



# ENCICLOPÉDIA DE HEGEL 1817 – 2017

DUZENTOS ANOS DE  
LÓGICA - NATUREZA - ESPÍRITO

Agemir Bavaresco  
Júlia Sebba Ramalho  
Inácio Helfer  
(Orgs.)



A Secretaria de Publicações da Sociedade Hegel Brasileira organizou este livro, no ano em que comemoramos 200 anos da primeira publicação da Enciclopédia das Ciências Filosóficas de G. W. F. Hegel: 1817 – 2017. Agradecemos aos autores que participaram desta obra comemorativa, escolhendo parágrafos das três partes da Enciclopédia (Lógica, Natureza e Espírito), elaborando suas abordagens conforme seu ponto de vista interpretativo que espelha a recepção da obra hegeliana no Brasil. A comunidade filosófica hegeliana avança tanto na tradução dos textos, como na recepção e interpretação de Hegel. Constatamos que o número de pesquisadores vem crescendo e a qualidade da pesquisa torna-se cada vez mais relevante. Expressamos nosso reconhecimento a Paulo Meneses, tradutor e José Machado, colaborador, pela tradução em português dos três volumes da Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: v. I: A Ciência da Lógica; vol. II: Filosofia da Natureza; e vol. III: Filosofia do Espírito. Na Nota do Tradutor, Paulo Meneses afirma que “a finalidade desta tradução é fazer acessível esta obra fundamental de Hegel a estudantes de filosofia no Brasil”. Que ao comemorarmos o bicentenário da primeira publicação da Enciclopédia de Hegel, sejamos provocados a prosseguir na finalidade de tornar acessível a obra hegeliana e avançarmos na pesquisa filosófica brasileira.

# **ENCICLOPÉDIA DE HEGEL**

**1817 – 2017**

DUZENTOS ANOS DE  
LÓGICA - NATUREZA - ESPÍRITO



Série *Comité Editorial da*  
Filosofia & Interdisciplinaridade

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

**ENCICLOPÉDIA DE HEGEL**  
**1817 – 2017**

DUZENTOS ANOS DE  
LÓGICA - NATUREZA - ESPÍRITO

Agemir Bavaresco  
Júlia Sebba Ramalho  
Inácio Helfer  
(Orgs.)

*φ editora fi*

**Direção editorial:** Agemir Bavaresco  
**Capa e diagramação:** Lucas Fontella Margoni

**A regra ortográfica usada foi prerrogativa de cada autor.**



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da Creative Commons 4.0  
[https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



Associação Brasileira de Editores Científicos

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

Série Filosofia e Interdisciplinaridade - 76

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

BAVARESCO, Agemir; RAMALHO, Júlia Sebba; HELFER, Inácio (Orgs.).

Enciclopédia de Hegel 1817 – 2017: duzentos anos de lógica - natureza - espírito [recurso eletrônico] / Agemir Bavaresco, Júlia Sebba Ramalho; Inácio Helfer (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.

301 p.

ISBN - 978-85-5696-166-2

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

1. Filosofia. 2. Hegel. 3. Filosofia moderna. 4. Lógica. 5. Ética. 6. Interdisciplinar. I. Título. II Série.

CDD-100

---

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100



## SOCIEDADE **HEGEL** BRASILEIRA

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

### **Diretoria da Sociedade Hegel Brasileira (Gestão 2016-2017)**

Prof. Dr. Inácio Helfer (UNISINOS/RS) – Presidente

Prof. Dr. Ricardo Tassinari (UNESP-Marília/SP) – Vice-Presidente

Prof. Dr. Paulo Roberto Konzen (UNIR/RO) – 1º Secretário

Prof. Dr. Pedro Geraldo A. Novelli (UNESP-Marília/SP) – 2º Secretário

Prof. Dr. Agemir Bavaresco (PUC/RS) – Secretário de Publicações

Prof. Dr. José Eduardo Marques Baioni (UFSCar/SP) – Secretário de Finanças



# SUMARIO

---

APRESENTAÇÃO 11

## 1 - LÓGICA

SISTEMA ENCICLOPÉDICO E HISTÓRIA DA FILOSOFIA 19  
**João Alberto Wohlfart**

O SER, TOTALIDADE E INDETERMINIDADE, A ENÉRGHEIA 49  
**Adilson Felicio Feiler**

COMENTÁRIO DO PARÁGRAFO 48 DA ENCICLOPÉDIA DAS CIÊNCIAS FILOSOFICAS EM COMPÊNDIO DE  
G.W.F. HEGEL 63  
**André Cressoni**

SIOLOGISMO DA NECESSIDADE: ENFOQUE ONTO-EPISTEMOLÓGICO 79  
**Agemir Bavaresco**

SOBRE O DUPLO CARÁTER DA LÓGICA DE HEGEL: TEORIA DAS FORMAS DO PENSAMENTO E  
METAFÍSICA DA RAZÃO 97  
**Christian Iber**

HEGEL, O PARADOXO DA REALIZAÇÃO LITERÁRIA DA IDEIA DA FILOSOFIA: A INSUFICIÊNCