lógica, se conectam como se fossem identidades abstratas e independentes – sujeito em relação ao predicado –, que a identidade judicativa só viria a pôr em contato extrinsecamente, como se, fora dessa relação, ambos subsistissem autonomamente. O estado de estranhamento em que se encontram imediatamente as determinações do juízo faz com que a necessidade da conexão seja atinente apenas ao ato intelectual da faculdade de conhecimento.

120 ECF I, § 166.

No contexto acima aludido, os conceitos que se combinam no juízo de conhecimento são produzidos pela reflexão do intelecto sob a forma de determinações-de-pensamento fixas. Tais determinações, derivadas da faculdade representativa que estabelece o universal que lhes compete, dá-se através de uma mediação e de uma negação da imediatidade dos dados da consciência, através da reflexão do sujeito na coisa. A verdade do conhecimento aparece, aqui, na adequação entre a coisa e o intelecto subjetivo (*adaequatio rei et intellectus*). Mas na medida em que a representação deixa a coisa para o sujeito apenas na condição de coisa *sua*, a universalidade que se efetua é apenas relativa e uma determinação exclusivamente subjetiva. A universalidade fica restringida ao âmbito do pensar formal, o qual, nessa postura, alija das determinações conceituais do entendimento o conteúdo que consiste somente numa matéria externa. O pensar assume, desta maneira, o status de um instrumentário categorial vazio responsável por elaborar a conformação do múltiplo presente na objetividade em identidades abstratas, engendrando simplicidades conceituais. O proceder formal, embora se apresente como um acolhimento e elevação das determinações do empírico à forma da universalidade do pensar, se mostra insuficiente ao tratar dos objetos supra-sensíveis que não se encontram na forma de uma imediatidade empírica. Assim, ao tentar fazer a consideração verdadeira de determinações lógico-ontológicas tais como *infinito*, *finito*, *subjetividade*, *objetividade*, *forma* e *conteúdo*, tomando-as cada uma de *per se*, isoladamente, e conferindo a cada uma um conteúdo conceitual autônomo, o entendimento as transforma em determinações finitas, cujo teor antinômico promove a impossibilidade de estabelecer a relação interna, já que uma radical separação e distinção, no tocante às mencionadas determinações, garante a cada uma um estatuto lógico isolado e fixo, fazendo com

fiquem presas dentro de uma relação contraditória onde não é possível efetuar a passagem de uma a outra.

A crítica à atividade abstrativa do entendimento, de transformar as determinações-de-pensamento em conceitos autônomos, que são postos em equivalência segundo o “padrão de medida” da consciência representativa, é desenvolvida por Hegel até alcançar seu ponto de sustentação: a concepção formalista da lógica. Segundo esse formalismo as determinações lógicas estão presentes na atividade de conhecimento como formas vazias às quais vêm-a-ser preenchidas por um conteúdo exterior, numa interação conformativa em que estes determinantes inteligíveis devem antes ser encarados como “forma(s) inconsistente(s) indeterminada(s)”.¹²¹ A separação entre forma e matéria (*Stoff*) ocorre no interior desta concepção porque a lógica é entendida como ciência que considera o pensamento reduzido exclusivamente à dimensão formal da relação de conhecimento.¹²² Sob esta perspectiva, a lógica se mostra pretensamente constituída na ausência do segundo elemento (*zweiter Bestandteil*), o conteúdo propriamente dito, o qual, por sua vez, tem existência autônoma “como um mundo acabado, em si e por si, fora do pensamento”.¹²³ Para Hegel, a pretensão de conhecimento levantada com base nesta compreensão da ciência lógica, enquanto esta “faz abstração de qualquer conteúdo”,¹²⁴ resulta nula, pois esta diversidade da forma e

¹²¹ CL, Introducción, p. 59; SL, p. 12. O adjetivo presente no texto original que corresponde a “inconsistente” é *weich*, que numa tradução literal figuraria no sentido de “mole”. O que Hegel pretende é dar uma conotação plástica, no interior da concepção que ele critica, dessa relação entre forma e matéria (cf. a respeito WL I, S. 37).

¹²² A título de ilustração podemos retomar a definição que Kant concede à ciência lógica: “os limites da lógica estão rigorosamente determinados por se tratar de uma ciência que apenas expõe minuciosamente e demonstra rigorosamente as regras formais de todo o pensamento” (Cf. CRP, Prefácio da segunda edição, p. 16). Diz também Kant: “o problema que aqui levanto é simplesmente de saber até onde posso esperar alcançar com a razão, se me for retirada toda a matéria e todo o concurso da experiência” (Cf. Ib, Prefácio da primeira edição, p. 7).

¹²³ CL, loc. cit.; SL, loc. cit.

¹²⁴ Ib, loc. cit., p. 58; ib, pp. 10-11. Criticando esta completa abstração, Hegel complementa: “é inapropriado dizer que a lógica faz abstração de qualquer conteúdo, que ensina somente as regras do pensar, sem penetrar no que foi pensado, e sem poder considerar a sua natureza; posto que são o pensamento e as regras do pensar que devem constituir seu objeto, neles a lógica tem o seu conteúdo

da matéria não é conciliada numa relação de verdade, e o amoldar-se do pensamento ao segundo elemento, “que deve ser oferecido trazendo-o de outra parte”,¹²⁵ consiste, por isso, somente numa modificação do próprio intelecto, sem que a atividade gnosiológica adentre o interior do objeto em questão – “este permanece sendo, como uma coisa em si, um absolutamente mais além do pensamento”.¹²⁶

Como no caso do isolamento mútuo de sujeito e predicado na formação do juízo, a separação de forma e conteúdo do conhecer é proveniente do mesmo regime abstrativo da atividade determinativa do entendimento. A mesma coisa acontece com a determinação da infinitude que é posta em consideração numa relação de exclusão com o finito. No dualismo finito-infinito, o próprio infinito vem a perder sua verdade enquanto se encontra interrompido por um finito, deixando de ser aquilo que deve ser; do outro lado, o puramente finito necessita de uma limitação imposta por um *outro*, e este, por sua vez, se remete a um outro de si mesmo enquanto deve ser igualmente ser-em-si determinado, no prosseguimento desta cadeia resulta que o finito requer para o preenchimento de sua limitação sempre o além-de-si, que se revela inesgotável perante toda e qualquer finitude.

Na condição de reflexão subjetiva sobre as coisas (*Dinge*) o trabalho do entendimento consiste em submeter o concreto sensível a representações universais e, através dessa operação, “superar o concreto imediato, determiná-lo e dividi-lo”.¹²⁷ Na aplicação à finitude da esfera da sensibilidade, o conteúdo assoma, para o entendimento, como o material sensível que acima indicamos, obrigando o objeto de conhecimento a se decompor “na forma e no conteúdo, [...], em um vazio em-si e na determinidade que

característico imediato, e neles tem também aquele segundo elemento do conhecimento, a saber, uma matéria, com cuja natureza deve preocupar-se”.

¹²⁵ *Ib.*, loc. cit.; *Ib.*, p. 10.

¹²⁶ *Ib.*, loc. cit., p. 59; *Ib.*, p. 12.

¹²⁷ *Ib.*, loc. cit., p. 61; *Ib.*, p. 14.

a ele chega de fora; e assim, no pensar do entendimento o conteúdo é indiferente para com a forma”.¹²⁸

Além deste aspecto de finitude do conhecer de entendimento, no qual a forma está encerrada na unilateralidade do subjetivo, Hegel acrescenta uma outra razão que faz com que o entendimento se reduza a uma potência que limita o conhecer: conduzir as determinações-de-pensamento a uma relação de oposição inultrapassável. Cada determinação de pensamento é delimitada em seu *locus* conceitual isoladamente, de modo que subjetividade e objetividade, finitude e infinitude, forma e conteúdo recaem cada uma fora da outra, fixados segundo a definição do intelecto “que só chega ao subsumir do singular e do particular sob o universal”,¹²⁹ porém, relega cada universalidade a um subsistir para-si-mesmo autônomo. “O pensar enquanto entendimento fica na determinidade fixa e na diferenciação dela em relação a outra determinidade; um tal abstrato limitado vale para o pensar enquanto entendimento como para si subsistente e essente”.¹³⁰ Na operação de predicação, tais determinações são atribuídas a objetos, reconhecidos como entes de razão, tais como alma, mundo, Deus, entretanto, justamente porque estas determinações já se encontram elaboradas pela reflexão, seu emprego ocorre “exteriormente ao objeto”.¹³¹ Além de que, como cada determinação está inscrita no interior de um limite que é o seu, ao sujeito é agregado apenas uma das determinações opostas.

“Na oposição ainda não resolvida”,¹³² se observa as reverberações da metafísica antiga no filosofar moderno. Esse procedimento epistemológico é denominado por Hegel de *dialética negativa*, pois através da falsidade de uma determinação faz a

¹²⁸ ECF III, § 467, adendo.

¹²⁹ Ib, § 541.

¹³⁰ ECF I, § 79.

¹³¹ ECF I, § 28 adendo.

¹³² Ib, § 27.

passagem imediata para a outra. Hegel relembra, a este respeito, a dialética de Zenão, que argumentava a favor da imobilidade do *ser* baseado na impossibilidade do movimento. Da mesma maneira, quando a investigação sobre a alma revelava a contradição de pensá-la como uma entidade composta, acorria-se imediatamente à determinação oposta e promovia-se a *simplicidade* a predicado necessário do elemento psíquico. O conhecer, aqui, fica restrito ao “abstrato ou-ou”.¹³³

A *Dialética transcendental* de Kant teve, para Hegel, o mérito de apresentar a insuficiência das determinações finitas do entendimento. Na seção “Antitética da razão pura” da *Crítica da razão pura*, Kant nos mostra como cada determinação se aplica com igual direito aos objetos da razão, e como esse antagonismo dos argumentos não pode ser resolvido pelo entendimento, cuja aplicação se refere somente ao universo da sensibilidade. A relação antinômica na qual as provas a propósito dos objetos da razão incidem, revela a indiferença quanto à atribuição das determinações enquanto estas padecem de uma distinção conceitual absoluta, que as fixa e as isola em suas unilateralidades.

Ao passo que na velha metafísica, no exame dos objetos cujo conhecimento metafísico importa, aplicava-se a eles de modo que determinações abstratas do entendimento eram empregadas com exclusão das determinações a elas opostas, Kant, ao contrário, procurou demonstrar como às afirmações, que se produzem de tal maneira, podem-se sempre contrapor afirmações de conteúdo oposto, com igual justificação e necessidade igual.¹³⁴

Na medida em que os objetos supremos do conhecimento racional restam injustificados, não acedendo ao interior absoluto do conhecer, permanecendo estranhos ao pensar, como ideais da razão, a abordagem finita do entendimento se mostra metodologicamente inadequada e, portanto, não constitui “decerto algo de último”.¹³⁵

¹³³ *Ib.*, § 80, adendo.

¹³⁴ *Ib.*, § 48, adendo.

¹³⁵ *Ib.*, § 80, adendo.

Contudo, isto vale apenas como o resultado negativo, estabelecendo a impossibilidade para o entendimento de realizar plenamente o conceito de conhecer. O entendimento, “a atividade do dividir”, elabora a “matéria” do conhecimento para o conhecer da razão, ao produzir as determinidades e diferenciações que o conhecer requer. “Para o filosofar requer-se antes de tudo que cada pensamento seja apreendido em sua precisão completa, e que não se fique no vago e no indeterminado”,¹³⁶ pois, “onde não há determinidade, também não é possível conhecimento. A pura luz é pura escuridão”.¹³⁷

Para Kant, embora estivesse conforme o agir natural da razão pretender alcançar o termo da série de condicionamentos que falta ao conhecimento puramente empírico, estava reservado ao saber especulativo desembocar necessariamente nas contradições que a “Dialética transcendental” nos indicou. O que está ausente em Kant, de acordo com Hegel, é a compreensão de que a contradição constitui a própria essência dos objetos da razão. Em contraposição ao *ou-ou* da separação do entendimento, a razão se posiciona como a potência conciliadora do *nem* somente isso, *nem* somente aquilo, ou, o que é o mesmo, como a potência do *também*, tal como afirma Hegel na *Enciclopédia*:

o dogmatismo da metafísica-de-entendimento consiste em fixar em seu isolamento as determinações unilaterais de pensamento, quando, ao contrário, o idealismo da filosofia especulativa possui o princípio de totalidade, e se mostra como dominando a unilateralidade das determinações abstratas do entendimento. Assim, o idealismo dirá: a alma *nem* é só finita *nem* é só infinita, mas é essencialmente tanto uma coisa *quanto também* [*als auch*] a outra, e, por isso, *nem* [*weder*] é uma coisa *nem* [*noch*] é outra. Quer dizer: tais determinações não são válidas em seu isolamento, e só valem como suprasumidas.¹³⁸

Os resultados da filosofia kantiana dão margem ao aparecimento do ceticismo com respeito ao poder da razão de conhecer o em-si dos objetos. Hegel considera que este ceticismo é um momento necessário ao próprio constituir-se da razão, aparecendo como momento dialético da negatividade do *pensar* frente às determinações-de-

¹³⁶ *Ib*, loc. cit.

¹³⁷ *Ib*, § 36, adendo.

¹³⁸ *Ib*, § 32, adendo.

pensamento abstratas do entendimento. Deste modo, é premente para Hegel que a razão não se conforme de modo a acolher imediatamente o ponto de vista limitado do entendimento, mas que suprasuma os resultados deste último numa “unidade orgânica”¹³⁹ (*organische Einheit*). O momento dialético da razão emerge justamente como negação do modo como tais determinações se encontram autonomizadas. O aspecto positivo que está implícito na dialética de Kant nos conduz necessariamente a essa via conciliadora, onde não mais é possível para o pensar conservar-se na oposição. Como nos diz Manfredo Oliveira,

a dialética tem como tarefa detectar contradições nessas categorias assim pensadas, mas seu resultado é num primeiro momento apenas negativo. Só o pensamento especulativo desenvolve uma concepção afirmativa, que dissolve a contradição justamente porque é capaz de conceber a unidade das determinações em sua contraposição.¹⁴⁰

Um dos desígnios da *Fenomenologia* reside nessa tarefa de conciliação. A separação entre *ser* e *saber*, entre *forma* e *conteúdo*, entre *sujeito* e *objeto*, tem na *Fenomenologia* o espaço de seu desaparecimento, assim como a *Ciência da lógica* circunscreve o espaço em que estas determinações surgem no desenvolvimento do conceito enquanto tal.

Inicialmente, a experiência do conhecer, tal como se processa na *Fenomenologia*, põe a consciência diante de um material externo que ela toma como o seu conteúdo, mas este conteúdo carente de forma não vale mais que um dado indeterminado, portanto, no seu ser-em-si, ele é um nada. Em contrapartida,

na lógica especulativa, prova-se que na verdade o conteúdo não é apenas algo essente-em-si, mas algo que entra através de si mesmo, em relação com *outro*; assim como, inversamente, na verdade a forma não só deve ser compreendida como algo não-autônomo, estranho ao conteúdo, mas antes como o que faz do conteúdo o conteúdo, algo essente-em-si, diferente de *outro*. O verdadeiro conteúdo contém,

¹³⁹ CL, Introducción, p. 63; SL, p. 17.

¹⁴⁰ OLIVEIRA, Manfredo. **Para além da fragmentação**. São Paulo: Loyola, 2002. p. 219.

pois, em si mesmo a forma; é a verdadeira forma e seu próprio conteúdo.¹⁴¹

A supressão do ponto de vista da consciência na *Fenomenologia*, ao alijar o espírito do “essente estranho” que lhe afetava, faz com que, para a perspectiva do *saber puro*, esse conteúdo que restava como que “subtraído” se apresente apenas como uma aparência no caminho do desenvolvimento da forma absoluta: o conceito de ciência. É preciso ter em mente que o desenvolvimento da forma aqui não se confunde com o desenvolvimento unilateral da consciência, mas com a progressão em que a totalidade da relação de conhecimento, que compreende sujeito e objeto, na sucessão de seus momentos, faz a passagem para a identidade dos particulares envolvidos no processo.

Na *Fenomenologia*, o desenvolvimento do saber se apresentava como um movimento negativo: o processo de constituição da verdade do novo objeto ocorria de modo que a consciência se consolidava numa figura subsequente porque a inverdade da anterior revelava-se imediatamente para o seu comparar, quer dizer, cada nível que a consciência alcança em sua experiência vem a se estabelecer como verdade somente como destituição do caráter fenomenal do seu saber. Já na *Ciência da lógica* a progressão do saber se processa como desenvolvimento interno do conteúdo, pois o saber se destaca da determinação exclusivamente subjetiva que a consciência lhe conferia. E se a forma se mostra como o conteúdo absolutizado, a passagem de um momento do saber para o outro se produz segundo a autodeterminação da forma. Na inexistência da relação de exterioridade, que é pertinente ao fenomenológico, a inteligibilidade deste movimento está agora, no âmbito lógico do absoluto, “fundada” na própria coisa (*Sache*): o absoluto em seu elemento simples do próprio pensar; e o desenvolvimento desta se perfaz conforme uma auto-apresentação, que por estar isenta de um conhecer exterior, é simplesmente uma *Darstellung*, uma *ex-posição*.

¹⁴¹ ECF III, § 383, adendo, itálicos nossos.

Os momentos da cientificidade, doravante, se depreendem do desdobramento imanente da coisa. Cada determinação lógica advém como fracionamento da simplicidade do pensar, mas de forma que esta separação se opera como um *passar-para-um-outro-grau* do próprio pensamento, pautada na verdadeira atividade judicativa. Neste momento, Hegel retoma o significado autêntico de juízo, tal como está indicado na etimologia do termo *Urteil*, enquanto *ursprüngliche Teilung*, que expressa justamente um corte ou divisão originária.¹⁴² A relação entre os termos do juízo assume uma outra configuração, já que os predicados que competem ao sujeito são atribuições verdadeiras que ex-plicam o conceito, e não introduzidos na maneira de um preenchimento de um sujeito vazio; não tem mais lugar, aqui, a conexão exterior de conceitos. Aliás, para Hegel, o entendimento se equivoca ao afirmar que promove uma síntese de conceitos diferentes, pois o que se revela no juízo é somente o ato de particularização do conceito, portanto, da exteriorização de uma diferença que lhe é interna.

Na distinção que Hegel apresenta com relação à concepção de juízo, está presente o seu esforço para afastar o seu sentido de “conceito” (*Begriff*) da compreensão moderna que faz com que este se reporte, sobretudo, às universalidades da representação. Para o entendimento, o conceito significa, sobremaneira, “a abreviação frente à singularidade dos objetos, tais como se apresentam numerosos à intuição e à representação”.¹⁴³ Em contraponto, Hegel incorpora ao *Begriff* o sentido grego de *lógos*, como a inteligência que perpassa e unifica a totalidade *do que é*, no sentido de ser a “razão do que é, a verdade do que leva o nome das coisas”.¹⁴⁴

¹⁴² Cf. a respeito ECF I, § 166.

¹⁴³ CL, Prefacio-1831, p. 51.

¹⁴⁴ *Ib*, loc. cit.

A reestruturação do juízo foi reivindicada, por parte de Hegel, já na sua *Fenomenologia*. A predicação tal como ressalta imediatamente dos juízos empíricos, que consiste na elaboração do material da intuição e da representação, concede ao sujeito a significação de um substrato inerte e fixo ao qual os predicados vêm se aderir. O sujeito da predicação figura, nesse esquema, como um suporte vazio que tem seu conteúdo estabelecido somente no momento em que o predicado se lhe é superposto. O termo do juízo que funciona como o subjacente (*subjectum*) é o pressuposto da atribuição, mas, ao mesmo tempo, deve ser forçosamente, nessa operação, o carente de conteúdo, conseqüentemente um nada de determinação. Hegel chama a atenção para este elemento não mediatizado pelo pensar, o ser do qual se enuncia alguma coisa, que redundando, ao final, numa palavra sem significação.

No juízo de entendimento não se efetua a passagem necessária do interior do objeto do conhecimento para a sua determinação contida no predicado. A essência do objeto permanece sendo uma “a-posição” do subjetivo: o objeto não chega a “determinar-se livremente a partir de si mesmo”.¹⁴⁵ “Ao contrário, o verdadeiro conhecimento de um objeto deve ser do tipo que se determina de si mesmo e não recebe de fora seus predicados”.¹⁴⁶ Hegel reclama o predicado para o interior do sujeito, de modo que a cópula “é” não institua uma relação de ligação externa, mas que expresse a plena incorporação do predicado pelo sujeito, como sua substância indissociável. O juízo, deste modo, fornece, somente aparentemente, a forma da cisão, pois que ele constitui, em sua essência, o ato determinativo do si do conceito. Para isso, necessariamente, o sujeito deve se encontrar libertado da sua existência enquanto um essente indeterminado e tornar-se a fonte do movimento que parte de si mesmo em direção a uma determinação que é sua. A condução da relação de atribuição exterior do

¹⁴⁵ ECF I, § 31, adendo.

¹⁴⁶ *Ib.*, § 28, adendo.

juízo à atividade de diferenciação imanente ao conceito, marca a transformação dele em proposição especulativa (*spekulaiver Sätze*).

Já explanamos como na crítica das determinações fixas do entendimento a autoconstituição da razão tem seu momento dialético de negatividade frente às mesmas. O resultado desta negatividade, porém, não se mantém no ceticismo, o que seria rigorosamente de se esperar das conclusões que nos fornecem a dialética transcendental de Kant, o que representaria somente uma negação abstrata que conduziria a um nada de resultado, quando se tem em vista o uso puro da razão. A filosofia de Hegel, em linhas gerais, corresponde ao intuito de apresentar o momento positivo compreendido nesta negação, ou melhor, resultante dela, o que inclui necessariamente a compreensão da potencialidade dessa negação. Esse momento em que o saber assume sua positividade é o que Hegel concebe como sendo o momento especulativo da autoconstituição da razão, a ciência posta em seu elemento, movendo-se na ausência de *oposição*. Por esse motivo, a *Fenomenologia* constitui esse primeiro momento da filosofia de Hegel, como superação das formas do entendimento e de posituação do científico, como negação determinada das categorias fenomenológicas, que tem como resultado o *puro saber*.

A unidade do *puro saber* se põe como a totalidade do pensar que agora não sai mais de si, pois que “converte o princípio lógico em um *elemento*”.¹⁴⁷ O desdobrar-se do conceito deriva da plasticidade¹⁴⁸ que lhe é inerente, consistindo numa totalidade autoformante, que ao se dar uma distinção, a conduz imediatamente para dentro de si, quer dizer, introduz o sujeito no interior do predicado. A síntese que se realiza no juízo garante sua necessidade justamente por ocorrer nessa imanência. “A divisão”, escreve

¹⁴⁷ CL, Introducción, p. 79; SL, p. Com o termo *Element* Hegel pretende expressar o “meio” universal no qual o conceito se move.

¹⁴⁸ Hegel utiliza o termo *plastisch* tanto na *Fenomenologia* quanto na *Ciência da lógica* para realçar o sentido do movimento de desdobramento imanente do pensamento.

Hegel, “é o juízo do conceito, ou seja, a afirmação da determinação que lhe é imanente”.¹⁴⁹

Hegel, na esteira de Fichte, já havia reprovado Kant por não ter demonstrado rigorosamente a gênese das categorias a partir do próprio *pensar*. As categorias seriam, segundo a filosofia crítica, constitutivas da dimensão não intuitiva do conhecimento, que teriam uma função mediativa perante o material da afecção sensível. O problema que Hegel aponta é que somente a matéria sensível conferiria aos conceitos puros do intelecto seus respectivos conteúdos. Hegel critica Kant por não ter observado que as categorias, mesmo isentas desse substrato empírico, possuem, pelo fato de serem determinadas, um conteúdo próprio. Kant introduz as categorias na consciência de si, o que faz com que toda a multiplicidade que se reporta a tal reflexividade seja subsumida na identidade do eu. As categorias seriam as espécies determinadas de referência que a *apercepção originária* da consciência de si entretetece com essa multiplicidade de representações que provêm da experiência sensível; deste modo, a realidade objetiva das categorias, enquanto conceitos puros do entendimento, está condicionada à sua *aplicação* e, portanto, circunscritas pelo pensar subjetivo: resultando que se trata apenas de “algo somente nosso [*ein mir Unsriges*]”.¹⁵⁰ A operação sintética produzida imediatamente pela espontaneidade do eu torna-se, com tanto mais razão, para Hegel, uma atividade completamente subjetiva, na medida em que não somente a forma conceitual é atinente ao eu como também a própria matéria se mostra como uma formatação da estrutura espaço-temporal da sensibilidade. Assim, tanto forma quanto conteúdo se revelam como determinações, ou melhor, como produções da subjetividade

¹⁴⁹ Ib, loc. cit.

¹⁵⁰ ECF I, § 45, adendo. É oportuno considerar, no entanto, que por objetivo, Kant não entende aquilo que se reporta imediatamente à exterioridade correlata da faculdade da percepção, mas aquilo que é conforme à necessidade e universalidade do pensar. O problema é que, para Hegel, a universalidade e a necessidade do pensar, na filosofia de Kant, são critérios, em última análise, atinentes somente à dimensão subjetiva do pensar, constituintes da estrutura categorial da subjetividade transcendental.

transcendental. Enquanto essa matéria assoma na forma representativa, ela deve necessariamente ser concebida como elaboração de uma afecção, cuja fonte não é senão o próprio elemento incognoscível, a coisa-em-si. Os limites da síntese originária da apercepção estão demarcados por esta substancialidade empírica inatingível. Por isso que Hegel afirma que a identidade constitutiva da subjetividade transcendental se transforma numa identidade relativa, que deixa como resíduo a coisidade mesma que ao pensamento importa, positivando-se abstratamente, quer dizer, pressupondo, mesmo que na forma de um absolutamente inacessível, aquilo que pretendia subtrair ao conhecimento.¹⁵¹

O juízo de conhecimento permanece preso a esta relação fenomenal, e a incondicionalidade do pensar se encontra na dificuldade de se legitimar perante a substância que está externada da empiria. Embora Kant tenha se preocupado em demonstrar a dimensão *a priori* do conhecimento, pretensão a qual Hegel devota um elogioso reconhecimento, no entanto, em seu pensamento a predicação contida no juízo não acede à forma de uma síntese absoluta de sujeito e predicado. Está ausente em Kant “a progressão do conceito [*Begriff*] para o juízo”¹⁵², isto é, o pensar permanece reduzido

¹⁵¹ Segundo Juan Bonaccini, a crítica hegeliana à abstração da coisa-em-si kantiana foi, em grande parte, antecipada pelas considerações críticas de Jacobi no que se refere ao que ficou conhecido como “o problema da afecção”. Em seu estudo *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão*, Bonaccini afirma que Jacobi imputava ao idealismo transcendental de Kant uma contradição que diz respeito à origem da afecção dos objetos na sensibilidade. Embora a *Crítica* limitasse o conhecimento ao universo das representações, ao mesmo tempo, no entanto, pressupunha indiretamente a fonte de onde partem as impressões que afetam a sensibilidade, sendo esta última compreendida por Kant, antes de tudo, como *receptividade*. Mas ao abrir espaço para se pensar a fonte das representações, permite-se ao pensamento considerar a idéia de um fundamento da representação, e desta maneira, transpor, de alguma forma, o domínio da representação, o que em estrita conformidade com o idealismo de Kant, não é objetivamente legítimo. Nas palavras de Bonaccini, o problema, para Jacobi, se formula da seguinte forma: “a incompreensão, o terrível mal-entendido consiste para Jacobi em falar em representação sem poder admitir o que ela re-apresenta (por causa da tese da incognoscibilidade das coisas em si mesmas), a não ser como outra representação. Representar, porém, supõe um representado que não se confunde com a representação e que só poderia ser admitido, dito enquanto tal, se se admitisse que nosso acesso a ele não é mediado por representação: caso contrário, jamais teríamos um critério seguro para distinguir o objeto da sua representação” (cf. BONACCINI, Juan. **Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003. pp. 47-49).

¹⁵² ECF I, § 166, adendo.

à sua manifestação subjetiva, e o juízo se encerra nos limites do ato representacional do entendimento.

2.3 O “problema” do começo na ciência

Fichte, numa postura polêmica para com o criticismo, reivindicava a necessidade de demonstrar a emergência das categorias na imanência da atividade do pensar posto como eu, já que este continha idealmente a identidade entre sujeito e objeto implicada na relação reflexa da consciência de si. Hegel, entretanto, reprova Fichte por ter tomado a consciência-de-si enquanto tal como ponto de partida, e por tê-la mantida enquanto consciência pura em oposição à consciência empírica. A identidade que Fichte alcança se configura como uma identidade sujeito-objeto subjetiva, na medida em ela reside apenas na consciência pura. Segundo Hegel, Fichte permanece no interior da filosofia da reflexão, e a identidade que ele postula degenera em identidade relativa fixada na oposição absoluta ao não-eu objetivo.

Na *Ciência da lógica* Hegel chamará a atenção para o fato de que Fichte não apresenta a progressão necessária da consciência empírica à consciência-de-si, percurso que seria o adequado se ele desejava fazer com que o começo da ciência fosse um imediato, no sentido de um ponto de partida incontestável e bem conhecido por todos.

Para que o eu seja o começo e fundamento da filosofia, é preciso sua separação deste concreto, quer dizer, o ato absoluto por meio do qual o eu se purifica de si mesmo e penetra em sua consciência como eu abstrato. Sem embargo, este eu puro não é mais um imediato, nem o eu conhecido; não é o eu ordinário de nossa consciência, à qual poderia desvelar-se diretamente e para todos a ciência. Aquele ato

realmente não seria mais que o elevar-se à posição do saber puro, onde desaparece a diferença entre o subjetivo e o objetivo.¹⁵³

Hegel denuncia que este começo pelo puro *eu* não constitui o verdadeiro imediato mas que é produto de um movimento de mediação pautado na abstração da consciência imediatamente empírica. As proposições que a intuição intelectual do eu engendra não são adequadas para a fundamentação da ciência, posto que elas, em última instância, constituem princípios relativos de uma subjetividade abstrata que se firma na cisão absoluta para com a objetividade concreta, a qual está presente somente para a consciência empírica. Na *Fenomenologia*, Hegel toma o caminho inverso ao de Fichte, ao partir da consciência imediata para chegar à consciência-de-si, e desta última ao conceito de saber, por entender que a consciência pura se constitui através do desenvolvimento da consciência empírica.¹⁵⁴

A intuição intelectual se baseia no procedimento transcendental que consiste em expor a intuição do intuir imediato da consciência empírica, no entanto, na filosofia de Fichte, o ato transcendental supremo do pensar está restrito a uma reflexão subjetiva. Seria válido, nesse contexto, se fazer perceber uma ligação, não menos importante, que a *Fenomenologia* entretém com a *Ciência da lógica*, que reside no fato de que a primeira se revela como o espaço de “preparação” para a introdução da consciência no elemento lógico, tomando como tarefa a purificação da consciência empírica, enquanto a segunda nos apresenta propriamente o espaço de construção ou, como diz Hegel, da “reconstrução daquelas (determinações-de-pensamento) que têm sido postas em relevo pela reflexão e fixadas por ela como formas subjetivas e exteriores à substância e ao

¹⁵³ CL I, La doctrina del ser, p. 98.

¹⁵⁴ Pontuamos esta diferença no que diz respeito ao ponto de partida do saber científico para Hegel e para Fichte juntamente com Hyppolite, quando este afirma: “a diferença com Fichte ou Schelling radica em que Hegel não parte da consciência-de-si, do eu = eu, mas chega a ela ao pretender seguir as próprias *démarches* da consciência não filosófica” (Gênese e estrutura, p.93).

conteúdo”;¹⁵⁵ nesse espaço em que a ciência se constrói efetivamente no seu desdobramento especulativo, a consciência pura está presente sob a forma da intuição transcendental absoluta, como consciência-de-si do absoluto.

Toda tentativa de fundamentar a ciência, ao partir da reflexão subjetiva, tal como ocorre na filosofia fichteana, onde a diferença está presente somente idealmente ou, melhor dito, subjetivamente, degenera numa construção expositiva finita. A finitude desta fundamentação está baseada na oposição da identidade sujeito-objeto subjetiva à identidade sujeito-objeto objetiva tal como esta última está presente na relação da consciência empírica com a realidade objetiva que se lhe reporta. Quando a validade da intuição transcendental está inscrita nesse âmbito relativo, a pretensão de fundar a ciência através de uma proposição-fundante (*Grundsatz*) apresenta a contradição de conformar o princípio absoluto dentro de uma limitação. Quando a reflexão se entende positivando o absoluto, ela aparece ao mesmo tempo como somente um lado da relação, e o que é posto como produto seu ressalta como distinto da atividade produtora, ficando patente a carência de absolutez na proposição. “O absoluto deve ser refletido, posto; mas deste modo ele não é posto, mas sim suprimido, pois, ao ser posto, tornou-se limitado”.¹⁵⁶ Cabe à razão destituir a limitação que a reflexão subjetiva manifesta no seu ato de fundar, “pois ela (a reflexão) permanece apenas no absoluto, mas, como reflexão, opõe-se-lhe; portanto, para permanecer, deve dar a si mesma a lei de seu auto-aniquilamento”.¹⁵⁷

Na proposição-fundante deve estar expressa a igualdade de forma e matéria do pensar, mas sabendo que o ser-posto do princípio absoluto pela “mera reflexão”¹⁵⁸

¹⁵⁵ CL I, Prefacio-1831, p. 52.

¹⁵⁶ Diferença, p. 41.

¹⁵⁷ *Ib.*, p. 43.

¹⁵⁸ *Ib.*, p. 50. Com o uso do adjetivo *blosse*, Hegel pretende marcar a distinção, que ele tem sempre em mente, entre a “mera” reflexão subjetiva e a reflexão infinita.

(*blosse Reflexion*) é o resultado de uma operação de aplicação da forma pensante à matéria, a proposição redonda como produto unilateral do agir da forma, de onde se dá o retorno para o ponto de vista do entendimento, e a identidade requerida para pensar decai novamente à condição de uma abstração. Nesta proposição deveria estar enunciada a *originariedade* do pensar, contudo, o que se conclui é que ela permanece oposta ao absoluto e, assim sendo, seu ser-posto deve ser tomado como um condicionado.

Em atenção ao caráter condicionado das proposições da reflexão, enquanto esta se comporta como um instrumento de aplicação (*Anwendung*) ao absoluto, ocupada em providenciar que o “absoluto seja construído para a consciência”,¹⁵⁹ e na tentativa de se esquivar ao *processus in infinitum* para o qual apontava a reflexão, Reinhold propõe que o começo da filosofia deva consistir em um ponto de partida provisório que viesse a auferir verdade através de uma ulterior progressão da atividade do pensamento. O princípio do filosofar se assentaria no desenvolvimento *problemático* que reside neste procedimento de fundamentação.¹⁶⁰ O verdadeiro originário (*Urwahren*) que se alcança segundo o curso desta progressão do pensar, já que acerca do ponto de partida o valor de verdade deve estar em suspenso, só pode estar baseado numa escolha arbitrária, e se ocorre em algum momento o acesso eventual à verdade que estava ausente, este resultado não pode subtrair-se à medida de acaso que lhe consolidou, conseqüentemente, a necessidade da *originariedade* se encontra elidida deste começar

¹⁵⁹ *Ib*, p. 41.

¹⁶⁰ O *problemático*, segundo a lógica geral, diz respeito àquelas espécies de juízos cuja cópula expressa uma possibilidade apenas: *A pode ser B*. Tais juízos se distinguem dos juízos categóricos (*A é B*) e dos juízos apodícticos (*A deve ser B*).

hipotético. “O que no final não deve mais ser hipotético, não pode mais sê-lo no começo ou, o que é no começo hipotético, não saberia tornar-se categórico no final”.¹⁶¹

Uma outra dificuldade que levou Reinhold a instaurar este modo de começar a ciência tem a ver com o tratamento da faculdade de conhecimento como um instrumento, e a necessidade que se tinha em fazer o exame desse instrumento com a finalidade de mostrar o poder desse instrumento, enquanto ele deve ser capaz de produzir verdades objetivas. Contudo, observa Hegel,

o exame do conhecimento não pode ser feito de outra maneira a não ser conhecendo; no caso deste assim chamado instrumento, examinar significa o mesmo que conhecê-lo. Ora, querer conhecer antes que se conheça é tão absurdo quanto o sábio projeto daquele escolástico, de aprender a nadar antes de arriscar-se na água.¹⁶²

O projeto reinholdiano, embora revele essa intenção de procurar uma solução para a aporia da concepção instrumental do conhecimento, ao fazer do começo um ponto neutro com relação ao conteúdo de verdade do mesmo, deixa espaço para que se possa pensar com a mesma parcela de razão o ponto de partida como sendo algo não-verdadeiro, ou melhor, uma falsidade, na medida em que a verdade está atrelada à contingência que sucede ao começar, já que neste último está posto imediatamente somente uma possibilidade de alcançar o verdadeiro. Estando a constituição do verdadeiro às expensas dessa arbitrariedade e da falta de necessidade que esse começo “sem outra pretensão”,¹⁶³ porém vazio, encerra, a ciência se encontra assentada numa conexão que venha a se revelar eventualmente correta, quer dizer, está isenta da

¹⁶¹ L'essence, p. 93. Neste mesmo texto Hegel endereça um comentário mordaz a esta compreensão de Reinhold acerca do “fundar”: “inicialmente é preciso começar com uma forma reconhecida como finita, ela não deve representar nada além de um ponto de partida aparentemente arbitrário, que, em verdade, não tem valor por si mesmo, mas que se deve admitir momentaneamente, pois que logo se verá sua utilidade, que se admitiu aceitar como provisória, problemática e hipotética sem outra pretensão; este ponto de partida será legitimado antes na seqüência. Se ele nos permite chegar ao verdadeiro, a gratidão pela indicação do caminho reconhecerá por necessário este ponto de partida arbitrário e o observará verificado. Mas o verdadeiro não tem, absolutamente, nenhuma necessidade de andadeiras, ele deve trazer em si o poder de defender-se por si mesmo” (cf. ib, p. 92).

¹⁶² ECF, § 10.

¹⁶³ Cf. nota 130.

necessidade rigorosa que lhe é imprescindível, pois o seu caminhar é um tatear que depende do acaso, o qual unicamente possibilita a necessidade posterior de um retorno ao começo, que não é mais aquilo do que se partiu, mas recebe, na fundamentação retrospectiva, justamente aquilo que não constitui sua determinação por si mesmo, a verdade. Por outro lado, Hegel reconhece que a investida de Reinhold não está desprovida de um “verdadeiro interesse referente à natureza especulativa do começo filosófico”,¹⁶⁴ pois apresenta, um tanto inconscientemente, a necessidade de que o desenvolvimento do pensar seja um retorno ao fundamento.

Toda a discussão acerca do problema do começo do conhecer está pautada na dificuldade que se oferece para a consciência de alcançar um posicionamento absoluto frente às múltiplas manifestações do conhecimento, um ponto de apoio no qual deva estar sustentada a verdade do seu conhecer. Na consecução de tal fim, fica impossibilitado para a consciência que ela se perca e se demore em considerações prévias que procurem se esquivar ao interior imediato do saber; o conhecer só pode ser fundamentado por si mesmo, pois como já o dissemos, nenhum exame é capaz de se subtrair a esse condicionamento e permanecer científico. Muito menos pode a ciência começar com o falso, tal como é comumente compreendido o falso, enquanto um elemento absolutamente abstraído da verdade, o negativo puramente fixado e exterior. O mero procedimento analítico, do qual faz uso a consciência representativa ao abordar a imediatidade do ser que lhe contrapõe, também não é suficiente para fundamentar a inteligibilidade do conhecer, já que conserva a relação de conhecimento na oposição limitante. Ora, é certo que a consciência constitui a expressão imediata do conhecer, portanto, é pertinente a ela essa preocupação com a constituição e com o desdobramento do saber. Mas logo se coloca a dificuldade de que a consciência se manifesta também

¹⁶⁴ CL, La doctrina del ser, p. 91.

multiplamente em seu ser ativo, podemos dizer que a consciência se mostra, em sua relação com o objeto, ora como intuição imediata, ora como sentimento, ora como elaboração representativa, ora como conceituante, de modo que não seria sem razão se a pesquisa pelo fundamento último do conhecer se transformasse na tentativa de demonstrar qual faculdade, ou qual modo de agir da consciência condiciona sua relação com o objeto – seja o objeto um essente ou o próprio *eu* –, enquanto uma relação de conhecimento. Mas o que se busca com essa demonstração é menos o princípio do saber do que “um critério”¹⁶⁵ atinente à subjetividade.

Toda tentativa da subjetividade restrita de instaurar um começo esbarra na imediatidade que todo começar comporta; por isso, Hegel afirma que “o começo é só uma relação para com o sujeito”.¹⁶⁶ Esta imediatidade se encontra na consciência segundo a sua necessidade de está referida a um outro, e essa referência aparece originariamente como saber. Resta, para a consciência, apreender, no circuito de sua experiência, a verdade condicionante deste seu conhecer imediato. Na *Fenomenologia*, o começo do saber é justamente a imediatidade na qual ele se manifesta, que para a consciência significa uma imediatidade que é *para* ela, mas do ponto de vista da relação total de saber, a imediatidade é constituída pela relação obrigatória da consciência com o objeto. A aparição do saber deve necessariamente circunscrever-se na imediatidade, mas o saber irrompe nessa relação positiva sem conter ainda o movimento que produz sua justificação.

A consciência está desobrigada de tomar para si um ponto de partida falso, pois é impossível que o inteiramente falso se movimente em direção à verdade. O começo hipotético também está renegado pela falta de necessidade que comporta. A consciência reflexiva do *eu* também não nos pode oferecer esse ponto de partida, pois que se faz

¹⁶⁵ *Ib.*, loc. cit., p. 88.

¹⁶⁶ ECF I, § 17.

necessário “o ato absoluto, por meio do qual o eu se purifica de si mesmo e penetra em sua consciência como eu abstrato”.¹⁶⁷ O começo, contudo, se deve ser um imediato, deve antes de tudo ser uma introdução à ciência que esteja ao alcance de toda e qualquer consciência, deve ser um principiar universal e que esteja no conhecimento imediato das consciências. Para Hegel, o começo como esse ponto de acordo universal só pode consistir nessa relação mais “rudimentar” que a consciência entetece com o singular sensível, a certeza imediata da consciência de ter diante de si um ser sensível. Como foi dito, contudo, esse começo como imediato, deve obrigatoriamente se revelar insuficiente para um saber absoluto, enquanto está carente do desenvolvimento que supera a positividade imediata da relação sensível da consciência com o objeto. O elemento da complexidade da imediatidade logo se introduz nessa primeira manifestação do saber se lembrarmos que a consciência está constituída na relação com o objeto não exclusivamente como saber espontâneo do mesmo, mas como saber deste saber. Para a consciência esta diferença que lhe é interna compele-a ao movimento de mediação que a faz sair dessa imediatidade inicial abstrata. O entrar em cena do saber, na medida em que está vinculado à relação consciencial, e de acordo com a imediatidade que acabamos de ressaltar, só pode significar a existência incompleta da ciência, ou, nas palavras de Hegel: “pelo fato de entrar em cena, é ela mesma um fenômeno [*Erscheinung*]: seu entrar em cena não é ainda a ciência realizada e desenvolvida em sua verdade”.¹⁶⁸

A superação da imediatidade é um dos modos de se compreender a *Fenomenologia*. A consecução dessa superação, tal como a obra referida nos ensina, consiste no processo mediativo da experiência da consciência que se conclui em uma nova imediatidade: o puro saber. O movimento fenomenológico aparenta partir do e

¹⁶⁷ CL, la doctrina del ser, p. 98.

¹⁶⁸ FE, Introdução, p. 65.

chegar ao mesmo ponto: a imediatidade. Porém, a imediatidade que está presente inicialmente no saber da consciência é uma imediatidade que *é para o saber*, enquanto a imediatidade do final, é imediatidade do saber que se fez totalidade essente, a imediatidade da unidade absoluta do pensar. Na *Ciência da lógica*, podemos verificar também semelhante movimento, que vai, dessa vez, da imediatidade do ser para a imediatidade em si e para-si do conceito. Esta circularidade é a via que Hegel reconhece como o movimento da verdade. O movimento circular do pensar é aquilo que estava inconscientemente presente, acreditava Hegel, no “interesse especulativo” que movia Reinhold em sua *problematização* do começo. O que Hegel reclama para a compreensão do ponto de partida, em detrimento do problemático, é o fato de que a verdade só pode consistir nesse movimento que tem sua fonte em si mesma e, embora todo começo seja uma imediatidade, ele é, a despeito disso, o modo primeiro como a verdade se posiciona, a “primeira verdade”.¹⁶⁹ Trata-se de uma primeira verdade porque é ainda unilateral e indeterminada quanto à totalidade do conteúdo, podemos observar essa incompletude durante todo o desenrolar do saber fenomenal, enquanto este se conserva fenomenal. É por essa incompletude que ao começo compete também a falsidade – com a significação de ser a existência do “conceito irrealizado”.¹⁷⁰

2.4 O problema da demonstração (*Beweis*) na ciência

Hegel insiste que um dos fatores que continua obsedando a compreensão do procedimento demonstrativo da ciência é o fato de que o conceito de demonstração

¹⁶⁹ CL, La doctrina del ser, p. 92.

¹⁷⁰ FE, Introdução, p.66.

permaneceu atrelado ao método da filosofia da consciência, inclusive no idealismo alemão, e requeria freqüentemente para a fundação do conhecimento a forma abstrata de uma proposição do entendimento, cuja estrutura já explicitamos mais acima, e cujo resultado vem a dar na busca infinita de fundamentação da proposição, pois uma proposição exige sempre uma outra mais fundamental: “os fundamentos que utiliza (a demonstração do entendimento) precisam por sua vez de uma fundamentação, e assim por diante até o infinito”.¹⁷¹ Quando Hegel nos informa que a *Fenomenologia* deve ser compreendida como algo distinto de uma fundamentação da ciência, ele tem em vista tal modo de demonstrar empreendido pelo entendimento, pois se conserva numa relação de exterioridade com a coisa (*Sache*), e permanece na literalidade do projeto de construir o absoluto para a consciência. É sabido que a constituição do saber absoluto, tal como se depreende do desenvolvimento fenomenológico, desemboca no próprio desaparecimento do ponto de vista da consciência, conseqüentemente, a consciência se libera desta tarefa que não lhe compete, enquanto reflexão finita, que é a de conceber o incondicionado.

O movimento da consciência, entretanto, é reassumido como momento constitutivo do conceito na *Lógica*, não mais no sentido estrito de um desenvolvimento fenomenológico, mas como momento necessário do desdobramento especulativo do conceito. A incorporação da fenomenologia, como uma determinação que concerne ao próprio movimento do conceito, como momento da totalidade do pensar, transforma a imediatidade do começo, que antes era para a consciência o ponto de partida, num elemento posto pela mediação do próprio pensar. O começo imediato da consciência é condicionado a ser produto de uma mediação da atividade do pensar. Ora, se partirmos da imediatidade do saber da consciência chegaremos à imediatidade do saber lógico, se

¹⁷¹ *Ib*, Prefácio, p. 58.

continuarmos o trajeto, em determinado momento retornaremos a esta imediatidade inicial da consciência, mas agora no interior da cientificidade mesma, como condicionado pelo pensar. Assim, a imediatidade unilateral do começo recebe sua verdade e condicionamento no próprio pensar. O tocar-se do começo com o resultado é *conditio sine qua non* da demonstração dialética. Só por este método a imediatidade inicial da consciência pode ser justificada como uma relação que tem sua positividade fundamentada no movimento do conceito.

O movimento do conceito não tem mais diante de si, segundo essa liberação da imediatidade consciencial, qualquer exterioridade, mas aparece como o movimento plástico da totalidade. Não cabe mais à consciência o labor de deduzir os momentos necessários do conceito, e se falamos mais precisamente de uma consciência individual, a reflexão pela qual ela capta este automovimento do todo, no qual ela mesma, enquanto consciência, se encontra doravante inserida, não é mais que um simples apreender (*Auffassen*), “uma reflexão, no sentido de um pensar superveniente [*nachfolgend*]”.¹⁷² Em respeito a esse comportamento reflexivo absoluto da ciência, ou ao “meio absoluto” no qual se resolveu o pensar, é que Hegel compreende movimento de dedução (*Deduktion*) da ciência, a constituição de sua necessidade, como uma auto-apresentação da coisa, isto é, uma *Darstellung* – a *ex-posição*.

Já tivemos a oportunidade de dizer, e agora voltamos a insistir, que a *Ciência da lógica* apresenta a ciência em sua existência especulativa, e neste seu ser-aí, o desenvolvimento da cientificidade se processa como desdobramento do afirmativo. Estando o pensar circunscrito ao âmbito especulativo, as determinações que lhe sobrevêm não insurgem mais em meio à oposição; cada momento para o qual o pensar efetua uma passagem, está sujeito a conter a totalidade do pensar que acedeu, em sua

¹⁷² ECF I, Prefácio à segunda edição, p. 19.

progressão, a uma dada determinação. Em cada momento determinativo, o pensar repõe sua universalidade e sua “inteireza”: “cada parte é ao mesmo tempo o todo, pois consiste na relação com o absoluto”.¹⁷³ Tal método, pelo qual o pensar forja sua necessidade, deve ser considerado, portanto, como uma gradual universalização do conceito, que nada mais é do que uma unidade que comporta em si o princípio de autodiferenciação: o conceito posto como sujeito. A graduação conceitual, enquanto implica a recuperação reiterada da universalidade do pensar, em cada momento de seu vir-a-ser puro, nos indica, por fim, por um lado, a particularização do conteúdo na formalização totalizante, por outro, a “formalização” determinativa da totalidade do conteúdo. Somente aqui está o espaço próprio do “juízo do conceito” ou da proposição especulativa. Tal juízo realiza a *démarche* reclamada por Hegel, por se tratar de um ato de conhecimento que expressa a totalidade da coisa, ou melhor, contém a identidade do conteúdo e da forma, transformando o predicado no elemento ex-plicativo do sujeito. Somente esta auto-atividade se mostra como a relação verdadeira em que o atributo assume em si a significação de ser a essencialidade mesma e de conter, em sua enunciabilidade, a natureza do sujeito absolutamente apresentada, ou seja, o sujeito se transporta para o interior do predicado – se quisermos, ao afirmar isso, estabelecer um contraste com a proposição de entendimento –, que é o que ressalta claramente das seguintes palavras de Hegel:

o pensar representativo tem essa natureza de percorrer acidentes e predicados; e com razão os ultrapassa, por serem apenas predicados e acidentes. Mas agora é freado em seu curso, pois o que na proposição tem a forma de um predicado é a substância mesma: sofre o que se pode representar como um contrachoque. Tendo começado do sujeito, como se esse ficasse no fundamento em repouso, descobre que – à medida que o predicado é antes a substância – o sujeito passou para o predicado, e por isso foi suprassumido; e enquanto o que parece ser predicado se tornou uma massa inteira e independente, o pensamento já não pode vaguear livremente por aí, mas fica retido por esse lastro.¹⁷⁴

¹⁷³ Diferença, p. 44.

¹⁷⁴ FE, Prefácio, p.55.

O princípio que orienta em geral a divisão temática de uma obra filosófica, na medida em que ele se reporta à arbitrariedade de um autor que projeta previamente toda a economia interna do tratamento de um determinado objeto, segundo uma conexão que se funda na expectativa subjetiva de que seja a via mais inteligível e adequada para a tarefa da exposição, e que considera a possibilidade de outros percursos metodológicos para a execução de mesma tarefa, não pode ter lugar na exposição do pensar enquanto tal. O desenvolvimento do pensar produz suas determinações através de uma “gênese imanente” (*immanente Entstehung*).¹⁷⁵ O curso dedutivo-presentativo da ciência está submetido à atividade judicativa absoluta, pois que “a divisão é o juízo do conceito”.¹⁷⁶ As divisões do conceito não podem estar, deste modo, previamente projetadas e, se por acaso, são oferecidas como informação preliminar num prefácio, ou numa introdução, aparecem, no entanto, como uma antecipação fornecida pelo o autor “que percorreu todo o conjunto da elaboração e que, por conseguinte conhece de antemão a sucessão de seus momentos e os informa [*angeben*], antes que se promovam [*herbeiführen*] por meio da coisa mesma”.¹⁷⁷ Este é o motivo por que, para Hegel, o método se comporta segundo o movimento da coisa, e é esse próprio movimento, de forma que, o objeto constrói-se a si mesmo: para o provar (*Beweisen*) não resta mais nada do que “mostrar [*aufzeigen*] como o objeto se faz – por si mesmo e de si mesmo –, o que ele é”.¹⁷⁸

A completa identificação entre o método e o progredir do pensamento está vinculada à natureza do desenvolvimento científico que se estabelece como o

¹⁷⁵ CL, Introducción, p. 72; SL, p. 27.

¹⁷⁶ Ib, loc. cit., p. 79. Hegel critica a falta de necessidade imanente que se revela no modo de exposição que se quer filosófica, a qual não chega a deduzir verdadeiramente os momentos do objeto (*Objekt*), segundo uma rigorosa progressão lógica. Diz Hegel: “o ordenamento consiste em algo assim como agrupar o análogo, antepor o mais simples ao composto, e outras considerações extrínsecas. Porém, no tocante ao necessário nexos interior, se limita ao índice de determinações dos capítulos, e a passagem de um ponto pra outro só se efetua porque logo se diz: *Segundo capítulo*; ou melhor: nos compete agora considerar os juízos, e outras expressões similares” (cf. ib, loc. cit.).

¹⁷⁷ Ib, loc. cit., p. 72; Ib, p. 26.

¹⁷⁸ ECF I, § 83, adendo.

dinamismo da autoconsciência do absoluto, a qual toma sua interioridade como objeto, mas cuja interioridade, ou sua dimensão simplesmente essente, se revela no aspecto “complexo” do movimento conceitual que captura pelo saber o em-si da coisa ao mesmo tempo em que mostra que esse em si é o saber. Em outras palavras, trata-se aqui da reflexão absoluta que faz do saber sobre a coisa a coisa mesma. Esta diferenciação interna da substância enquanto tal, de conter no *em-si* a alteridade *para-si-essente*, ou seja, a existência geral do saber, outorga à consideração da lógica uma dificuldade característica, e que consiste no fato de que à medida que são postas as determinações puras do pensar pelo saber, produz-se a imediata recuperação do saber em tais determinações postas, o que significa que as determinações não são apenas produtos na forma abstrata do externar positivamente, mas “fatos de saber”: as próprias determinações contêm em si o elemento positivante da cientificidade, o saber como “superposição” da atividade e do produto.

III A *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* e a recuperação do particular

3.1 Significado geral da *Enciclopédia*

A *Ciência da lógica* apresenta a unidade eidética por meio da exposição dos momentos que compõem a universalidade *per-feita* do conceito. Primeiramente o *ser* aparece como a imediatidade simples depreendida do resultado produzido pela superação das determinações fenomenológicas. A *essência* concede o momento da mediação e da relação ao conceito, o qual efetua a *per-feição* desta “evolução” na determinação da autoconsciência absoluta, isto é, no *conceito* enquanto tal. Porquanto este movimento da idéia opera a universalização concreta que condiz ao ser-aí verdadeiro do conceito, obedecendo a uma progressão que enriquece a imediatidade inicial por meio de determinações necessárias e advindas conforme o movimento interno de desdobramento, mostra-se, então, o movimento antes anunciado, como um movimento de “complexificação” e, por conseguinte, como um movimento de “des-abstractão” do conceito, pois que tem como princípio de orientação, precisamente, o afastamento, ou melhor, o comportamento “refutativo” para com a simplicidade e imediatidade do começo lógico. Desta forma, o desenvolvimento do saber lógico-especulativo coincide obrigatoriamente com a constituição da concretude essencial do

conceito.¹⁷⁹ Por outro lado, enquanto o lógico puro apresenta a “estrutura de totalidade” do pensar sob a “forma” de “essencialidades puras” (*reine Wesenheit*),¹⁸⁰ compete, também, ao lógico, tal como reconhece Hegel, sua dimensão “relativamente abstrata”.¹⁸¹

Enquanto concretização do universal, o desenvolvimento especulativo que nos oferece a lógica efetua, antes, a “des-particularização” do conceito, na medida em que os momentos particulares correspondentes aos momentos da universalidade ainda inconclusa, pois ainda não absolutamente concreta, a saber, o universal *ser* e o universal *essência*, são negados em detrimento do “momento particular” no qual reside a reconciliação *per-feita* do particular com o universal: a absolutez concreta do *conceito* propriamente. Em verdade, não compete à lógica, ainda, o movimento que consiste na recuperação do particular, e que será o desígnio da *Enciclopédia*. O saber em seu substrato essencial, em sua unidade que se construiu em leis gerais do pensar puro, se abstrairmos da expressão “leis do pensar” o aspecto instrumental e subjetivo que possa transparecer, é o que nos apresenta a exposição da *Ciência da lógica*. Mas esta exposição científica não compreende em si o “o desenvolvimento minucioso de sua particularização”¹⁸² efetuado pelo momento enciclopédico da ciência, que tem o sentido de promover o acolhimento dos conteúdos dos saberes particulares em sua forma conceitual, e de conduzir cada saber determinado a seu *locus* sistemático próprio.

¹⁷⁹ Para Hegel, a refutação (*Widerlegung*) é o que impele o conceito à sua progressão (*Fortgang*) e ao seu desenvolvimento, refutação esta que tem sua fonte ou seu fundamento na constituição contraditória da idéia, que por meio do elemento negativo que ela contém em si põe a necessidade do “ir-adiante” (*Fortgehen*) e do movimento que se realiza no sentido contrário ao que é abstratamente simples e indiferenciadamente universal.

¹⁸⁰ CL, Prefacio-1812, p. 39; SL, p. 7.

¹⁸¹ ECF III, § 377, adendo.

¹⁸² ECF I, § 16. A *Enciclopédia*, segundo Hegel, se restringe aos conceitos introdutórios e fundamentais (*Grundbegriffe*) que dizem respeito a este movimento de particularização (*Besonderung*), sendo que tal particularização é somente completada por suas obras subseqüentes e que não são mais do que extensões do conteúdo que é apresentado de forma condensada e elementar pela *Enciclopédia*, tal como a obra *Princípios da filosofia do direito* na qual está contido um “desenvolvimento minucioso” (*ausführlichen Entwicklung*) que corresponde ao momento do “espírito objetivo” da *Filosofia do espírito*.

Enquanto o puramente especulativo presente na *Ciência da lógica* nos mostra os momentos do universal concreto através da conexão essencial das determinações do *ser*, da *essência* e do *conceito*, a *Enciclopédia* estabelece a relação necessária entre o saber especulativo e as ciências particulares, deste modo, “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”.¹⁸³ Assim, após a constituição do ponto de vista do saber puro pela *Fenomenologia*, e a apresentação das *determinações de pensamento*¹⁸⁴ inerentes a este saber puro pela *Lógica*, o percurso sistemático da exposição da ciência exige que seja contemplada esta terceira etapa metodológica baseada no acolhimento explícito, pela especulação filosófica, das ciências que se encontram, ainda, como que “dispersas” em seus diversos “registros”¹⁸⁵ e em sua multiplicidade ainda não ordenada e não recambiada à unidade sistemática do saber absoluto.

Obviamente a organização expositiva da *Enciclopédia* permanece em prosseguimento em relação ao curso metodológico da *Lógica*. Isto significa que o princípio de divisão interno do tratamento teórico-especulativo do “objeto” impõe uma correlação conceitual e, portanto, estrutural à progressão determinativa dos momentos da universalidade observados na *Ciência da lógica: ser, essência e conceito*. A

¹⁸³ *Ib*, § 9.

¹⁸⁴ A expressão “determinação-de-pensamento” (*Denkbestimmung*) Hegel a retoma de Schelling. Nesta expressão está contida a compreensão de que as determinações do pensar não são somente os produtos da atividade intelectual da subjetividade restrita, mas concernem também às determinações das coisas (*Dinge*). Por esse motivo, a categorialidade de tais determinações tem uma valência lógico-real (*Logish-Reell*). Toda determinação-de-pensamento, entenda-se com isso algo subjetivo ou objetivo, ou mais acertadamente, algo subjetivo-objetivo, é imanente à totalidade do *lógos*.

¹⁸⁵ Termo utilizado por Marcos Lutz Müller na apresentação de sua tradução para a introdução da obra *Linhas fundamentais da filosofia do direito* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*). Na apresentação da referida tradução, argumenta Lutz Müller: “este é o título da obra (*Enciclopédia das ciências filosóficas*) que procura sistematizar os conceitos fundamentais e os princípios racionais que articulam os modos de explicação dos diferentes saberes nos seus respectivos *registros* e no todo do saber, conceitos e princípios que são, para Hegel, ao mesmo tempo, as determinações essenciais da realidade efetiva” (Cf.: MÜLLER, Marcos Lutz. **Apresentação: um roteiro de leitura da introdução**. In: “Introdução à filosofia do direito”. Tr.: MÜLLER, Marcos Lutz. São Paulo: IFCH/UNICAMP, 2005. p. 5, grifo nosso).

elaboração do sistema do saber, que prescinde também das formas científicas particulares, submete a recuperação do particular ao mesmo “ritmo imanente dos conceitos”¹⁸⁶ (*immanentes Rhythmus der Begriffe*), que não é senão o “pulso vital” (*Lebenspuls*) da coisa mesma. Desta forma, a tripartição da *Enciclopédia* em *Lógica*, *Filosofia da Natureza* e *Filosofia do Espírito* presta atendimento à mesma seqüência lógica do conceito: 1) a imediatidade (ser), ou a forma pura do ser em-si; 2) a relação (essência), ou ser exteriorizado como natureza; 3) o ser em-si-e-para-si (conceito), ou a imediatidade automediada do espírito.¹⁸⁷ O tratamento dado às formas diversas do saber, ou o ato de coligir que o método especulativo implica, distancia-se, pelo motivo acima explicado, do procedimento enciclopédico vulgar que consiste na construção de uma “arquitetônica” do conhecimento que se baseia na mera disposição e arregimentação externa das ciências particulares, que nada mais é que “um agregado das ciências, que são acolhidas de modo contingente e empírico, e entre as quais há algumas que de ciência têm apenas o nome, embora elas mesmas sejam uma simples coleção de conhecimentos”.¹⁸⁸

O liame extrínseco que a conexão enciclopédica não-especulativa introduz na dispersão dos registros científicos resulta do acolhimento imediato que ela efetua dos saberes, sem que o conteúdo dos mesmos tenha se sujeitado à atividade de negação (*Negation*) e de elevação (*Erhebung*) própria à “consideração pensante” (*denkende Betrachtung*) do saber filosófico. Esta unidade dada pela simples reunião (*Sammlung*) não promove nenhuma alteração na relativa autonomia que os múltiplos saberes estabelecem entre si e, sobretudo, não produz a necessária “mudança das categorias”,¹⁸⁹ quer dizer, permite que os conceitos abstratos com os quais trabalham as ciências

¹⁸⁶ FE, Prefácio, p. 54.

¹⁸⁷ Para detalhamento das distinções lógicas concernentes aos momentos eidéticos – lógica, natureza e espírito – pode-se retornar à primeira parte do primeiro capítulo da presente dissertação.

¹⁸⁸ ECF I, § 16.

¹⁸⁹ *Ib.*, § 9.

empíricas e formalizantes permaneçam inalterados em seu estatuto lógico. Sem a purificação (*Reinigung*) e o reconhecimento do conteúdo de tais saberes, o princípio enciclopédico não produz nada mais que uma operação de agregação das diversas espécies (*Arte*) do conhecer de entendimento.¹⁹⁰

3.2 O proceder das ciências de entendimento

Ora, o conteúdo do conhecer em geral aparece primeiramente à consciência como um dado (*Vorhandenen*), isto porque a matéria do conhecimento está previamente dada no sentimento e na intuição, antes de ser formatada em gênero ou numa noção universal. Nesta relação entre a subjetividade cognoscente e o objeto, o produto do conhecimento consiste numa transformação do imediato que se opõe à consciência. A elaboração, processada pela subjetividade, da matéria dada, de forma a constituir conceitos universais, que a rigor, são somente noções genéricas, é o que se entende comumente por conhecimento. Entretanto, através deste método de conhecer, o imediato mesmo, ou, por assim dizer, a “matéria bruta” não acede mais ao âmbito do conhecimento tal como era originalmente, a saber, pura imediatidade, mas corresponde ao produto da atividade mediativa do conhecer, como algo que sofreu a interferência da subjetividade. Por essa razão, o entendimento se reduz a produzir representações das

¹⁹⁰ Ao final da introdução da *Enciclopédia*, Hegel chama atenção justamente para a má-compreensão que pode resultar do fato de se pensar o desenvolvimento do *conceito* a partir da noção de “divisão” (*Einteilung*). O movimento da idéia recupera em cada momento de seu desenvolvimento a sua totalidade sob uma determinidade especial, isto se distancia da compreensão que reparte a idéia em momentos independentes, uns em relação aos outros, pois que cada momento, ou círculo, como denomina Hegel, contém em si a necessidade da passagem para um outro, sendo incorreto “colocar as partes ou ciências particulares umas ao lado das outras, como se fossem apenas imóveis e substanciais em sua diferenciação” (cf. *ib.*, § 18).

coisas, e o saber que assim procede é, em essência, teoria representacional dos objetos. O conhecimento, neste contexto, se apresenta como a atividade unilateral de um sujeito filosofante que tem fora de si o conteúdo a ser transformado em determinação pensada. Esta apropriação universalizante do “mundo” constitui, como o afirma Hegel, o “poder absoluto”¹⁹¹ (*absolute Macht*), na medida em que submete a multiplicidade infinita à categorialidade e universalidade do pensar e, deste modo, a divide e a determina. Por outro lado, enquanto esta universalidade respeitante ao “conceito” do entendimento põe-se como “representação abstrata que pode ser atribuída aos casos singulares que lhe estão subsumidos”¹⁹² ou como a “nota comum”¹⁹³ dos singulares, ela se limita ao estatuto de noção genérica e, como tal, estabelece-se ao lado de infinitos outros conceitos, com igual justiça, também genéricos, portanto, limita a universalidade à condição de particular. “O universal, tomado formalmente e posto ao lado do particular, torna-se ele mesmo também algo particular”.¹⁹⁴ Trata-se, aqui, para Hegel, da produção do gênero (*Gattung*) pela reflexão subjetiva, a qual representa, em última instância, apenas o primeiro movimento do pensar, aquele atinente à primeira negação da consciência frente ao imediato.

A relação consciência-“mundo”, ou melhor, subjetividade-empíria nos mostra que, primeiramente, o conteúdo do conhecimento é “captado” sob o modo do sentimento ou da intuição sensível, contudo, na medida em que a universalidade é o elemento da ciência,¹⁹⁵ a mediação da atividade cognitiva opera negativamente em relação a este primeiro conteúdo e confere ao mesmo a forma representativa do gênero, ou a do universal de entendimento. Ao julgar ser esta conexão sensível, presente na

¹⁹¹ PhG, Vorrede, S. 36.

¹⁹² Cf. MÜLLER, Marcos Lutz, op. cit., p. 8.

¹⁹³ Id, ib, loc. cit.

¹⁹⁴ ECF I, § 13.

¹⁹⁵ Como expressa Hegel: “além do que, por residir a filosofia essencialmente no elemento da universalidade – que em si inclui o particular [...]” (FE, Prefácio, p. 21).

relação imediata da consciência com os objetos, uma conexão original do conhecimento, o entendimento, o que é mais patente nas filosofias ditas empiristas, acaba identificando o conhecer e o representar, já que a elevação do conteúdo do sentimento e da intuição não é senão a negação do imediato que subsiste fora do pensar.

A preocupação da razão não está em negar esta originalidade do conhecimento, quando se considera o condicionamento da consciência na experiência. De fato, o conhecer, do ponto de vista da consciência tem seu começo, ou sua “origem primeira” (*erste Entstehung*) na experiência, esteja esta referida externa ou internamente à consciência. O problema é que este começo não constitui a originariedade absoluta do pensar, mas representa apenas, como o diz Hegel, “a relação para com o sujeito, enquanto este quer decidir-se a filosofar”.¹⁹⁶ Sob esta perspectiva da subjetividade finita a relação de conhecimento encontra-se instalada no âmbito da cisão, Hegel chama atenção para fato de que nesta relação da consciência com o objeto está presente somente “o primeiro conceito – e, por ser o primeiro, contém a separação [*Trennung*], que o pensar é objeto para um sujeito filosofante (de certo modo exterior)”, ou seja, à consciência se oferece previamente o ponto de vista segundo o qual o pensar se encontra cindido na forma de *um objeto que é para o sujeito*. Em decorrência disso, pode-se dizer que a consciência se põe a conhecer, certamente, por meio da excitação e do estímulo (*Reiz*) externo.¹⁹⁷

A representação emerge como a expressão última deste conhecer que pressupõe fora de si o conteúdo figurado na forma de um “fato de experiência” (*erfahrenen Tatsache*), de um fato da consciência: o puro dado (*Gegebenes*). Mas enquanto o dado

¹⁹⁶ ECF I, § 17.

¹⁹⁷ Diz Hegel: “o nascimento da filosofia, [...] tem a *experiência*, a consciência imediata e raciocinante, por *ponto de partida*. Excitado por ela, como por um estímulo, o pensar procede essencialmente de modo a *elevantar-se* acima da consciência natural, sensível e raciocinante ao sem mistura elemento de si mesmo, e outorga-se, assim, inicialmente uma *relação negativa* de afastar-se, para com esse começo” (ib, § 12, grifos de Hegel).

não pode porfiar-se na condição de um mero algo pré-existente *encontrado-aí* pela consciência, sob pena de que para o pensar se constitua a contradição de um conhecer finito, que tem ante si um elemento alógico, então à consideração pensante, isto é, à razão, é dada a tarefa de subsumir esta cisão na imediatidade do conceito, subsumir este que aparece como uma segunda negação, a negação da negação.

A segunda negação, por significar a auto-estruturação absoluta da razão, se investe contra aquilo que o entendimento construiu de modo a recolher criticamente o universo de representações no qual culminou o seu (do entendimento) agir.

O agir de entendimento encontra na multitude de fenômenos da experiência o liame essencial e a universalidade que lhe concerne, reduzindo a experiência intra e extra consciencial, conforme a potência da produção do gênero que lhe é ínsita, ao mundo das leis e das causas universais.¹⁹⁸ O escopo universalizante do entendimento acaba transformando todas as determinações de pensamento em conceitos fixos e autônomos, de modo que a diferença de cada conceito é determinada de forma absoluta em sua respectiva unilateralidade.

A ciência de entendimento ao lançar mão desse formalismo abstratamente universalizante, divide a realidade em *interior* e *manifestação*, tal como expõe detalhadamente Hegel na *Fenomenologia* quando fala de força e exteriorização. A duplicação do mundo em fenômeno e lei que repõe, claramente, a lógica da representação, está estruturada com base na relação de conceitos cujos teores já são pressupostos imediatamente de maneira rígida e formal no momento da investigação. É o caso, por exemplo, da física moderna que outorga leis universais à natureza baseada numa concepção abstrata de espaço e de tempo, conceitos nos quais se revelam, quando relacionados estruturalmente em teoremas, somente o aspecto quantitativo de suas

¹⁹⁸ De acordo com Bourgeois, o entendimento age “seguindo a identidade redutora da diversidade do conteúdo” (cf. Bourgeois, Bérnard, op. cit.).

significações. A crítica de Hegel à ciência de entendimento, ao se dirigir ao procedimento de construção de conceitos da última, problematiza, assim, os elementos basilares da sustentação axiomática das ciências, mormente na modernidade, tendo em vista que o axioma não é senão uma relação entre conceitos.

Com a crítica à dimensão axiomática da ciência de entendimento, Hegel pretende pôr em cheque o recolhimento imediato das determinações pensadas diretamente da representação e, assim fazendo, reivindicar a necessidade de um saber de totalidade que recupere em sua unidade, de um modo orgânico, a diferenciação processada pelo entendimento e, “mediante o suprasumir dos pensamentos determinados e fixos, efetivar e espiritualizar o universal”.¹⁹⁹

Uma ciência particular, ao se autonomizar frente a outras ciências particulares de igual direito, institui sua unidade disciplinar através do mero ordenamento de seus teoremas sem que suas próprias pressuposições se mostrem como justificadas segundo a necessidade (*Notwendigkeit*), o que, para Hegel, só se dá quando a elaboração (*Umarbeitung*) do saber persegue o nexos imanente do movimento do princípio científico, buscando estabelecer cada saber “regional” em seu *locus* determinado conforme a progressão do desenvolvimento do conceito. Dissociadas da unidade conceitual que concede a cada qual sua posição (determinidade) na organização total do saber, as ciências ditas particulares, tanto aquelas que contêm um momento explicitamente empírico em seu proceder, como é o caso da física, da química e da biologia, quanto aquelas que operam numa dimensão abstratamente formal, tal como a lógica e a matemática, estabelecem entre si uma relação puramente externa. Isto porque são manifestações do conhecimento que, por se manterem dispersas, carecem de uma estruturação *una* que legitime a especificação de seus objetos e leis, estruturação que

¹⁹⁹ FE, Prefácio, p. 39.

Hegel só admite enquanto uma teoria onto-lógica do ser, isto é, uma metafísica especulativa que acolha em seu interior as distintas configurações do saber em si.

As ciências formais e empíricas mostram-se isentas da dimensão propriamente fundante do saber, pois que seus princípios e leis são provenientes do operar representativo do entendimento. A ausência do princípio científico que viria a dar uma unidade à diversidade dos conhecimentos ressalta, muito notadamente, da separação promovida entre empiria e metafísica, principalmente com o desenvolvimento do empirismo e do criticismo modernos. Esta separação atinge sua maior clareza com a ratificação da concepção construtivista da ciência por Kant, segundo a qual

a razão só entende aquilo que produz segundo seus próprios planos, que ela tem que tomar a dianteira com princípios, que determinam os seus juízos segundo leis constantes e deve forçar a natureza a responder às suas interrogações em vez de se deixar guiar por esta; de outro modo, as observações feitas ao acaso, realizadas sem plano prévio, não se ordenam segundo a lei necessária, que a razão procura e de que necessita. A razão, tendo por um lado os seus princípios, únicos a poderem dar aos fenômenos concordantes a autoridade de leis e, por outro, a experimentação, que imaginou segundo esses princípios, deve ir ao encontro da natureza, para ser por esta ensinada, é certo, mas não na qualidade de aluno que aceita tudo que o mestre afirma, antes na de juiz investido nas suas funções, que obriga as testemunhas a responder aos quesitos que lhes apresenta.²⁰⁰

Nesta afirmação de Kant, a *natureza* aparece identificada ao conjunto de fenômenos naturais, e não é senão um outro termo equivalente à *empíria*, cujas leis não expressam mais que a verificação experimental das pressuposições prévias do entendimento, e que têm por base a mesma fixidez acima indicada. O procedimento da construção abre margem, por isso, à arbitrariedade e contingência daquilo que é hipotetizado, se resumindo à mera constatação corroborativa ou não do objeto. A natureza, considerada desta maneira, torna-se o grande “laboratório” do entendimento, ou seja, é transformada no espaço de legitimação “das pressuposições e asseverações”²⁰¹ de uma dada teoria e interpelada com base no *pré-conceito* do entendimento. Além de que, na formulação da

²⁰⁰ KANT, Immanuel, CRP, Prefácio, p. 18.

²⁰¹ ECF I, § 1.

lei está enunciado um relacionamento estritamente analítico de conceitos, isto porque o seu conteúdo é a expressão tautológica na qual a conexão é fundada numa falsa diversidade, na oposição abstrata.²⁰² Assim, o movimento de demonstração da lei aparece como o resultado accidental a partir de uma consideração exterior.²⁰³

Neste procedimento ingênuo da ciência de entendimento, principalmente aquelas que contêm uma dimensão expressamente empírica, o que se faz notar é o condicionamento ao dado e ao previamente achado (*Vorfindens*), e o conhecimento se produz, como já dito mais acima, através de uma elaboração representativa do imediato oferecido pela experiência, sendo digno do estatuto restrito de uma simples elaboração teórica pautada nos “pensamentos sobre o dado”.²⁰⁴ Mas, se o dado é o “pré-encontrado”, o “achado-aí”, então, o conhecer assume de chofre a significação de ser uma operação imediata da consciência, e a sua necessidade não pode ser legitimamente apreendida, que dizer, não pode ser mostrada a mediação que está implicada neste operar.²⁰⁵

²⁰² Hegel tem em vista principalmente, com a crítica ao mundo abstrato das leis que o entendimento forja, as ciências modernas da natureza, que na elaboração do conhecimento não chega a mostrar o nexos imanente dos conceitos relacionados na lei e, quando pretende explicar (*erklären*) a “realidade fenomênica” da natureza, não faz mais que deixar as coisas na oposição indiferenciada (“o frio é a ausência de calor”), ou definir o objeto tomado em consideração pela mera re-denominação de sua mesmidade (“o peso é a força que atrai os corpos para baixo” / “os corpos caem porque são dotados de peso”). Sobre essa discussão da relação entre força e exteriorização, podemos nos remeter ao excelente acompanhamento expositivo feito por Hyppolite (cf. *Gênese e estrutura da Fenomenologia*, pp. 133-154).

²⁰³ Esta crítica ao construtivismo da ciência do entendimento é bem explícita no pensamento de Hegel, principalmente quando este critica o procedimento demonstrativo da matemática e da geometria, as quais fundamentam suas conclusões e resultados por um método (caminho) que se revela externo à própria coisa de que se partiu. A propósito, na *Fenomenologia* (pp. 43-46), Hegel chama atenção, a título de exemplo, para a demonstração do teorema matemático que põe em relação os catetos e a hipotenusa do triângulo, teorema que é demonstrado com base num prolongamento e projeções das semi-retas que compõe a figura do triângulo, sem que tal construção contenha em si uma necessidade imanente expressa, embora ela resulte numa conclusão correta, o que evidencia, para Hegel, a arbitrariedade do procedimento demonstrativo. Afirma Hegel: “sem dúvida, como resultado, o teorema é *reconhecido como teorema verdadeiro*. Mas essa circunstância, que se acrescentou depois, não concerne ao seu conteúdo, mas só à relação para com o sujeito. O movimento da prova matemática não pertence àquilo que é objeto, mas é um agir *exterior* à coisa [*Sache*]” (cf. *ib.*, p. 43, grifos de Hegel).

²⁰⁴ ECF I, § 7.

²⁰⁵ Pois, afirma Hegel: “esse pensar da maneira filosófica de conhecer precisa, ele mesmo, tanto de ser apreendido segundo sua necessidade como também de ser justificado por sua capacidade de conhecer os objetos absolutos” (*ib.*, § 10).

O conhecimento, circunscrito à representação, ainda que opere a negação da multiplicidade “infinita” da empiria, produzindo as identidades dos juízos genéricos, abandona o conteúdo da ciência ao relacionamento externo, o que pode ser observado no caráter fixo de tais universalidades construídas e estabelecidas em suas autonomias relativas, deixando-as figurar umas ao lado das outras, como identidades estáticas. O limite deste conhecer, então, está posto neste esquadrinhamento abstrato do ser-aí da realidade imediata que a consciência experimenta. Hegel reserva ao entendimento, em razão desse seu procedimento, o epíteto de “tabelador”, por se obstinar nesta produção ilimitada de definições e compara a sua obra (do entendimento) “a um esqueleto, com cartõezinhos colados, ou uma prateleira de latas com suas etiquetas penduradas num armazém”.²⁰⁶ Esta mesma estaticidade das determinações finitas do entendimento é o que “cristaliza” e retém no isolamento e na oposição conceitual os objetos supra-empíricos do pensar, para o qual se endereça o supremo interesse do pensar (finito, infinito, forma, conteúdo, sujeito, objeto, Deus, mundo, alma, substância, universal, particular etc.). Este domínio metafísico do pensar não pode ser considerado tal como a consciência considera as realidades imediatamente sensíveis e a multiplicidade de fenômenos que a empiria comporta.

O conhecimento representativo situa-se, para o pensar verdadeiro, no âmbito da cisão e da separação entre a subjetividade e a objetividade, pois se revela na relação entre o elemento cognoscente e a imediatidade dada. A representação, enquanto se funda numa alteração (*Veränderung*) do que é dado, deixa subsistir o indeterminado fora do conhecer, se limitando a uma “interpretação” cognitiva das coisas. Os pensamentos representados valem por subtrações (abstrações), no sentido de determinações desprendidas da totalidade orgânica do conceito. A representação

²⁰⁶ FE, Prefácio, p. 49.

encontra sua finitude por ter como ponto de partida a referida separação, pois que o sujeito de conhecimento lida precisamente com fatos da consciência. Mas a separação não é senão a manifestação do próprio conceito num determinado momento de seu automovimento, pois o que é concreto, como diz Hegel, “só porque se divide e se faz inefetivo é que se move”.²⁰⁷ A representação é, portanto, a síntese ainda imperfeita, mas necessária, de sujeito e objeto, em relação a qual o conceito, em sua forma própria, aparece como o perfazimento da unidade.

3.3 A recuperação do particular e o “fechamento” do percurso sistemático da ciência

Embora o procedimento representativo das ciências de entendimento tenda a finitizar os objetos supremos do pensar em noções genéricas, conduzindo o próprio pensar a antinomias,²⁰⁸ graças ao limite opositivo a que chega o entendimento, constitui essa atividade abstrativa a posição do primeiro conceito – ainda que na forma representativa, como “metáfora dos pensamentos e conceitos”,²⁰⁹ mesmos – “e, por ser o primeiro, contém a separação, que o pensar é o objeto para um sujeito filosofante (de certo modo exterior)”.²¹⁰ A reflexão do conceito está condicionada à necessidade desta duplicação de si opositiva, como condição de sua diferenciação interna e de seu retorno.

²⁰⁷ *Ib.*, loc. cit., p. 38.

²⁰⁸ Como já tivemos oportunidade de discutir no segundo capítulo deste trabalho.

²⁰⁹ ECF I, § 3.

²¹⁰ *Ib.*, § 17.

A sujeito-objetividade atinge perfeição sintética, tendo como momento de sua realização o pôr-se do próprio conceito como objeto do conhecimento, destarte, como alteridade a ser recuperada em sua efetividade concreta. “O ato livre do pensar é isto, colocar-se no ponto de vista em que é para si mesmo, e por isso se engendra e se dá seu objeto”.²¹¹

A ciência de entendimento, em seu trabalho, expressa em seu conhecimento representativo, este momento do recorte infinito que só ulteriormente aparece integrado à organicidade do todo; atividade de recorte²¹² que deve ser tomada como particularização – ainda abstrata, é certo, pois que não aparece imediatamente em sua associação substancial com a universalidade concreta – do conceito posto como conhecimento e, ao mesmo tempo, como submissão inicial da “multiplicidade disposta lado a lado”,²¹³ fornecendo, por esta via, o material sobre o qual a razão opera a síntese especulativa.

As ciências empíricas, de um lado, não ficam no perceber das *singularidades* do fenômeno; mas, pensando, elas elaboram o material para a filosofia, enquanto descobrem as determinações universais, os gêneros e as leis: preparam assim aquele primeiro conteúdo do particular para que possa ser acolhido pela filosofia.²¹⁴

Para a apropriação representativa, o conteúdo do pensar funciona ainda como o “seu”, ou seja, como determinação produzida por uma reflexão da consciência sobre a coisa dada, por esse motivo, como conceito finito, conceito do entendimento, como uma alteração subjetiva da coisa, permanecendo a universalidade produzida como identidade formal que deixa subsistir o imediato. Eis a razão por que Hegel afirma que “o

²¹¹ Ib, loc. cit.

²¹² O termo “recorte” parece muito apropriado para exprimir o significado do agir de entendimento, na medida em que tal atividade consiste no destacamento, isolamento e fixação das determinações do pensar, na medida também em que nos remete à compreensão de um operar instrumental e repetitivo, assim como à limitada perspectiva de seu foco: “o entendimento lança uma vista geral sobre o todo, e vem pairar sobre um ser-aí singular do qual fala; quer dizer, não o enxerga de modo nenhum” (FE, Prefácio, p. 51).

²¹³ ECF I, § 12.

²¹⁴ ECF, § 12.

representado se torna propriedade da pura consciência-de-si; mas essa elevação à universalidade em geral não é ainda a formação cultural completa: é só um aspecto”.²¹⁵

As ciências do entendimento, enquanto lançam mão deste identitarismo formal, só podem ser chamadas de particulares no sentido negativo do termo; deve-se, antes, dizer que elas se encontram “particularizadas”, isto é, isoladas e externadas umas das outras, não lhe competindo uma autêntica particularidade, tendo em vista que lhes falta a reunião na totalidade orgânica de uma saber sistemático, que é a expressão verdadeira do conceito que a si mesmo move, pois a pretensão de ser saber particular carrega ineliminavelmente em si a relação de pertencimento ao saber mesmo, sem outras determinações, ou se se quer, ao saber de totalidade. As ciências do entendimento não são por si só capazes de se darem essa unidade, primeiramente pela essencial particularidade que lhes compete, que diz respeito à determinidade de seus objetos, segundo, porque esta unidade é dada na própria auto-fundação do saber, o que, devido a tais ciências ter na representação o ser ponto de partida, não pode ser efetuada sem que elas decaiam numa dogmática ou numa axiomática teórica.

A tarefa da *Enciclopédia* se justifica na retirada das manifestações determinadas do conhecer do conceito desta dispersão, e no acolhimento, por meio de uma negação conservadora (*Aufhebung*) sobre o que foi abstratamente particularizado, do concreto do conceito que, até então, só acedeu à forma da representação. Esta negação não é a destruição plena do universal do entendimento, mas a universalização concreta dos conceitos unilaterais, na forma de uma identificação que supera a fixação opositiva. Esta negação pressupõe uma recompreensão²¹⁶ dos significados limitados dos conceitos do

²¹⁵ FE, Prefácio, p. 39.

²¹⁶ Esta “recompreensão” atinge todo o domínio dos saberes que se tornaram reféns do entendimento, e se pauta na reelaboração dos estatutos lógicos dos conceitos representativos, reelaboração que Hegel denomina de *reconhecimento*. Antes de tudo este reconhecimento opera a passagem (*Übergang*) de uma determinação estabelecida pelo entendimento à determinação oposta

entendimento e o estabelecimento da referência das determinações pensadas ao universal verdadeiro, enquanto este é o lógico que perpassa a totalidade d’o *que é*, o conceito (razão) do “conceito” (entendimento).

O trabalho enciclopédico consiste na assunção crítica das determinações concretas do conhecer do conceito que o entendimento reteve na relação exterior.

O acolher desse conteúdo – no qual, graças ao pensar, são suprassumidos a imediatez ainda aderente e o ser-dado – é ao mesmo tempo um desenvolvimento do pensar a partir de si mesmo. Enquanto a filosofia deve, assim, seu desenvolvimento às ciências empíricas, dá-lhes ao conteúdo a mais essencial figura da liberdade (*do a priori*) do pensar e a verificação da necessidade em lugar da constatação do achado, e do fato-de-experiência; de maneira que o fato se torna a apresentação e a reprodução da atividade originária e perfeitamente autônoma do pensar.²¹⁷

Trata-se de “um desenvolvimento do pensar a partir de si mesmo” precisamente porque o entendimento constitui um momento da própria autoconstituição da racionalidade do conceito. A permanência na abstração e a decorrente contradição que acomete o pensar que se demora no entendimento, põe a necessidade mesma da passagem dialética para o momento positivo da especulação, realizada na identificação dos opostos, como destituição de suas unilateralidades, logo, de seus estatutos “conceituais” fixos.²¹⁸ Por

correspondente, de modo que, por exemplo, finito-infinito, subjetividade-objetividade etc., são elevados a uma unidade concreta, não sendo possível à razão manter estas determinações em suas oposições limitantes, ou considerá-las individualmente em suas relativas autonomias, sem desembocar em antinomias. Na lógica, esta unidade se processa entre forma e conteúdo, propiciando sua superação enquanto saber puramente formal e instrumental. Na matemática, o que Hegel põe em cheque é a *inefetividade* de seus conceitos e objetos, na medida em que esta ciência se atém ao que Hegel denomina de “sensível abstrato e carente-de-ser-aí” (ECF I, § 19, adendo 2). Nas ciências da natureza, principalmente na física moderna, Hegel problematiza os conceitos de tempo e espaço e o modo como estes são empregados no relacionamento equacionário da lei, onde suas diferenças qualitativas não são observadas. Mas o que há de comum, e o que perpassa todo esse domínio do saber carente de razão, é a finitude que a “conceitologia” do entendimento incute nas determinações do pensar. O agir do entendimento pode ser resumido nas seguintes palavras de Hegel: “o pensar enquanto entendimento fica na determinidade fixa e na diferenciação dela em relação à outra determinidade; um tal abstrato limitado vale para o pensar enquanto entendimento como para si subsistente e essente” (ECF I, § 80).

²¹⁷ ECF I, § 12.

²¹⁸ A propósito, diz Hegel: “a dialética é esse ultrapassar imanente, em que a unilateralidade, a limitação das determinações do entendimento é exposta como ela é, isto é, como sua negação. Todo finito é isto; suprassumir-se a si mesmo. O dialético constitui, pois, a alma motriz do progredir científico; e é o único princípio pelo qual entram no conteúdo da ciência a conexão e a necessidade imanentes, assim como, no dialético em geral, reside a verdadeira elevação – não exterior – sobre o finito” (ib, § 81).

aqui se processa a reivindicada alteração das categorias e a introdução das “formas peculiares”²¹⁹ do conceito.

Este “acolher do conteúdo e de suas determinações (do pensar)”²²⁰ representa, em verdade, um segundo acolhimento pelo pensar, portanto, deve-se dizer mais exatamente que se trata de um re-colhimento, ou melhor de uma recuperação do particular presente nas manifestações do conhecer, enquanto saberes determinados, dispersos em seus registros e abstratamente particularizados e que, doravante englobados e “trans”-situados no *locus* especulativo que o conceito impõe a cada um, aparecem, por fim, como diz Bourgeois, como “particularização interior”²²¹ da totalidade.

Em contraste com a particularização externada do entendimento, a *Enciclopédia* apresenta a particularização imanente do conteúdo, o que para Hegel equivale à autodeterminação do conceito em seu movimento de desenvolvimento próprio. Nesta autodeterminação estão implicados o re-ordenamento e a re-significação das próprias ciências comumente denominadas de particulares, pois que a transformação do sentido da particularização leva consigo a exigência de adequação à seqüência verdadeira dos momentos particulares do conceito, como já o dissemos mais acima, de modo que não só as “rubricas” dos saberes devem ser recompreendidas e, quando necessário, até redenominadas – é o caso, por exemplo, da Psicologia, a qual Hegel afasta da compreensão de uma mera teoria empírica das faculdades relativas à alma, aproximando-a muito mais, com as devidas distinções, da Pneumatologia clássica, que Hegel denomina de Psicologia racional. O saber que o conceito abrange e “posiciona”, então, não é a disposição exterior e arbitrária da simples *ordem*, nem, igualmente, o

²¹⁹ *Ib.*, § 9.

²²⁰ *Ib.*, § 12, parêntese nosso.

²²¹ ²²¹ BOURGEOIS, Bérnard. **A enciclopédia das ciências filosóficas de Hegel**. Tr.: MENESES, Paulo. Loyola: São Paulo, 1995. p. 410. (Texto contido no apêndice da tradução brasileira de Paulo Meneses da *Enciclopédia das ciências filosóficas*).

recolhimento desordenado da totalidade dos saberes positivos, mas o reconhecimento da particularidade positiva de sua efetividade. Em suma, “todo” saber é conduzido, pela *Enciclopédia*, aos *círculos*, ou aos *ciclos*, que expressam a correta “determinização” do saber aos particulares *reais*: o saber do saber puro (*Lógica*), o saber do saber na natureza (*Filosofia da Natureza*), e o saber do saber no espírito (*Filosofia do Espírito*).

A organização enciclopédica mostra-se como o momento em que o saber assume internamente em sua *exposição* a concretude que *para a consciência* aparecia como um outro de si. No processo da construção sistemática, este terceiro momento se *apresenta* em prosseguimento ao primeiro momento da superação da finitude da consciência estritamente empírica, marcada por uma subjetividade unilateral, efetuada na *Fenomenologia*, e ao segundo momento, onde é efetuado a tematização das determinações puras do universal, condizente à *Ciência da lógica*, onde o saber se expõe na dimensão depurada enquanto “idéia da idéia”.²²²

O princípio que ordena este percurso sistematizante da ciência permite que, oportunamente, possamos nos remeter à conhecida compreensão platônica do processo metodológico necessário e destinado ao filosofar que tem por verdade ser a ciência (*epistème*) do absoluto (*idéa*). O método dialético tão bem delineado em sua forma metafórica por Platão, através da narrativa alegórica da caverna, parece consistir no próprio caminho tomado por Hegel, isto de acordo com a inteligibilidade que a seqüência dos momentos de formação do sistema, na filosofia do segundo, revela.

Assim, poderíamos dizer que a constituição da ciência, em Hegel, apresenta aquele duplo movimento representado na *República*, de ascensão e descensão dialéticas ou, como nos faz lembrar o próprio Platão, a dupla passagem: “da luz à sombra, e da

²²² Bourgeois, Bernard, op. cit., p. 420.

sombra à luz”.²²³ Correspondendo a *Fenomenologia* ao momento da ascensão, da saída da caverna, promovendo a destituição da fenomenalidade e da perspectiva finita atinente à consciência presa às representações, às sombras, assim como também é posto fim na separação entre mundo fenomenal (caverna), e realidade efetiva (o sol). A *Enciclopédia*, por sua vez, nos mostra a descensão da filosofia e o retorno ao mundo finito, mas neste retorno, o representar é posto em seu limite, enquanto produção imagética do verdadeiro, – lembremos que Hegel confere à representação a qualidade de metáfora do conceito –; porém, a descida resgata o representado, negando a finitude abstrata que lhe impede a transformação em conceito, iluminando o mundo escuro da contradição nadificante (o entendimento persistente).²²⁴ Na “articulação” destes dois momentos “situa-se”, necessariamente, a própria contemplação do sol, o momento da forma (idéa) suprema, condizente com a *Ciência da lógica*, na qual o conceito se apresenta como totalidade da forma, o conteúdo absoluto em sua simplicidade.

A comparação efetuada, contudo, tem uma função meramente “pedagógica” e ilustrativa, como é característico aliás da utilização da imagem para compreensão do conceito, já que “a ciência [...] só pode ser julgada a partir do conceito, enquanto sobre o conceito repousa”;²²⁵ o imperfeito que reside nesta explicação imagética do verdadeiro método é a redução do movimento conceitual a uma figuração topológica, e não apresentar os momentos do conceito como divisão que se funda em sua atividade imanente de determinação, enquanto ele é subjetividade infinita.²²⁶

²²³ PLATÃO. **República**. Tr.: ROCHA, Maria Helena da. 9 ed. Calouste: Lisboa, 2001. Livro VII, p. 320.

²²⁴ Para fazer um paralelo ainda mais preciso entre o momento enciclopédico e a descensão platônica, podemos nos reportar às seguintes palavras da *República*: “depois já compreenderia (o homem que retornou à caverna), acerca do sol, que é ele que causa as estações e os anos e que tudo dirige no mundo visível, e que é o responsável por tudo aquilo de que eles viam um arremedo” (Id., ib., loc. cit., p. 318).

²²⁵ ECF I, Prefácio à segunda edição, p. 31.

²²⁶ Para Hegel, na filosofia clássica, embora considerada já como reflexão especulativa, não se encontra postulada a identidade de substância e sujeito e, portanto, não se chega, nela, à compreensão de

Podemos concluir, então, que à *Enciclopédia* cabe, portanto, este momento de acabamento do edifício sistemático da ciência, e de dar cumprimento ao estabelecimento do saber de totalidade pretendido por Hegel. Entretanto, cabe demorarmos ainda um pouco numa legítima objeção que eventualmente pode ser colocada: embora a *Enciclopédia* vem a se revelar como este terceiro momento que perfaz o saber em sua sistematicidade conceitual, parece que o próprio Hegel não chega a compreendê-la de maneira definitiva como a exposição rigorosa na qual se processa o necessário movimento de re-conhecimento dos saberes particulares.

A objeção acima está pautada na vinculação, que o próprio Hegel confirma, entre sua obra e um objetivo de caráter bem mais externo ao interesse do pensar, que é de fazer da *Enciclopédia* um fio-condutor (*Leitfaden*) para as suas preleções orais, fato que é ratificado quando Hegel identifica sua obra ora a um ensaio (*Versuch*) ora a um compêndio (*Grundriss*). Endossando esta objeção poder-se-ia aduzir, numa clara confirmação de que Hegel não enxergava na *Enciclopédia* uma estruturação expositiva tão rigorosa quanto a da *Ciência da lógica* e a da própria *Fenomenologia*, a seguinte afirmação de Hegel: “se as circunstâncias tivessem permitido, eu poderia julgar mais vantajoso, com referência ao público, fazer editar antes um trabalho mais desenvolvido sobre as outras partes da filosofia,— tal como publiquei sobre a primeira parte do todo, a *Lógica*”.²²⁷ Tais palavras nos autorizam a crer que a *Enciclopédia* não se manifesta ainda sob a perspectiva da per-feição exigida pela *apresentação* do saber científico, e

um absoluto pensado como processo e como sujeito de sua própria efetivação. Mesmo Platão, segundo Hegel, teria permanecido numa dialética negativa, quer dizer, chegando somente a mostrar a indissociabilidade das determinações do pensar (uno, múltiplo, ser, não-ser, mesmo, outro, movimento, repouso etc), e que elas não poderiam ser pensadas em seus isolamentos sem resultar em contradição. Não se encontra, ainda, em Platão, como quer Hegel, a síntese absoluta, expressão da especulação efetuada. O tão celebrado *Parmênides*, que contém a exposição das relações contraditórias do que Platão denomina de “gêneros do pensamento”, pode ser posto em paralelo, no que diz respeito ao seu resultado, com a *Crítica da Razão Pura*, na medida em esta última obra também teve, para Hegel, o mérito de mostrar a finitude que compete às determinações do pensar quando pensadas sob a perspectiva do “fixismo” abstrato.

²²⁷ Ib, Prefácio à primeira edição, p. 14.

que nesta obra está presente uma relativa separação entre *forma de exposição* e *princípio científico*. Contudo, mesmo tomando em consideração essa nota crítica, não se pode negligenciar o reconhecimento do elemento metodológico interno à obra, ressaltado freqüentemente pelo próprio Hegel, “no que concerne às transições [Übergänge] que só podem ser uma mediação a efetuar-se por meio do conceito”,²²⁸ condizente ao desenvolvimento imanente que Hegel identifica com o modo exclusivo da demonstração filosófica, o que já desconta o fato do estado condensado em que aparecem os conteúdos, divididos em parágrafos, não contemplando em sua extensividade o completo “movimento de particularização” que atende à exigência do saber sistemático que prescinde do detalhamento (determinidades) exaustivo.

Porém, o que é objetivo deste trabalho não é a discussão sobre o grau de perfectibilidade no qual se coloca a elaboração do sistema do saber, pois que, como diz Hegel,

a ciência que recém começa, e assim não chegou ao remate dos detalhes nem à perfeição da forma, está exposta à crítica por isso. Caso porém tal crítica devesse atingir a essência mesma da ciência, seria tão injusta quanto seria inadmissível não querer reconhecer a exigência do processo de formação cultural [Bildung].²²⁹

O problema da perfectibilidade não impossibilita uma profícua discussão, que apresentamos aqui, sobre o movimento metodológico de constituição da própria ciência, e da evidenciação, que é o mais importante, da necessidade desse trajeto resultado da filosofia hegeliana, assim como da consideração deste movimento como automovimento do conceito, e como o desenvolvimento próprio do *filosofar* que quer se tornar saber efetivo, “posse” da coisa (*Sache*), a saber: ultrapassar a finitude imediata do empírico, progredir nas determinações “universalíssimas” do pensar e retornar aos conteúdos da

²²⁸ Ib, loc. cit., p. 14.

²²⁹ FE, Prefácio, pp. 27-28.

consciência reflexiva finita de modo a *reconhecê-los* em sua dimensão de verdade, quer dizer, *trans-formar* estes conteúdos em determinações imanes do conceito.

Somente ante este esclarecimento do processo constitutivo do sistemático do saber, poderemos nos ater com mais profundidade ao problema que se conecta substancialmente com o fato desta constituição: a relação da *per-feição* da ciência com o *tempo presente*, e, através da compreensão desta relação, a qual pode ser transposta para o relacionamento entre o que Hegel concebia como “espírito da época” e a filosofia mesma, encetar uma problematização fundamentada sobre o saber do eterno (a ciência) e a natureza do seu “condicionamento” ao finito e ao temporal, seria melhor dizer, a necessidade desta relação essencial entre o eterno e o temporal. Quanto à questão do grau de perfectibilidade da tarefa sistemática, há que se desculpar Hegel fazendo uso de suas próprias palavras:

O autor, considerando a magnitude da tarefa, teve que se dar por satisfeito com o que pôde fazer, na situação de uma necessidade exterior, da inevitável distração devida à magnitude e à multiplicidade dos interesses da época e, inclusive, com a dúvida se o tumultuoso ruído do dia e a ensurdecadora loquacidade da imaginação, que se jacta de limitar-se a isto, deixa, todavia, lugar para o interesse dirigido até à serena calma do conhecimento puramente intelectual.²³⁰

²³⁰ CL, Prefácio-1831, p. 55.

IV A constituição da ciência e o *tempo presente*: O espírito do tempo e a filosofia

„Die Gegenwart ist das Höchste“.
G. W. F. Hegel.

4.1 A exigência posta na época de Hegel da unidade especulativa da razão

A transformação da filosofia em ciência e a sua estruturação em um sistema do saber, carrega em si a re-significação, de acordo com Hegel, de seu estatuto, para além da compreensão que a própria etimologia transmite, pois que o amor à sabedoria, *phílos-sophía*, torna-se posse efetiva da coisa (*Sache*) ou, simplesmente, saber.²³¹ Esta mudança estatutária do saber filosófico está relacionada, no pensamento de Hegel, a uma exigência posta em seu próprio presente, no qual se mostra perfazido os momentos do automovimento do conceito. A filosofia aparece então como o “império de idéias” face à realidade que “efetou e completou o processo de sua formação”.²³²

Por um lado, esta exigência de elevar o tempo ao conceito se depreendia, para Hegel, da necessidade, requerida pela razão, em superar a própria cultura científico-filosófica de sua época, na medida em que esta cultura recebeu sua expressão mais determinada somente no modo de uma teoria da representação e, como cultura do entendimento, permaneceu fixada na cisão entre o conhecimento e o absoluto.²³³

²³¹ Afirma Hegel: “[...] chegou o tempo de elevar a filosofia à condição de ciência” (cf. FE, Prefácio, p. 23).

²³² PFD, Prefácio, p. XXXIX.

²³³ Mesmo nas expressões mais acabadas desta cultura filosófica da época de Hegel, pelos sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling, subsiste a referida separação; em Fichte, porque a identidade

Entretanto, o resultado a que chegou o proceder de entendimento se identifica com o próprio momento negativo do processo de autoconstituição da razão e, na medida em que é demonstrada a patente nulidade das determinações do pensar mantidas em suas unilateralidades, estabelece imediatamente a necessidade da conciliação destas identidades abstratas através de uma identidade superior e concreta, ensejando a transformação da identidade de entendimento em identidade da razão, pondo o momento propriamente especulativo do universal que se reconcilia com sua particularização e chega a ser universal concreto.

Por outro lado, as modernas relações sociais revelam como seu princípio interno o retorno da particularidade à universalidade, isto porque o desenvolvimento da sociedade civil-burguesa, na medida em que abriga em si a extrema particularização do conceito, como totalidade de relações organizadas com base no interesse privado dos indivíduos, propicia, ao mesmo tempo, a constituição de uma universalidade mais determinada, na medida em que a busca pela satisfação particular, implicada na estruturação do sistema de carências, promove, ao mesmo tempo, pela mediação das relações de trabalho, um atendimento à “universalidade das satisfações”,²³⁴ ou precisando com Hegel, “a particularidade restringida pela universalidade é a medida exclusiva pela qual cada particularidade fomenta o seu bem-próprio”,²³⁵ de modo que, o aprofundamento destas relações culmina na negação imanente do próprio particularismo e em seu retorno ao universal. Um universal não mais pensado abstratamente, como

da objetividade e da subjetividade se limita a uma síntese ainda subjetiva e, em Schelling, porque o conhecer é tomado em sua forma imediata como *intuição intelectual*, “esta intuição que não se conhece a si mesma é o princípio de que se deve partir como de uma premissa absoluta; ela mesma é, pois, simplesmente intuitiva, como um conhecer imediato, não como o conhecimento de si mesmo; em outros termos, não conhece nada, e o seu intuído não é um conhecimento; são, no melhor dos casos, belos pensamentos, mas nunca conhecimentos” (LHF III, Conclusión, p. 516). Além do mais, para Hegel, o conceito de substância, em Schelling, se transpõe diretamente da representação para a consideração do pensamento, sem sua devida transformação em subjetividade infinita.

²³⁴ AQUINO, J. E. F. Diferença e singularidade: notas sobre a crítica de Hegel a Spinoza. *Philosophica*, Faculdade de letras de Lisboa, Lisboa, nº 28, 2006.

²³⁵ LFFD/SC, § 182, adendo.

aquele que se mostrava operante na experiência social da *pólis*, a Cidade grega, mas um universal, agora, compreendido como especulativo, como retorno do particular ao universal, o que Hegel denomina de singularidade, o momento mais concreto e, por isso mesmo, mais verdadeiro da universalidade do conceito. A presença deste automovimento lógico-real do conceito em sua determinação mais concreta é o que leva Hegel a afirmar que o mundo moderno, “pela primeira vez, faz justiça a todas as determinações da idéia”.²³⁶ Esta reflexão que a particularidade opera em direção à universalidade é produzida tendo como ponto de partida, também, a separação que está posta na racionalidade de entendimento – o particularismo – ínsita às modernas sociedades civil-burguesas, e por isso, tida como superação dessa mesma sociedade do entendimento.

É justamente no sentido de expressar esta exigência de seu tempo, a superação do entendimento, que Hegel dedica grande parte do primeiro prefácio (1812) da *Ciência da lógica*. Neste texto, afirma Hegel:

a comparação entre as formas [*Gestaltungen*] a que tem se elevado o espírito do mundo prático e religioso e o espírito da ciência, em qualquer classe de consciência, real ou ideal, e a forma em que se encontra a lógica, que é a consciência da essência pura do espírito, demonstra diferenças demasiado grandes para que não ressalte, com imediata evidência, mesmo na consideração mais superficial, que esta última consciência é, em absoluto, desproporcionada [*unangemessen*] em relação a ditas elevações e indigna delas.²³⁷

O termo *unangemessen*, aqui, alude a uma defasagem presente no interior do próprio espírito entre o conjunto de suas manifestações, referentes a sua “relativa” dimensão prática, e o ponto de vista do puro pensamento que constitui a perspectiva do lógico. Esta “desproporção” indica, em outros termos, o modo im-perfeito no qual o conceito de espírito se apresenta, isto porque a realidade “imediata” do espírito aparece isenta da idealidade que o constitui: a ciência, ou melhor, o seu auto-reconhecimento. A

²³⁶ *Ib*, loc. cit.

²³⁷ WL I, S. 46; SL, p. 22; CL, p. 68.

tarefa (*Aufgabe*) do pensamento, de acordo com Hegel, estaria em, através de uma re-forma substancial da ciência lógica, *con-formá-la* ao “novo espírito surgido na ciência e não menos na realidade”²³⁸ e, na medida em que Hegel identifica a ciência lógica com a metafísica e a filosofia especulativa pura,²³⁹ podemos entender a mencionada “tarefa” do pensamento como a própria tarefa da filosofia. Esta tarefa, que consiste em conduzir as “transformações universais”,²⁴⁰ não apenas sob a perspectiva do espírito teórico, mas também, do espírito prático, que se operaram no tempo presente a Hegel, ao ponto de vista científico do saber filosófico, não pode ser entendida se não for tomada como uma exigência posta pelo próprio tempo presente. Esta exigência da cientificidade, feita pelo tempo presente, se baseia no cumprimento, como é importante reafirmar, dos momentos do conceito – universalidade, particularidade e singularidade, como retorno à universalidade –, cumprimento este que Hegel situava historicamente em sua época. A realidade se apresentava, finalmente, segundo Hegel, em sua estrutura especulativa. A ciência surge, então, como a “coroa de um mundo do espírito”.²⁴¹

A relativa inadequação entre o desenvolvimento real do espírito e a perspectiva da ciência pode ser também ratificada pela passagem inicial do mesmo prefácio de 1812:

a completa transformação [*Umänderung*] que a maneira de pensar sofreu entre nós, desde aproximadamente vinte e cinco anos, o ponto de vista superior que a autoconsciência do espírito alcançou sobre si, neste período de tempo, produziram, até o presente, pouca influência sobre a configuração [*Gestalt*] da lógica.²⁴²

Desta passagem se depreende igualmente o que vem a ser para Hegel a “justificativa” da exigência (*Forderung*) de uma re-elaboração (*Umarbeitung*) do saber lógico. Devido a

²³⁸ CL, Prefácio-1812, p. 37; SL, p. 4.

²³⁹ Cf. WL I, Vorrede-1812, p. 16; CL, p. 38; SL, p. 5: “A ciência lógica, que constitui a própria metafísica ou a filosofia especulativa pura [...]”.

²⁴⁰ CL, Prefácio-1812, p. 37; SL, p. 4.

²⁴¹ FE, Prefácio, p. 27.

²⁴² SL, Préface-1812, p. 1; CL, p. 35.

essa escassa influência que as novas perspectivas teóricas²⁴³ da época de Hegel produziram sobre a ciência lógica, punha-se a necessidade de operar a “correspondência” – que é correspondência do espírito a si mesmo – desta mesma ciência com as transformações substanciais que afetaram o espírito e que já se faziam perceptíveis na efetividade ainda não *reconhecida* do mesmo. Aqui Hegel insiste, ainda, na patente “assimetria” que se mostra no desenvolvimento de determinados domínios do espírito em comparação com o conhecimento lógico presente.

Quando Hegel nos diz que a “a cisão é a fonte da necessidade da filosofia e, como cultura de uma época, o lado não livre e dado de sua figura”,²⁴⁴ ele se remete precisamente a essa diferença, que na esfera do espiritual, dá-se como separação entre substância e autoconhecimento, separação que é expressão do conhecimento representativo e finito que mantém o conhecer ante uma alteridade não supassumida: a imediatidade. Entretanto, enquanto a persistência no ponto de vista do entendimento conduz necessariamente ao ceticismo abstrato, como nulidade daquilo que foi posto pelo conhecer intelectual, é preciso negá-lo em proveito do ponto de vista superior da razão, e pôr a atividade do entendimento como agir da razão,²⁴⁵ pois “elevar-se sobre aquelas determinações (as do entendimento), até chegar a conhecer o contraste contido nelas, é o grande passo negativo até o verdadeiro conceito de razão”.²⁴⁶

O saber filosófico se constitui, então, como um procedimento de elevação e de negação determinada do simples conhecer de entendimento; desta forma é que Hegel

²⁴³ Essas “novas perspectivas teóricas” se referem principalmente ao que se denominou de Idealismo alemão, que teve como expressões substanciais as filosofias de Schelling e de Fichte, e como mais notáveis interlocutores as figuras de Jacobi e Reinhold. Assim com também está compreendido nesse universo teórico o diálogo com o criticismo de Kant.

²⁴⁴ *Diferença*, p. 37.

²⁴⁵ No seu comentário à *Enciclopédia*, contido no apêndice da tradução brasileira para esta obra, Bourgeois nos fala também desta conexão entre entendimento e razão: “na negação concreta do entendimento, este exerce sobre si a assunção total de si mesmo; enquanto é em si algo mais que simples entendimento: momento de um agir que em sua verdade é razão” (BOURGEOIS, Bernard, op. cit., p. 408).

²⁴⁶ CL, Introducción, p. 61.

concebe o proceder da filosofia como um “re-conhecimento” (*Erkenntnis*), no modo de um conhecimento que purifica as determinações que se encontram imediatamente sob a égide de uma “lógica natural”,²⁴⁷ na qual as determinações do pensar estão estabelecidas na forma do “bem-conhecido” (*das Bekannt*) e da familiaridade (*Bekannschaft*) própria que compete a esse uso do pensar, que Hegel afirma estar baseado numa “lógica inconsciente”, pois que tais determinações não foram ainda conduzidas à univocidade própria que o pensamento deve conferir-lhes e, por isso, não se tornaram ainda propriedade da autoconsciência do espírito, prestando-se, no uso corrente, tanto a “confusões semânticas” quanto a contradições insolúveis.

A “familiaridade” do conteúdo do conhecimento, tal como se dá na cultura científica de sua época, exprime-se, para Hegel, no acolhimento acrítico dos conceitos representativos. Neste contexto, o ponto de vista da ciência se constitui como conciliação espiritual operada com base numa necessidade imanente às próprias determinações do pensar, que tem na permanência no estado de separação o princípio de aniquilação do saber, e que tem neste aspecto negativo do entendimento o momento da passagem necessária para a razão especulativa. Da mesma forma, na esfera do espírito prático, a comunidade ética do Estado se desenvolve imanentemente com base no movimento de retorno e de reflexão do particular no universal, de modo a significar a superação de uma experiência social regida pela “racionalidade de entendimento”, isto é, pela separação e pela particularização abstratas, fazendo com que o desdobramento particularizante efetuado pela sociedade civil se torne um momento interno da autodeterminação da idéia ética. Poder-se-ia dizer, em suma, que este “paralelismo” entre a dimensão prática e teórica do espírito é somente a manifestação da unidade do

²⁴⁷ Cf. CL, Prefacio-1831, p. 46: “tal uso das categorias, que se chamava antes lógica natural, é inconsciente; e quando, na reflexão científica se confere as ditas categorias no espírito a condição de servir de meio, então o pensamento em geral se converte em algo subordinado com respeito às outras determinações espirituais”.

pensar e do seu princípio presente em sua universalidade mais rigorosa, na forma da necessidade interior de unificação, ou melhor, como a inteligência imanente ao real que tem na necessidade da constituição da ciência o princípio do próprio tempo.

Há um período, diz Hegel, durante a formação de uma época histórica como na educação de um indivíduo, em que principalmente se trata de adquirir o princípio em sua intensidade ainda não desenvolvida. Porém, imediatamente surge a exigência superior de transformá-lo em ciência.²⁴⁸

A “intensidade não desenvolvida” diz respeito a este momento positivo do especulativo que, embora já plasmado no real, ao modo de uma inteligência imanente, não aparece re-conhecida na forma que lhe dá sua verdadeira expressão: o saber filosófico. Transformar o princípio intensivo da época em ciência tem o sentido, por sua vez, de produzir a exposição desta unificação conceitual que o tempo presente apresenta como seu princípio interno e como aquilo a que chegou o desenvolvimento do pensamento, de forma que a filosofia tem por ocupação (*Geschäft*) elevar à autoconsciência este princípio através da constituição de um sistema de saber; por essa razão, a filosofia consiste mais precisamente “na passagem da coisa [*Sache*] ao conhecimento”.²⁴⁹

O movimento da coisa em direção ao saber não é uma produção da reflexão de uma subjetividade filosofante, que tem a coisa como um mero ser-posto, e o conhecer como uma elaboração finita. Trata-se, sim, do movimento que tem em vista a unidade da “razão como espírito consciente de si e a razão como realidade dada”,²⁵⁰ portanto de um movimento que tem por substrato comum a razão mesma em seu autodesdobramento, enquanto ela é a “faculdade da totalidade”.²⁵¹

A reiterada reivindicação de Hegel a respeito da essencial conexão da filosofia com o presente se funda nesta necessidade que o princípio do tempo contém de sua

²⁴⁸ Ib, loc. cit., p. 38.

²⁴⁹ ECF I, Prefácio à segunda edição, p. 19.

²⁵⁰ PFD, Prefácio, p.XXXVIII.

²⁵¹ Diferença, p. 57.

elaboração científica, e de ter no saber o modo perfeito de sua efetividade. Enquanto é “o apreender do presente”,²⁵² a filosofia tem por objeto absoluto o efetivo (*das Wirklich*), ou a racionalidade do presente, já que, em Hegel, razão e efetividade constituem-se numa identidade. O efetivo, *aquilo que é*, deve ser, contudo, distinguido das manifestações espirituais da realidade estritamente empírica, a *Realität*, que constituem somente o aspecto fenomênico, “o lado externo superficial”²⁵³ do racional e do simplesmente eidético, embora a *Wirklichkeit* demande um determinado relacionamento com o real imediato, pois que ela não pode ser concebida como uma potência retida sem atualidade, ou como atualidade abstrata e, por isso, vazia, sem manifestação.

No interior da relação entre saber e tempo presente oscila um duplo movimento que, por um lado se explicita na exigência do princípio do tempo em efetuar sua completa conformação por meio da constituição da ciência e, por outro lado, se explicita no fato de a ciência, enquanto essência do espírito, assumir sua efetividade no desdobramento completo do racional imanente ao presente; duplo movimento que aparece sintetizado no impulso natural e absoluto do espírito ao autoconhecimento. Assim sendo, a ciência é tanto o princípio do tempo, de certa forma, ainda indeterminado, que exige para si a unidade no saber *apresentado*, quanto o princípio do tempo é a unificação ainda inconsciente que requer a autoconsciência do espírito para efetuar sua “revelação”. Nos dois casos o que se tem em vista é somente a necessidade mesma da filosofia: eis a razão por que Hegel afirma que a pressuposição da filosofia é sua própria necessidade (*Bedürfnis*), na medida em que ela é a exposição da unidade já posta como conteúdo da efetividade do pensar.

²⁵² PFD, Prefácio, p. XXXV.

²⁵³ ECF I, § 6.

Falta-nos, porém, considerar um outro aspecto da relação entre filosofia e tempo presente, através do qual, se negligenciado, podem introduzir-se diversas incompreensões de caráter lógico-metodológico que venham a se interpor à elucidação da verdadeira natureza da relação referida, bem como ultrapassar os limites e recensões conceituais que lhe competem. O aspecto a ser ressaltado, que bem mais deve ser encarado como uma questão problemática no interior do pensamento de Hegel, trata-se da real natureza do “condicionamento” da ciência ao presente: como a filosofia, em seu enredamento com o tempo presente, “suprime” as determinações “epocais” às quais o pensamento está ligado e se concebe como um saber acabado, um saber que põe a totalidade *do que é* sob o escopo da *sub specie aeternitatis*? Se o tempo presente é, num certo exprimir, a “clausura” da filosofia, os limites que demarcam seu ser-aí, como conciliar, então, a efetivação espiritual e a devenida do histórico?

4.2 O histórico e o desenvolvimento do espírito

Ora, a objeção que imediatamente surge se endereça à constituição da filosofia em saber do absoluto, no “duplo sentido (subjetivo e objetivo) do genitivo”,²⁵⁴ como precisa Bourgeois, e a contraditória implicação com a finitude que concerne ao histórico, já que esta inscrição da perfeição da ciência num determinado momento do vir-a-ser da história possibilita que à filosofia seja atribuída a limitação condizente com esta implicação posta, de forma que o saber filosófico assume o estatuto de uma

²⁵⁴ BOURGEOIS, Bérnard, *La pensée politique de Hegel*, p. 11.

produção teórica relativa, como autocompreensão finita de uma determinada época, que ao pretender pôr-se como saber do eterno, efetua, em decorrência, a interdita ultrapassagem de *Rodus*, decaindo à condição paradoxal de uma teoria do dever-ser. A garantia da efetividade do espírito como idéia filosófica deve sustentar-se, então, somente com o necessário termo do próprio desenvolvimento intra-histórico do pensar *em si e para si* e, em sendo o histórico o espaço de desdobramento da atividade determinativa do conceito, conseqüentemente a constituição da ciência em sistema de saber traz consigo a inevitável supressão da história. Ante esta leitura escatológica do conceito, a pressa e a resistência do entendimento complementam: o que fazer com o porvir residual?

Esta aporia atinente ao relacionamento da história com o pensar não é do desconhecimento do próprio Hegel, antes, é formulada explicitamente em toda a sua amplitude e posta como o problema que a sua filosofia pretende contornar: “se o pensamento, que é essencialmente isto, pensamento, é em e para si e eterno, e o verdadeiro só está contido no pensamento, como explicar que este mundo intelectual tenha uma história?”, já que a “história expõe o mutável, o que se uniu à noite do passado, o que já não existe; e o pensamento, quando é verdadeiro e necessário [...] não é suscetível de mudança”.²⁵⁵

Ora, para Hegel, o pensar que se retém numa eternidade pensada como supra-temporalidade e como alheamento absoluto ao temporal não é senão a forma abstrata e, em decorrência, o eterno limitado e estranhado pelo entendimento:

a idéia, pensada estaticamente, é, evidentemente atemporal; pensá-la estaticamente, retê-la sobre a forma do imediato, equivale à intuição interior da idéia. Mas, como idéia concreta, como unidade dos termos distintos, a idéia não é, essencialmente, estática, nem sua existência é, essencialmente, intuição, senão que, sendo por si só distinção e, portanto, evolução, cobra dentro de si mesma existência e

²⁵⁵ LHF I, Introducción, p. 11.

exterioridade no elemento do pensamento; deste modo, a filosofia pura aparece no pensamento como uma existência que progride no tempo.²⁵⁶

Como “unidades dos termos distintos” a idéia contém internamente a diversidade, quer dizer, é essencialmente concreta. A concreção atinente à idéia diz respeito, antes de tudo, à unidade efetuada dos momentos do *em si* e do *para si* do pensar. A identidade concreta do pensar (resultado), a qual é produzida pelo processo de manifestação (*Offenbarung*) apresentado na *Enciclopédia* (a idéia lógica, ou o ser-puramente-em-si; a natureza, ou o ser-fora-de-si e o espírito, ou o ser-retornado-da-exteriorização), tem no espírito o ponto de chegada, como o momento da reflexão do ser *em si* e *para si*. A esta reflexão especulativa, que se processa no elemento do saber, e ao retorno “a si mesmo” e, portanto livre, do conceito, é que se reporta a denominação *filosofia*, como expressão do autoconhecimento absoluto. O espírito, neste contexto, se apresenta como a determinidade da idéia em que se opera tal retorno.

Porém, o espírito, tomado em seu estado desperto, como circunscrição da perfectibilidade atuante do momento de retorno da idéia, tem imediatamente a sua existência concreta, enquanto diversidade interna ainda não sintetizada, na relação fenomenal da consciência finita com a objetividade; ele é, em seu “começo” ainda a expressão da cisão e da separação (*Scheidung*) do absoluto (ou idéia). Isto porque, embora sua determinidade consista no retorno e, conseqüentemente, na produção da unidade do pensar, a síntese promovida pelo seu conhecer está restrita ainda à elaboração de um “material exterior”²⁵⁷ pré-encontrado, a natureza permanece-lhe uma realidade externa, uma unidade que acede somente ao modo da representação. Nesta oposição entre subjetividade e objetividade se encontra a diferenciação real que compete ao conceito de espírito, no sentido que a relação acima indicada concretiza a

²⁵⁶ *Ib.*, pp. 36-37.

²⁵⁷ ECF III, § 381, adendo.

contradição puramente ideal concernente ao seu conceito, o ser que tem na reflexão sua essência, ser que é para si mesmo um outro. Desta forma a separação consciênciamundo, na medida em que é manifestação do negativo inerente ao próprio espírito, de sua contradição, *unter-Scheidung*, deve ser, antes, entendida, como uma *intra-separação* ou uma *sub-cisão*, que tem o significado de ser uma diferenciação interna.²⁵⁸

A contradição interior ao espírito é justamente o que lhe imprime a *inquiétude* que o faz mover-se em direção à resolução de tal contradição, orientado à suprassunção da alteridade real que se lhe contrapõe, quando está posto em sua forma consciencial. Sendo a oposição uma produção do próprio espírito, ao chegar a fazer de si mesmo um objeto para a subjetividade, o espírito é aquilo que se diferencia a partir de si mesmo e é, assim, a própria fonte de seu movimento e de sua vitalidade. Ao fazer a passagem da diferença ideal para a oposição concreta, o espírito figura, então, na forma da cultura (*Kultur*), que é o espaço em que “aquilo que é manifestação do absoluto (espírito) isolou-se do absoluto e fixou-se como algo de autônomo”.²⁵⁹ A cultura é o modo determinado no qual o espírito se manifesta como cisão.

A cultura enquanto é a simples circunscrição da cisão não se identifica ainda com a história universal, pois que o histórico, para Hegel, compreende o movimento em que a consciência de si do espírito vem a ser um *para si* infinito. A mera relação “imediate” da consciência humana com o mundo não é ainda aquilo que a história toma como objeto. Somente como autoconsciência posta é que a história tem seu começo. E esta autoconsciência só se manifesta, para Hegel, nos povos que produziram narrativa histórica, através da qual se processa a unidade contida na etimologia do próprio termo *Geschichte*, que significa tanto relato histórico quanto acontecimento histórico. Unidade

²⁵⁸ A respeito da tradução do termo *Unterscheidung* conferir: AQUINO, J. E. F., *Diferença e singularidade: notas sobre a crítica de Hegel a Spinoza*, ed. cit.

²⁵⁹ Diferença, p. 37, parêntese nosso.

que expressa justamente a tomada de consciência de si do espírito. Se fosse pertinente uma demarcação temporal entre história e cultura, poder-se-ia afirmar que a cultura é mais antiga que a história, e que a cultura só se transforma em cultura histórica quando, associada à constituição dos antigos Estados,²⁶⁰ aparece a prosa histórica, a unificação da *historiam rerum gestarum* com a *res gestae*. “Devemos considerar esta união como algo mais que uma casualidade externa; significa que a narração histórica aparece simultaneamente com os fatos e acontecimentos propriamente históricos”.²⁶¹ Neste sentido é que Hegel nos fala de culturas sem história, quando se refere, mormente, ao mundo oriental, onde o espírito se manifesta ainda na sua relativa naturalidade, revelando-se numa certa inconsciência para o sentido da liberdade.²⁶²

O cenário da história implica, portanto, no espírito que se efetuou como reflexão posta da autoconsciência e no desenvolvimento absoluto desta reflexão. O “começo” da história, destarte, equivale ao espírito que se introduziu efetivamente no seu saber-de-si. É justamente isto que é pontuado por Paulo Arantes, na discussão sobre “a prosa da história”, contida no seu estudo sobre a questão do tempo na filosofia hegeliana: “é o espírito, é claro, que desencadeia a história, mas só pode fazê-lo à condição de quebrar a carapaça do em si, ao instalar-se na primeira evidência do para si; numa palavra o espírito só desencadeia a história ao atingir a etapa do desdobramento reflexivo”.²⁶³

²⁶⁰ A constituição ético-política do Estado insere a experiência social de um determinado povo no princípio da universalidade espiritual e efetua em sua existência o momento “consciente” da reflexão do espírito, proporcionando o surgimento da prosa histórica sob a significação da tomada de consciência de uma cultura acerca de si mesma, na medida em que nessa prosa está implícita uma compreensão do universal que põe a estrutura do Estado como uma unidade espiritual.

²⁶¹ LFH, O curso da história universal, p. 137.

²⁶² Hegel tem em vista, aqui, principalmente a Índia, cuja organização social por castas está presa ainda a uma determinação natural, onde o indivíduo se dissolve completamente na liberdade despótica da soberania “sacerdotal”. A fixidez desta estrutura aproxima, por seu caráter estacionário, muito mais o espírito da monotonia dos ciclos naturais do que do seu essencial impulso perfectivo. Em seu estudo sobre o conceito do tempo em Hegel, Paulo Arantes pontua esta demarcação hegeliana entre as culturas que a história abriga e aquelas que ela externa: “tudo que permanece na forma do em si e da imediação, no estado de inconsciência, de simples possibilidade abstrata, de envolvimento, tudo isto é colocado à margem do curso da história” (ARANTES, Paulo, *A ordem do tempo*, p. 189).

²⁶³ ARANTES, Paulo, *A ordem do tempo*, p. 190.

O solo do histórico constitui, por fim, o “meio” do “desdobramento reflexivo” do espírito. Um desdobramento ao qual é imanente uma inteligência perfectiva, conferindo ao desenvolvimento do espírito um comportamento progressivo, pois para o espírito a *trans-formação*, no sentido mais estrito do termo, e a produção do novo existem como imperativo e como sua lei íntima, constituindo um dos marcos que o distancia do exclusivamente natural. Na natureza, as variações e alterações acontecem de maneira cíclica, e evoluem no modo de um retorno incessante. Na natureza, Hegel retoma a sabedoria de Salomão, “nada há de novo sob o sol”, e o seu interior não é ainda coordenado pelo “impulso de perfectibilidade”.²⁶⁴

O progresso (*Fortschritt, Fortgang*), no entanto, apresenta-se ainda como um conceito representativo insuficiente, pois põe o movimento espiritual sob o signo de um evoluir marcado fortemente por um processo quantitativo infinito, pois o progredir pode consistir num avançar sem termo, concedendo ao espírito uma ilimitação abstrata no seu “ir-para-frente” (*Fort-gehen*), pondo-se na esteira de um indeterminado avançar. Não é condigna ao espírito esta “variação abstrata”,²⁶⁵ nem o prorrogar incessante, mas uma “constante” inflexão qualitativa que formata sua transformação em movimento gradual. Para o desenvolvimento do espírito tem valor de pressuposto sua orientação em direção à constituição da totalidade (unidade) do pensar. O termo deste desenvolvimento está mesmo posto ali onde a necessidade da ciência – como saber efetivo – se encontra, e onde a identidade especulativa na efetividade objetiva do espírito está posta: o tempo presente de Hegel. Assim como se dá para o desdobramento da consciência, igualmente para o desenvolvimento do espírito, “a meta está ali onde o saber não precisa ir além de

²⁶⁴ LFH, loc.cit., p. 127.

²⁶⁵ Ib, loc. cit. Na página seguinte, diz Hegel, a propósito da atividade do espírito: “suas produções e transformações tem que ser representadas e conhecidas como variações qualitativas”.

si mesmo, onde a si mesmo se encontra, onde o conceito corresponde ao objeto e o objeto ao conceito”.²⁶⁶

Se o histórico se mostra como o “meio” no qual o espírito assume, através de seu perfazer-se, o modo da realidade que lhe concerne, a efetividade, seu ser-aí científico, correspondente ao presente em que a filosofia de Hegel se encontra, presente este que tem como seu princípio interno a própria identidade especulativa, então, esta per-feição efetuada do espírito enseja, sim, a compreensão de um “fim do histórico”, mas, somente, na justa medida em que, para Hegel, isto que se denomina história se situa no intermédio-interregno que “demarca” o processo de “retorno” reflexivo-especular a si do espírito, em que a oposição se integra ao espírito como uma produção sua, dando cumprimento, por fim, ao supremo mandamento do espírito: *conhece-te a ti mesmo*.²⁶⁷ O tema do “fim da história”, quando pretendido ser estabelecido numa conexão coerente com a filosofia de Hegel, exige, imperiosamente, para tal, os limites compreensivos que somente a explicitação de algumas outras mediações conceituais podem conceder, como o desenvolvimento da própria filosofia no tempo e o próprio conceito de presente, na peculiar recensão que Hegel lhe confere.

4.3 A história da filosofia, o *espírito do tempo* e a formação científica

Sendo o “retorno” do espírito a si um movimento gradual, decorre que o saber filosófico, enquanto expressão do autoconhecimento espiritual, deve ser concebido

²⁶⁶ FE, Introdução, p. 68.

²⁶⁷ Diz Hegel: “todo o agir do espírito é só um compreender a si mesmo, e a meta de toda a ciência verdadeira é que o espírito se conheça a si mesmo em tudo o que há no céu e na terra” (ECF III, § 377, adendo).

segundo esta mesma perfectibilidade e se pôr como “sistema em evolução”,²⁶⁸ já que o saber que se dirige até sua determinação última e essencial, o absoluto, vem de par com o cumprimento do desígnio do espírito: a filosofia tem, portanto, uma história, isto é, um processo que a conduz a saber efetivo. Uma história que é retomada por Hegel, na perspectiva, nos diz Bourgeois, de uma filosofia da história da filosofia, em que se revela o “aspecto abstrato da filosofia da história geral [*général*]”, mas “abstrato”, o que contudo entendemos aqui não no sentido em que o próprio Bourgeois pretendeu, quando complementa dizendo que “porque a filosofia é somente um momento da vida do espírito que se perfaz [*s’accomplit*] na história”,²⁶⁹ mas no sentido de que ela é a história dos pensamentos puros, subtraídos da contingência e da matéria finita e perecível que o histórico comporta.

É claro que a vitalidade do espírito se manifesta em múltiplos domínios: arte religião, conhecimento empírico, política etc. Contudo, a filosofia se atém ao princípio em que se “assenta” toda essa multiplicidade de expressões da vida do espírito. Hegel se recusa a pensar a relação desses domínios diversos do espírito para com a filosofia sob a noção de *influência* (*Einfluss*), na qual se realça somente “a conexão externa”, como se “cada um dos lados tivesse existência própria e substantiva”.²⁷⁰ “A categoria essencial”, retifica Hegel, “é a da *unidade* de todas essas formas, já que é *um* espírito e somente *um* que se manifesta e se plasma através destes diversos momentos”.²⁷¹ Filosofia é a “instância” em que se resolve e para onde converge toda essa diversidade que apresenta a manifestação do espírito, com a expressão de Hegel, o seu “foco simples”²⁷² (*einfache Brennpunkt*).

²⁶⁸ LHF I, Introducción, p. 33.

²⁶⁹ BOURGEOIS, Bernard, op. cit., p. 96.

²⁷⁰ LHF I, loc. cit., p. 52, grifos nosso.

²⁷¹ *Ib.*, pp 52-53.

²⁷² *Ib.*, p. 55.

Se à filosofia está dado seu fator histórico, persiste ainda a conhecida “contradição interna” entre a natureza de sua pretensão, de ser a ciência do eterno, e sua inscrição no temporal e na “finitude” do passageiro da história, assim como ressalta também o problema de sua aparição na diversidade dos “sistemas” particulares pertinentes a cada época determinada, pois que “toda filosofia, precisamente por ser a exposição de uma fase especial da evolução, forma parte de seu tempo e se acha prisioneira das limitações próprias deste”.²⁷³ Como esse limite de sua inscrição na época é transposto pela filosofia no sentido de ela contornar esta relatividade histórica que lhe obseda? Se cada época produz a consciência filosófica que lhe é própria, poder-se-ia pensar que a história da filosofia não seria senão uma corrente interminável que a temporalidade ininterrupta confecciona conectando uma quantidade inumerável de elos. Quem se instala sob esta perspectiva poderá concluir facilmente que a formação científica é um trabalho infinito, tal qual o manto de Penélope: desfazendo-se e reconstruindo-se. Haveria também o ensejo para considerar a ciência como um conhecimento meramente cumulativo, onde cada época viesse apenas justapor suas aquisições e suas descobertas, acreditando colaborar, destarte, para o processo de construção do saber, embora cada esforço empregado não possa ser encarado de outra forma que como um vão esforço que desvanece reiteradamente perante a indefinição científica.

Em vista de um entendimento mais preciso acerca da relação entre uma manifestação determinada da filosofia, enquanto expressão do saber conceitual de uma certa época, com o circunstancial histórico que lhe ambienta, é relevante explanar aqui, embora com isso se promova uma pequena digressão, a análise que Hegel efetua da

²⁷³ LHF I, Introducción, p. 48.

filosofia socrática, e o estabelecimento desta filosofia “particular” no plano geral do desenvolvimento da filosofia mesma.

No interior da trajetória da história do pensamento, segundo a compreensão de Hegel, a filosofia socrática se caracteriza como o momento em que o autoconhecimento é concebido como a lei interior do espírito ou, na expressão de Hegel, como “a lei absoluta do espírito”.²⁷⁴ A “interpretação” do “conhece-te a ti mesmo”, a inscrição delfica, feita pela reflexão socrática, contrapunha à prática cultural de consulta ao oráculo, que estabelecia uma relação externa entre o divino e o humano, o “exame” interno da consciência. A atitude que a filosofia de Sócrates implicava ia de encontro ao modo de ser da cultura de seu tempo, que se baseava na universalidade abstrata das leis e dos costumes. Ante este aspecto genérico da constituição política do mundo antigo a consciência individual, a moralidade do indivíduo, não cobrava seu espaço, pois se tratava da “lei do Estado e se a considerava como a vontade dos deuses; é, pois, o destino geral que assume a forma de algo que é e que todo mundo reconhece como tal”.²⁷⁵ Aquilo que estava estabelecido como bom e verdadeiro não se inscrevia na “convicção” interior da consciência.

A investigação socrática subverte a maneira de considerar o verdadeiro, o bom, enquanto um imediato dado externamente. A busca pela universalidade passa através do “exame de consciência” – não como consideração de opiniões pessoais, obviamente –, pois que,

segundo demonstra Sócrates, o bom não vem de fora, não é suscetível de ser ensinado, senão que está implícito na natureza mesma do espírito. Em geral, o homem não pode receber passivamente algo que se lhe oferece de fora, ao modo como a cera recebe a forma, ao ser moldada, tudo já se encontra no espírito do homem, embora pareça que este tudo aprenda. É certo que tudo principia de fora para dentro, mas isto é somente o começo; a verdade é que isto não é mais que o impulso inicial para o desenvolvimento do espírito. Tudo o que tem

²⁷⁴ ECF III, § 377, adendo.

²⁷⁵ LHF II, Sócrates, p. 61.

um valor para o homem, o eterno, o que é em e para si, está contido no homem mesmo e se desenvolve partindo dele.²⁷⁶

A consulta ao oráculo era entendida por Hegel como um ato de recorrer a um exterior ao próprio espiritual, ato que resultava da própria consciência restrita de liberdade que tinha o povo grego. O que há de especial a ser realçado no “desafio ao autoconhecimento, lançado pelo Apolo délfico aos gregos”,²⁷⁷ consiste na desaparecimento da exterioridade espiritual que se depreende do conteúdo da mensagem do oráculo; isto vem resultar na própria destituição da “função extrínseca” que desempenhava o oráculo. A separação entre providência divina e mundo espiritual começa a ser extinta: a alma passa a ser a morada do divino, do eterno. Ao situar a essência, o divino, na consciência, Sócrates promove, do ponto de vista do pensamento, a infinitização da consciência e faz do espiritual o seu próprio oráculo. Embora a infinitude da consciência não esteja ainda conceitualmente desenvolvida na filosofia socrática, ainda assim, ela já se encontra aí claramente tematizada.

Sob a perspectiva do pensamento, o que a filosofia socrática conduz para o conhecer é a emergência do princípio da particularidade do conceito, e a passagem do momento da universalidade em sua figuração abstrata à imanência no particular. Tal passagem operava, contudo, em sua repercussão fenomênica, a própria dissolução da sociedade ateniense. Esta atividade negativa do conceito para consigo mesmo, foi recebida por Platão no modo da “corrupção dos costumes”, e sua *República* acabou ganhando a significação de uma tentativa de retorno àquele universal abstrato.

Ora, o que se conclui desta análise hegeliana do pensamento de Sócrates é que, na filosofia deste último, o que ganha expressão verdadeira não são “os objetos, as

²⁷⁶ Ib, loc. cit., p. 63.

²⁷⁷ ECF III, § 377, adendo.

estruturas e conjunturas etc., triviais, exteriores e passageiros”,²⁷⁸ instalados “sobretudo no campo político”,²⁷⁹ tais como o comportamento religioso, a *constituição* política etc., que, certamente, a história transformou em algo que passou; antes, o que se dá a conhecer é o próprio elemento corruptor, como momento essencial ao automovimento do conceito, que não é senão o princípio que estrutura o próprio tempo em suas diversas manifestações, o que, para o ponto de vista do pensamento, é o que é conservado como “o princípio geral da filosofia para todos os tempos vindouros”.²⁸⁰

A filosofia, por este proceder, “reconhece na aparência do temporal e do transitório a substância que é imanente e o eterno que é presente”.²⁸¹ Quando a filosofia “recupera”, ou melhor, conduz as diversas manifestações da vida do espírito à unidade na qual essa manifestabilidade vária se funda, através da “formulação” do princípio universal que rege a própria época a que ela se liga, transformando em saber a simplicidade estruturante do pensamento, ela cumpre, assim, sua função oracular própria, mostrando em si mesma a própria reflexão do tempo e se pondo, por fim, como o “espírito do tempo (*Geist der Zeit*), como espírito que se pensa a si mesmo”.²⁸² O Espírito do tempo é a universalidade que o filosófico “sublima” no puro pensamento, transportando os elementos que estão plasmados no “real imediato” do presente para a forma conceitual de sua verdade.

Mas se cada época possui a *sua* correspondente filosofia, pois a filosofia é “filha de seu tempo”, não saímos ainda do problema suscitado por esta diversidade, e pelo relativismo dos “espíritos dos tempos”. Este problema deve ser solucionado quando esta diversidade for concebida como uma “série” determinativa do pensamento, e posta

²⁷⁸ ECF III, § 6.

²⁷⁹ *Ib*, loc. cit.

²⁸⁰ LHF II, Sócrates, p. 98.

²⁸¹ PFD, Prefácio, p. XXXVI.

²⁸² LHF I, Introducción, p. 54.

essencialmente em paralelo como o próprio desenvolvimento progressivo do espírito. Pois esta diversidade não se processa de modo que advenha para o espírito que ora ele seja *isto* ora seja um absolutamente *aquilo* outro, pelo contrário, os diferentes e sucessivos momentos da constituição da verdade espiritual compõem a formação total de sua unidade *reconhecida* do espírito. “A sucessão dos sistemas da filosofia na história é a mesma que a sucessão das diversas fases na derivação lógica das determinações conceituais da idéia”.²⁸³ E a diversidade, que não é senão uma diversidade da própria coisa, que é concreta, e não uma diversidade que institua uma relação externa, se refere apenas aos graus de determinação do próprio espírito (ou idéia).²⁸⁴

O desenvolvimento da filosofia, neste paralelo em que é colocada, constitui o vir-a-ser da identidade especulativa que está posta, segundo o próprio Hegel, em seu tempo: “a tarefa *em si* já está cumprida, o conteúdo já é a efetividade reduzida à possibilidade”.²⁸⁵ Possibilidade que é tornada atual através da exposição sistemática das obras de Hegel, o que ele chama de *apresentação* da ciência, pois que, a rigor, demonstrar aquilo que é efetivo não deve ser mais que “trazer à consciência aquilo que é próprio da razão da coisa”.²⁸⁶ O apreender da consciência, aqui, por isso, tem a significação de uma agir “superveniente” (*nachfolgend*).

Porém, a verdade, que a filosofia tem por objeto, como a plenitude do ser-aí da idéia, enquanto implica a correspondência especular do conceito com a efetividade, o

²⁸³ *Ib*, loc. cit., p. 38.

²⁸⁴ Este paralelismo está categoricamente posto na seguinte afirmação de Hegel: “A **história da filosofia** mostra nas filosofias diversamente emergentes que, de um lado, somente aparece uma filosofia em diversos graus de desenvolvimento [*Ausbildungsstufen*], e de outro lado, que os **princípios** particulares – cada um dos quais está na base do sistema – são apenas **ramos** de um só e do mesmo todo, a filosofia última no tempo é o resultado de todas as filosofias precedentes, e deve por isso conter o princípio de todas. Por este motivo, se ela é filosofia de outra maneira, é a mais desenvolvida, a mais rica, a mais concreta” (ECF I, § 13, grifos de Hegel).

²⁸⁵ FE, Prefácio, p. 37, grifo de Hegel.

²⁸⁶ PFD, Introdução, p. 34.

conceito que chegou à determinação “última” que condiz à sua essência, sua autoconsciência absoluta, não pode receber seu adequado tratamento quando este elemento que circunscreve e constitui o saber não aparece em sua necessária unidade: a síntese do resultado e do desenvolvimento. Unidade esta que faz do *ser* processo e progressão interna da totalidade, assim como concede ao conceito a forma do positivo que suprassume em si sua própria deveniência, isto é, assume em si o negativo e se estabelece, enfim, conforme sua própria dignidade, como conceito do conceito, se ao expressarmos-nos assim pudermos estar livres da aparente redundância que suscita.

Assim é que para a questão da conformação (*Ausbildung*) da ciência, na medida em que esta assume a sistematicidade que lhe é própria – torna-se saber da totalidade *essente* –, é cabível a consideração não somente do aspecto formal da elaboração teórica do saber, e a estruturação final que tal elaboração configurou, mas também a consideração da *via crucis*, somente a qual nos permite enxergar “a rosa na cruz”. Queremos dizer, com isto, que a constituição do filosofar verdadeiramente científico deve ser considerada, partindo da filosofia de Hegel, no movimento concreto de seu desenvolvimento, através do qual somente a necessidade do saber aparece em sua “peculiar” justificação.

O desenvolvimento da filosofia sob a forma de uma história da filosofia representa, nesta sua “abreviação” conceitual, a exposição da retomada – pelo pensar que se constituiu, por fim, em saber efetivo – dos momentos necessários da coisa que está posta como simples resultado. Assim, a necessidade imanente ao curso de tal história do pensamento se baseia nessa retrospectiva compreensiva do espírito. A orientação do movimento do conceito deve ser considerada sob a “perspectiva” de uma teleologia retrospectiva, transformando o efetivo, já “reduzido à sua possibilidade”,

numa “efetividade acabada”²⁸⁷ (*vollkommene Wirklichkeit*), que o *Sichwissen* do espírito confere a forma do “*em-si* lembrado”.²⁸⁸ Somente assim a ciência aparece totalmente constituída na unidade de seu resultado e de seu processo, não obstante esse movimentar-se e dividir-se do espírito apareça, para o ponto de vista da subjetividade infinita, como “repouso translúcido e simples”.²⁸⁹ A respeito da orientação deste movimento conceitual, Bourgeois parece também compartilhar quando afirma que “o presente é sempre, em Hegel, compreendido por um olhar retrospectivo”,²⁹⁰ um olhar que não se compromete, por este motivo, com uma teleologia de caráter necessitarista que apresenta uma orientação inversa, versada numa linearidade do passado em direção ao presente, mas este movimento do olhar do presente em direção ao passado não é um movimento puramente cronológico, mas um movimento do eterno (o pensar) mesmo, cuja inteligibilidade última reside na negação de seu ser-aí como abstratamente infinito, na supressão do passageiro que lhe afeta, enquanto ele deve se liberar de sua permanência no tempo, enquanto este último é entendido apenas representativamente.

Em suma, a necessidade do desenvolvimento e da formação científica deriva do próprio presente de Hegel, onde a ciência se encontra encoberta com seu manto finalmente tecido e, ao olhar “para trás”, reconhece o que foi preciso ser feito. Está aqui presente a reivindicação de Hegel segundo a qual a educação (*Bildung*) absoluta do pensar “se logra tão somente por meio do progresso, do estudo e da produção de todo o desenvolvimento”,²⁹¹ dado que somente mediante este dinamismo do espírito a verdade se expressa como unidade internamente diferenciada e, através do lembrar (*das Erinnern*), da interiorização, põe o resultado no âmbito do permanente, *do que é*.

²⁸⁷ FE, Prefácio, p. 26. Cf. PhG, S. 19.

²⁸⁸ *Ib*, loc. cit., p. 37.

²⁸⁹ *Ib*, loc. cit., p. 46.

²⁹⁰ BOURGEOIS, Bernard, op. cit., p. 22.

²⁹¹ CL, Prefácio-1831, p. 55.

4.4 Eternidade e *tempo presente*

A crítica feita ao alcance sistemático da ciência e seu pretendido acabamento tem por base um conceito de eternidade preso ainda à formulação estritamente representativa. Quando se compreende a formação científica como um processo reticente, afetado por sua inextrincável indefinição, o que está em jogo aí é apenas o mergulhar do espírito na pura passagem do tempo. E quando se objeta ao saber filosófico seu caráter absoluto, o que se toma por argumentação é fundamentalmente a “pretensão” deste saber de se estender para além de seu presente imediato na forma de uma teoria do dever-ser. A título de exemplo podemos nos reportar à crítica que Vaysse endereça a Koyré, enquanto neste último, segundo o primeiro, se manifesta ainda uma insuficiente compreensão do estatuto do tempo para a filosofia hegeliana. Para Vaysse, Koyré entende que “o tempo hegeliano é o tempo histórico orientado ao futuro, e que um tal pensamento desemboca necessariamente numa contradição, na medida em que, sendo o sistema somente possível se o tempo se encontra acabado [*achevé*], a condição de possibilidade da inteligibilidade da história é sua auto-supressão”.²⁹² Como se o próprio Hegel não tivesse, insistentemente, nos alertado tanto para o fato de que a ultrapassagem do presente implica no encontro com o vazio e com o informe²⁹³ quanto para o fato de que a formação científica não é inteligida com base num movimento que possa estabelecer uma analogia com “uma linha reta que se dirige até o infinito abstrato”.²⁹⁴

²⁹² VAYSSE, Jean-Marie, *Hegel: tempo e história*, Introduction, p. 6.

²⁹³ Cf. PFD, Prefácio, p. XXXVI.

²⁹⁴ LHF I, Introducción, p. 31.

O que está por trás da incompreensão desta relação entre o espírito e o tempo é uma concepção puramente fenomenológica, isto é, a forma imediata como a consciência finita apreende o tempo como passagem intermitente figurada no modo do *um-depois-do-outro*. Em conseqüência desta concepção do tempo como passagem perene, a eternidade é considerada enquanto a indefinição infinita do transcorrer do tempo, quer dizer, posta como temporalidade intermitente e, assim, comporta o significado de ser a abrangência abstrata e ilimitada obtida pelo acrescentamento quantitativo, tanto retrógrada (em direção ao antes, ou ao passado, ou ao sido), quanto progressivamente (em direção ao depois, ou ao futuro, ou ao que virá-a-ser), em referência ao agora (o presente); contudo, assim considerada, a eternidade constitui apenas uma representação do entendimento submetida à lógica do que Hegel denomina de má-infinitude. Mas, em acordo com a leitura de Paulo Arantes, o conceito de eternidade do qual Hegel faz uso aponta, em detrimento do caráter meramente quantitativo pensado pelo entendimento, para uma subsistência infinita no tempo: uma presença absoluta.²⁹⁵

O que está ausente em tais considerações, sobretudo, é o estabelecimento desta forma de tempo como âmbito da negatividade eidética. O tempo no modo do “um-que-segue-o-outro”, portanto, nesta sucessão “até o infinito”²⁹⁶ é, juntamente com a espacialidade, o “um-junto-do-outro”, aquilo que constitui a essencial exterioridade do ser natural, a idéia em sua diferenciação posta. Assim é que a natureza, em sua processualidade própria, aparece configurada no “fora-um-do-outro”,²⁹⁷ indicando com isso a unidade ainda imperfeita da idéia. É o que ressalta, bastante inequivocamente,

²⁹⁵ Em seu estudo, “A ordem do tempo”, afirma Paulo Arantes: “Quando a metafísica quer demonstrar a eternidade do mundo, compreende essa eternidade como o equivalente de uma ausência de começo no tempo; traduzindo eternidade por tempo infinito, ela a reduz ao estatuto de determinação temporal, mesmo se com isso tem em mira um modo supremo de temporalidade. É essa representação temporal da eternidade que Hegel ataca. Um tempo infinito é ainda tempo e não tem nada de eternidade” (pp. 174-175). Vale ressaltar que esta crítica ao conceito de eternidade tem em vista não a tradição metafísica com um todo, mas à metafísica de entendimento.

²⁹⁶ ECF III, § 381, adendo.

²⁹⁷ *Ib*, loc. cit.

Manfredo Oliveira, quando afirma que “uma das formas de exterioridade da natureza é precisamente o tempo, que é o próprio processo das coisas reais e enquanto tal constitui a finitude do finito”.²⁹⁸ O espírito, que implica a suprassunção da natureza, carrega, num primeiro momento, para dentro de si, a determinação da exterioridade mas, ao mesmo tempo, o seu desenvolvimento não permanece regido por esta processualidade sem unidade que compete ao natural.²⁹⁹

Para Hegel, no seu desenvolver-se o espírito não permite que seus momentos (graus) assumam autonomia ante sua própria unidade e se ponham no ser-aí como realidades que convivem umas-ao-lado-das-outras, subsistentes na relação externa, “assim por exemplo, a luz e os elementos aparecem como autônomos, reciprocamente; assim os planetas embora atraídos pelo sol, e apesar dessa relação a seu centro, têm autonomia em referência a esse centro”.³⁰⁰ Em contrapartida, no espírito, seus momentos não se conservam na forma desta independência externa, mas em cada momento está posta a sua totalidade (do espírito) numa determinidade dada, de modo que a unidade completa tem em sua interioridade a totalidade dos momentos. Eis razão por que a “processualidade” verdadeira do espírito é o *Ent-Wicklung*, o desenvolvimento, uma exteriorização como interiorização absoluta.

Hegel costuma utilizar, como expressão da diferença entre o desenvolvimento espiritual e o processo natural, a metáfora da semente: o evoluir da semente tem como termo também o retorno à própria semente, porém este retorno a si da semente culmina na produção de um ser distinto do ser inicial do processo, posto que a semente produzida é estabelecida em sua singularização (individualização) própria com

²⁹⁸ OLIVEIRA, Manfredo, *Dialética e auto-organização*, pp. 123-162.

²⁹⁹ Afirma Manfredo Oliveira, ainda a propósito desta distinção entre natureza e espírito: “[...] para Hegel processualidade é uma categoria do ser natural enquanto este é uma existência espaço-temporal” (Cf. id, ib, loc. cit.).

³⁰⁰ ECF III, § 381, adendo.

referência à semente original; no espírito, ao contrário, a sua progressão não se restringe a esta recaída contínua na exterioridade, mas cada momento seu, ao se dar um ser-aí e uma determinada particularidade, “é conservado como algo que se rememora”,³⁰¹ ou seja, como algo que é recapturado na unidade concreta.

Quando se entende que é subjacente ao desenvolvimento do espírito o liame do tempo em sua feição natural, o que deve se evidenciar é que este modo de exteriorização do espírito não pode significar mais do que a inserção do natural no espiritual, na sua necessária passagem ao espírito; e que, contudo, o próprio conceito do espírito não se “realiza” neste progredir natural incessante, pois embora “o espírito, enquanto se faz objeto de si mesmo, e se põe enquanto exterior a si, põe-se na exterioridade, que é o modo universal da existência da natureza”,³⁰² este momento natural, já interior à manifestação do espírito, é alvo, contudo, da potência negativa do próprio conceito de espírito, na medida em que este se apresenta efetivamente como auto-interiorização (*Selbstverinnerlichung*) infinita. Por isso, esse tempo, que somente concede o elemento da exterioridade ao espírito, revela somente a necessidade que espírito tem de se determinar e de se finitizar, mas nele somente não pode ser inteligido o momento de retorno.

Falta ao tempo, como exclusiva determinação natural, o reconhecimento de sua verdadeira condição, a de ser manifestação da negatividade que opera a passagem da idéia abstrata (em si mesma) em direção à sua forma concreta como contradição posta, em relação a qual o espírito aparece como a segunda negação, e ao invés do “eterno retorno do mesmo”,³⁰³ que configura o processual da natureza e a relativa linearidade da

³⁰¹ FE, Prefácio, p. 46.

³⁰² OLIVEIRA, Manfredo, op. cit., loc. cit.

³⁰³ OLIVEIRA, Manfredo, op. cit., loc. cit.

repetição, se completa o retorno ao originário, que na forma da compreensão representativa, pode ser pensada como circularidade.

A formação científica apresenta no seu constituir-se esta mesma circularidade, posto que não é senão a inteligibilidade do movimento do próprio conceito. Uma circularidade, que, assim como se dá no tocante ao sistema em sua totalidade com relação aos “círculos singulares” das ciências reais que estão contidas em seu domínio, tem o sistema da filosofia, da mesma forma, nas diversas filosofias que a história concede aparição, seus círculos particulares ou seus princípios especiais; de modo que a diferença entre estes círculos está dada apenas no grau de desigualdade da substância mesma, isto é, nas determinidades progressivas do conceito e na conseqüente defasagem do desenvolvimento do espírito com a sua autoconsciência absoluta. “Cada filosofia é em si completa e tem, como uma autêntica obra de arte, a totalidade em si”.³⁰⁴ Esta totalidade imanente em cada parte se explica porque a filosofia toma em consideração sempre o mesmo objeto, a saber, o pensamento em sua forma livre e depurada do material finito da história, e, como *espírito do tempo*, esta forma livre se manifesta na tomada de consciência do princípio interno de uma época, e seja lá qual determinidade do conceito que o princípio revela, é sempre do pensar e do seu movimento lógico-ontológico de que se trata. E por se ater sempre a este movimento do conceito, a filosofia dirige sua atenção permanentemente para a “forma” infinita subjacente ao que é estritamente histórico, portanto, está em íntima conexão com o conteúdo de “todas as épocas”, não sendo este último, pois, sujeito à passagem.

O conteúdo desta história [da história da filosofia] são os produtos científicos da razão, que não são percíveis nem se incorporam ao passado. Neste terreno se cultiva o verdadeiro, e o verdadeiro é eterno, não existe numa época para deixar de existir na outra.³⁰⁵

³⁰⁴ Diferença, p. 36.

³⁰⁵ LHF I, Introducción, p. 42.

Liberado da voragem cronológica, o conteúdo do pensamento é subtraído à matéria finita que o tempo engole, ao contrário do que sucede aos filhos do divino *Krónos*, e se põe em sua “peculiar” presença, como *aquilo que é*, o verdadeiro a que Hegel chama de *efetividade*.

O presente, em conseqüência, se desvencilha, no pensamento de Hegel, da consideração imediata da consciência finita que o identifica ao agora imediato e fenomenológico como momento paralisado da série temporal. O tempo presente recebe o estatuto, portanto, do permanente que suprime a devenida do mal-infinito que acomete a passagem. O agora (*Jetzt*) não pode ser identificado com o presente (*Gegenwart*), na medida em que ele é somente objeto de indicação (*Meinung*) para a consciência, abstraído da linearidade “puntiforme” do tempo posto como duração (*Dauer*), pois que o agora é uma realidade evanescente que efetua a passagem imediatamente para o tempo-depois-do-agora no momento da indicação, revelando-se como aquilo que é suprimido constantemente pelo próprio passar do tempo. Mas enquanto tomado como objeto do saber filosófico, o presente é a autosupressão pelo eterno enquanto simplesmente tempo. O presente é por isso a identidade concreta do tempo e do eterno, a tensão da contradição entre finito e infinito, já que a eternidade não deve ser retida na estaticidade e supra-temporalidade, assim como o tempo isolado em sua má-infinitude, como acrescentamento (somatório) infinito de momentos finitos. O presente se remete, sobretudo, à eternidade como presença absoluta, e permanência subtraída à passagem intermitente e à abstrata intemporalidade.

Sendo o objeto da filosofia a efetividade pensada como a presença absoluta, a mencionada ciência encontra-se inarredável de seu condicionamento à sua perspectiva de eternidade. O presente não é tomado, então, na significação do agora abstrato e evanescente, significação que fundamenta um saber eterno que se reconhece válido

como abrangência abstrata da má-infinitude da série temporal. O movimento que opera a filosofia seria, então, o reconhecimento do eterno que é presente e, por este meio, ela eleva o estritamente finito à sua idealidade, quer dizer, conceitua o tempo, dando consecução à superação da determinação natural do espírito. Um reconhecimento que não é uma mera prescrição para o futuro, pois o conteúdo do saber efetivo, os momentos do desenvolvimento do conceito posto em sua forma expositiva,³⁰⁶ diz respeito a uma retrospectiva compreensiva do presente (o resultado), que tem em seu interior o passado (o desenvolvido). A essência (*Wesen*), como entende Hegel, está no presente, que contém em seu interior o sido (*Gewesen*), pois o “o passado não é outra coisa que a conservação do presente como realidade [*Wirklichkeit*]”.³⁰⁷ Hegel mostra que esta relação conceitual passado-presente se apresenta até no uso que a linguagem faz do pretérito composto, no qual um particípio passado é conectado com um verbo auxiliar indicativo presente (“ser” ou “ter”): “pode-se ver nesse uso da palavra ‘ter’, diz ele, um signo universal da interioridade do espírito moderno, que não reflete simplesmente que o passado passou segundo sua imediatez, mas também em que ainda está conservado no espírito”.³⁰⁸

Em suma, no *presente* se apresenta o refletir-se, no sentido mais estrito deste termo, do próprio tempo, fazendo com que ele se exponha em sua “face” de eterno, pois que é a própria negatividade do infinito efetuada, já que para Hegel a simples posição do finito, na sua referência incessante a um outro finito, implica a infinitude. Resta para o pensar somente mostrar o movimento dessa absoluta libertação, quer dizer, se desvencilhar de uma infinitude exterior. As chaves dessa libertação não são mais que os

³⁰⁶ O conteúdo da ciência efetiva pressupõe, certamente, o que Hegel entende como “prova da necessidade da filosofia”, a qual prescinde, por sua vez, do movimento fenomenológico da consciência (*Fenomenologia*) que se reconhece como infinita, e a posterior exposição do conceito em seu âmbito puro (*Ciência da lógica*).

³⁰⁷ LHF II, Sócrates, p. 86.

³⁰⁸ ECF III, § 450, adendo.

nexos imanentes e internos do próprio espiritual, que implica no “abandono” a si mesmo, de resto a única coisa que há de misterioso, pois que no abandono a si o espírito chega igualmente ao seu *Beisich*, e no sentido daquilo que se encontra no grau mais afastado da inverdade, isto é o limite absoluto.

V. Considerações finais

“O tempo é a imagem móvel do eterno”.
Platão, *Timeu*.

O espírito é *tanto* finito *quanto* infinito, e *nem* é só um e *nem* só o outro: permanece finito em sua finitização, porque suprassume em si mesmo a sua finitude; nada nele é algo fixo, algo essente [...]. Assim deve Deus, por ser espírito, determinar-se, pôr em si mesmo a finitude (aliás seria ele apenas uma abstração morta, vazia); mas, já que a realidade, que por meio de seu autodeterminar-se ele se confere, é uma realidade perfeitamente conforme a ele, Deus não se torna por causa dela algo finito. Assim, o limite não é em Deus e no espírito. Mas é somente posto pelo espírito para ser suprassumido. Só momentaneamente pode o espírito parecer que permanece em uma finitude: mediante sua idealidade, o espírito eleva-se acima dela, sabe do limite que não é um limite fixo. Por isso vai além dele: dele se liberta; e essa libertação não é, como acredita o entendimento, uma libertação jamais acabada, uma libertação apenas visada sempre, até o infinito; ao contrário, o espírito arranca-se desse progresso até o infinito, liberta-se absolutamente do limite de seu outro, e chega assim ao absoluto ser-para-si; faz-se verdadeiramente infinito.³⁰⁹

O espírito não é somente aquilo que tem em sua essência o poder de libertar-se da má-infinitude e do prorrogamento indefinido que compromete o seu desenvolvimento, mas aquilo que já atualizou sua libertação e concebeu o seu próprio desenvolvimento na necessária “conexão” com o resultado. Ao saber não resta somente indicar este resultado, como quem aponta navios que aportam, que na filosofia de Hegel aparece como a identidade especulativa, mas retomar o desenvolvimento universal do conceito no seu desdobramento igualmente universal, ao modo de uma consciência absoluta que recobra em seu interior, *erinnert*, quer dizer, rememora os momentos já depositados deste processo. O devir da substância, quando nos mostra o desenvolver da essência até sua completude, pode ser considerado, neste sentido, como o passado do pensamento,

³⁰⁹ ECF III, § 386, adendo, itálicos de Hegel.

mas um passado liberado de sua relação cronológica, e estabelecida como a instância de conservação do próprio pensar, como efetividade posta enquanto “presença” absoluta.

No que diz respeito à filosofia, enquanto toma em consideração esse permanente presente no tempo, pois que a identidade especulativa só se justifica pela concreção que conserva para unir os momentos do desenvolvimento (abstração da universalidade, particularização do universal e retorno à universalidade a partir desta particularização) do conceito, “não há antecessores sucessores”,³¹⁰ já que a verdade do real é o efetivo – o que não se submete ao poder cronológico –, por meio do que o pensar ganha sua “positividade” de eterno, e não segundo o curso ilimitado das épocas, o que não significaria mais que o retrocesso do saber à opinião, ao saber relativo e finito, e em geral à ausência mesma de cientificidade. Para a filosofia, a “perspectiva de eternidade” se constitui a partir da elevação negativa e imanente do próprio finito.

O olhar retrospectivo do saber, em sua livre determinação e auto-referência, isto é, em seu “ser-para-si”, não se lança ao passado na forma diacrônica e transversal à totalidade dos momentos de sua história, pensada sob o liame de uma série temporal, como abrangência abstrata de tudo aquilo que é apto a assumir a mera determinação da existência (*Existenz*), um olhar que só pode está a serviço da ilustração atinente à “fatologia” histórica. A consideração linear do histórico só repõe o espírito na determinação natural e apresenta seu desenvolvimento como processualidade que “cristaliza” seus momentos na conexão puramente externa do elemento temporal, como se a história fosse uma “sucessão de acontecimentos fortuitos em que cada fato ocupa um lugar isolado e para si, sem que haja entre eles outro nexo de união que o tempo”.³¹¹ No espírito, esta retrospectão é, em verdade, o seu “olhar para dentro”, uma consideração introspectiva, para dizer mais precisamente, pois ele não confere a seus

³¹⁰ Diferença, p. 35.

³¹¹ LHF I, Introducción, p. 12.

momentos (graus) a subsistência autônoma do ser-aí natural: “o espírito não surge da natureza de uma maneira natural [...], o seu surgir não é carnal mas espiritual”.³¹² Não é “carnal” porque ele não se perde no ser-aí externo do natural, não é um “ir-para-fora” tal qual o surgimento da semente de uma outra semente; sua exteriorização é o aprofundamento em si, de forma que “o sair para fora e o desdobrar-se sejam, ao mesmo tempo, um voltar a si”.³¹³ “A diferença, ali onde existe, tende sempre a desaparecer, produzindo assim a unidade total e concreta”,³¹⁴ ou seja, a unidade que tem em si o princípio da própria exteriorização. Na introspecção o espírito opera em si mesmo sua reflexão, transformando a efetividade em seu absoluto objeto, enquanto o “Vivo presente”³¹⁵ (*gegenwärtiger Lebendig*) e a “forma infinita” do processo temporal: a história da filosofia, em decorrência, é a história desse passado que não passa, portanto, no devir do próprio pensar está implicado esta passagem do passado-pretérito para o sido atual, e a formação científica se arranca, por isso, do processo retilíneo e infinitamente abstrato da experiência do conhecer e se perfaz em seu desenvolvimento circular, que se funda na inteligência especular do próprio espírito.

A dificuldade peculiar que o sistema da ciência deve contornar é “mostrar”³¹⁶ que a perfeição do desenvolvimento do espírito consiste no princípio interno à própria

³¹² ECF III, § 381, adendo.

³¹³ LHF I, loc. cit., p. 28.

³¹⁴ Ib, loc. cit., p. 30.

³¹⁵ Ib, loc. cit., p. 42.

³¹⁶ A sistematização da ciência tal como Hegel a empreendeu tem o sentido, que ressalta internamente de sua própria filosofia, de uma “mostração” da coisa. Uma “mostração” que ele denominava *Darstellung*. Esta coisa e este ato de mostrá-la porém são o mesmo: o pensamento. A coisa posta e o ato de revelá-la se unem, portanto, no elemento comum do pensar. Se a coisa e o ato têm uma fonte comum, os dois só podem ser distinguidos como momentos de um relacionamento interno e, por isto, trata-se de um soberano relacionamento, quando se tem em vista a totalidade do pensar. Uma unidade assim concebida deve necessariamente, em respeito à negatividade ante qualquer relação extrínseca, assumir como produção sua qualquer diferenciação e, em consequência, imanentizar absolutamente seu conteúdo. Assim é que a passagem da coisa ao elemento de sua revelação consiste em obra da própria coisa. Assim também é que, para Hegel, ser e saber operam a passagem mútua de um para o outro e se transubstanciam na identidade una e internamente distinta do absoluto. A exposição do absoluto se transforma então na livre revelação da mútua passagem operada a partir do ser ao saber “e” a partir do saber ao ser. E como o absoluto unifica estas duas determinações (ser e saber) em sua

época de Hegel, promovendo a identidade do próprio espírito de seu tempo com o espírito da filosofia enquanto tal e, assim, apresentar o transitar da coisa ao conhecimento absoluto. Isto porque é “chegado o tempo” em que o efetivo e a razão manifestam em toda sua intensidade (*Intensität*) a identidade que subjaz, mesmo quando negada, a todo filosofar e a toda cientificidade. Faz-se necessário mostrar que a “bondade de deus”³¹⁷ (entendimento) tem sua fonte de manifestação no seu “jogo de amor consigo mesmo” (razão).³¹⁸ Na filosofia de Hegel o que há de mais difícil, então, é a “demonstração” de que o princípio especial de sua própria filosofia se identifica com o princípio absoluto do filosofar enquanto tal, na medida em que o princípio interno a seu tempo é a própria identidade especulativa entre ser e saber.

Este resultado, a que chegou a sua época se mostra, tanto na dimensão prática quanto na teórica, como desenvolvido imanentemente a partir do próprio espírito, exigindo para si apenas a passagem de sua realidade intensiva para uma efetividade perfeita na forma de uma apropriação da autoconsciência absoluta, e por este expediente transformar o esoterismo do conceito em posse universal do saber.

Ao sistema, portanto, está reservado não somente a tarefa de conduzir a consciência finita à afirmação do princípio da ciência em sua simplicidade (*Fenomenologia*), mas produzir a exposição dos conteúdos puros do próprio princípio, isto é, requer também a “elaboração da ciência”³¹⁹ (*Ciência da lógica*), assim como recuperar o movimento de particularização do conceito para dentro de sua universalidade concreta (*Enciclopédia*). E na síntese enciclopédia do saber recuperar o desenvolvimento teórico e prático do espírito absoluto sob a forma de uma “filosofia da história universal”, no que diz respeito ao espírito objetivo, e de uma “filosofia da

identidade, o conectivo “e” deve ser substituído pelo “ou”. Esta reverberação ínsita a esta relação especulativa constitui a dificuldade de expressar a natureza do pensamento.

³¹⁷ ECF I, § 81, adendo.

³¹⁸ FE, Prefácio, p. 30.

³¹⁹ CL, Prefácio-1812, p. 37.

história da filosofia”, no que tange ao espírito subjetivo. Recuperação do desenvolvimento integral do espírito que é entendida, do ponto de vista sistemático, estar em continuidade para com o movimento de particularização do conteúdo da ciência efetuado pela *Enciclopédica*, a qual se restringe ainda, como diz Hegel, aos “conceitos fundamentais” das ciências reais.

Este programa sistemático que foi executado pelas principais obras de Hegel toma em consideração não somente o resultado como o fato do “tempo”, mas apresenta este resultado como ponto de chegada do movimento do conceito, e que só recebe seu verdadeiro sentido como a totalidade constituída juntamente como o seu vir-a-ser. Um vir-a-ser que não pertence ao passado das épocas históricas, mas que é produzido co-atualmente pela reflexão do próprio pensamento presente, pela “interiorização rememorativa” e pela consumição do elemento “inorgânico” do espírito. Neste reconhecimento rememorativo as pressuposições do espírito – a idéia simples (ou a supratemporalidade abstrata) e o natural (o processual da má-infinitude) se estabelecem como mediações do próprio espírito, postas por meio de sua automediação; por este motivo é que, para com estes momentos em relação aos quais o espírito se manifesta como o momento ulterior, ele (o espírito) lhes devota a “soberana ingratidão”,³²⁰ transformando-se na imediação originária automediada.

A imediação espiritual do pensar é o ponto de vista supremo a que a ciência acede porque se encontra aqui o seu ser atual e a segunda negação frente à má-infinitude da temporalidade – “a existência alongada do tempo”,³²¹ diz Hegel – , como suprassunção da determinação natural do espírito que figura ainda no elemento da exterioridade. O histórico aqui, também, tem o sentido deste elemento suprassumido através da (re-)conciliação do tempo com o conceito, no sentido em que o espírito não

³²⁰ ECF III, § 381, adendo.

³²¹ Diferença, p. 75.

sai de si para se conceber, sua concretude não tem a forma de uma divisão sucessiva de momentos, tal como é pensada a história na abstração da sucessão de acontecimentos, mas sua totalidade, mesmo internamente diferenciada, se encontra integralmente no interior da efetividade, ou seja, do presente: isto é o *sendo* absoluto do espírito. A complicação reside em não entender que o movimento linear do histórico aparece supressumido na circularidade atual do saber-de-si do espírito, que o espírito não “olha” pra trás nem pra frente, nem para o que está morto nem para o informe, o qual é igualmente a ausência de vida, mas “olha” pra si somente: “a verdadeira supressão do tempo é o eterno presente, quer dizer, a eternidade”.³²²

³²² *Ib*, loc. cit.

VI Fontes Bibliográficas

6.1 Obras de Hegel

Em alemão:

- HEGEL, G. W. F. **Phänomenologie des Geistes**. Frankfurt: Suhrkamp, 1986. [PhG]
- _____. **Wissenschaft der Logik I**. Frankfurt: Suhrkamp, 1986. [WL I]
- _____. **Grundlinien der Philosophie des Rechts**. Frankfurt: Suhrkamp, 1986. [PhR]
- _____. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I**. Frankfurt: Suhrkamp, 1986. [EphW I]
- _____. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II**. Frankfurt: Suhrkamp, 1986. [EphW II]
- _____. **Glauben und Wissen**. Leipzig: Felix Meiner, 1962. [GW]

Em francês:

- _____. **Foi et savoir**. Tr.: PHILONENKO, Alexis ; LECOUTEUX, Claude. Paris: Libraire Philosophique J. Vrin, 1988.
- _____. **Les preuves de existence de Dieu**. Tr.: NIEL, Henri. Paris : Aubier Montaigne, 1947.
- _____. **La relation do scepticisme avec la philosophie suivie de L'essence de la critique philosophique**. Tr.: FAUQUET, B. Libraire Philosophique Paris: J. Vrin, 1972. [L'essence]
- _____. **Science de la logique** (premier livre: L'être). Tr.: LABARRIÈRE, Jean; JARCZYK, Gwendoline. Paris: Aubier Montaigne, 1972. [SL]

Em espanhol:

- _____. **Ciencia de la lógica** (primera parte). Tr.: MONDOLFO, Augusta y Rodolfo. Buenos Aires: Librería Hachette, 1956. [CL]
- _____. **Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling**. Tr.: PAREDES, Carmen. Madrid: Tecnos, 1990.
- _____. **Lecciones sobre la historia de la filosofía**. Tr.: ROCES, Wenceslao. México: Fondo de Cultura Económica, 1997. [LHF I; LHF II; LHF III]
- _____. **Lecciones sobre la filosofía de la historia universal**. Tr.: GAOS, José. Madrid: Alianza Editorial, 1989. [LFH]

Em português de Portugal:

- _____. **Princípios da filosofia do direito**. Tr.: VITORINO, Orlando. São Paulo: Martins Fontes, 2003. [PFD]
- _____. **Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling**. Tr.: MORUJÃO, Carlos. Lisboa: Imprensa Nacional, 2003. [Diferença]

Em português do Brasil:

- _____. **Fenomenologia do espírito** (parte I e II). Tr.: MENESES, Paulo. 6 ed. Petrópolis: Vozes, 2001. [FE]
- _____. **Enciclopédia das ciências filosóficas** (I – A ciência da lógica). Tr.: MENESES, Paulo. São Paulo: Loyola, 1995. [ECF I]
- _____. **Enciclopédia das ciências filosóficas** (III – A filosofia do espírito). Tr.: MENESES, Paulo. São Paulo: Loyola, 1995. [ECF III]
- _____. **Introdução à história da filosofia**. Tr.: CARNEIRO, Euclidy. São Paulo: Hemus, 1983.
- _____. **A razão na história** (Uma introdução geral à filosofia da história). Tr.: SIDOU, Beatriz. São Paulo: Editora Moraes, 1990.
- _____. **Linhas fundamentais da filosofia do direito ou Direito natural e ciência do estado em compêndio (A sociedade civil)**. Tr.: MÜLLER, Marcos Lutz. 2 ed. São Paulo: IFCH/UICAMP, 2000. [LFFD/ SC]

_____. **Linhas fundamentais da filosofia do direito ou Direito natural e ciência do estado em compêndio (Introdução)**. Tr.: MÜLLER, Marcos Lutz. 2 ed. São Paulo: IFCH/UICAMP, 2005. [LFFD/I]

6.2 Obras de comentadores

Em português:

ARANTES, Paulo. **A ordem do tempo**. Tr.: RODRIGUES, Rubens. 2 ed. São Paulo: Hucitec/Polis, 2000.

BONACCINI, Juan. **A dialética em Kant e Hegel**. Natal: EDUFRN, 2000.

HYPPOLITE, Jean. **Gênese e estrutura da *Fenomenologia do espírito* de Hegel**. Tr.: ROSA, Sílvio (coord.). São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

MENESES, Paulo. **Para ler a *Fenomenologia do espírito***. São Paulo: Loyola, 1992.

Em francês:

BOURGEOIS, Bernard. **La pensée politique de Hegel**. PUF: Paris, 1992.

BIARD, J.; BUVAT, D.; KERVEGAN, J.-F. *et al.* **Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel**. Paris: Aubier Montaigne, 1981.

DURBALE, Dominique ; DOZ, André. **Logique et dialectique**. Larousse : Paris, 1972.

HYPPOLITE, Jean. **Logique et existence**. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.

KOJÈVE, Alexandre. **Introduction à la lecture de Hegel**. Paris : Gallimard, 2003.

LABARRIÈRE, Jean-Pierre. **Structures et Mouvement dialectique dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel**. Paris: Aubier Montaigne, 1968.

LÉONARD, André. **Commentaire littéral de la *Logique* de Hegel**. Paris: Philosophie J. Vrin, 1974.

PHILONENKO, Alexis. **Lecture de la *Phénoménologie* de Hegel** (Préface et introduction). Paris : Philosophie J. Vrin, 1993.

VAYSSE, Jena-Marie. **Hegel : temps et histoire**. Paris: PUF, 1998.

6.3 Textos de comentadores (em livros, atas de encontros ou periódicos)

Em português:

AQUINO, J. E. F. Diferença e singularidade: notas sobre a crítica de Hegel a Spinoza.

Philosophica, Faculdade de letras de Lisboa, Lisboa, nº 28, 2006.

LIMA VAZ, Henrique de. O absoluto e a história. *In: Ontologia e história*. São Paulo: Loyola, 2001. pp. 247-278.

_____. A concepção hegeliana do homem. *In: Antropologia filosófica* (v. 1). São Paulo: Loyola, 2004. pp. 105-114.

OLIVEIRA, manfredo. Sistema hegeliano enquanto teoria transcendental do absoluto.

In: Para além da fragmentação: pressuposto e objeções da racionalidade dialética contemporânea. São Paulo: Loyola, 2002. pp. 189-256.

_____. Lógica transcendental e lógica especulativa. *In: A filosofia na crise da modernidade*. 2 ed. São Paulo: Loyola, 1995. pp. 227-247.

_____. Leitura hegeliana da revolução francesa. *In: Ética e sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993. pp. 29-49.

Em francês:

BOURGEOIS, Bernard. **Sens et intention de la *Phénoménologie l'esprit***. *In: «Préface et introduction de la *Phénoménologie l'esprit*»*. Paris: Philosophique J. Vrin, 1997. pp 05-29.

BOUTON, Christophe. L'histoire dont les événements sont des pensés. **Révue philosophique de Louvain**, Louvain, nº. 2, maio, 2000. pp. 441-477.

DERANTY, Jean-Philippe. Lectures politiques et spéculatives des *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. **Archives de Philosophie**. Paris, tome 65, cahier 3, septembre, 2002. pp. 295-317

6.4 Outras fontes consultadas

- BONACCINI, Juan. **O problema da coisa em si no idealismo alemão**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003.
- BORGES, Maria de Lourdes. **História e metafísica: sobre a noção de espírito do mundo**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.
- LUFT, Eduardo. **Para uma crítica interna ao sistema de Hegel**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.
- LUKÁCS, György. A dialética de Hegel em meio ao esterco das contradições. *In: Ontologia do ser social*. Tr.: COUTINHO, Carlos. São Paulo: LECH, 1979. pp. 09-64.
- MENESES, Paulo. **Abordagens hegelianas**. Recife: Unicap, 2004.
- SALGADO, Joaquim. **A idéia de justiça em Hegel**. São Paulo: Loyola, 2006.

6.5 Obras complementares

- FICHTE, Gottlieb. **Sobre o conceito da doutrina-da-ciência ou da assim chamada filosofia**. Tr.: RODRIGUES, Rubens. Coleção “ Os pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- HUME, David. **Investigação acerca do entendimento humano**. Tr.: ALEX, Anuar. Coleção “Os pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1999.
- KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. 5 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.
- SCHELLING, Friedrich Von. **Exposição da idéia universal da filosofia em geral, e da filosofia-da-natureza como parte integrante da primeira**. Tr.: RODRIGUES, Rubens. Coleção “ Os pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- SPINOZA, Baruch de. **Ética demonstrada segun el orden geometrico**. Tr.: COHAN, Oscar. México: Fundo de Cultura Economica, 2002.
- PLATÃO. **República**. Tr.: ROCHA, Maria Helena da. 9 ed. Calouste: Lisboa, 2001.

6.6 Dicionários

CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**. Tr.: CABRAL, Álvaro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

INHOOD, Michael. **Dicionário Hegel**. Tr.: CABRAL, Álvaro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

LOGOS – ENCICLOPÉDIA LUSO-BRASILEIRA DE FILOSOFIA. Lisboa\São Paulo: Editorial Verbo, 1997. 6 vol.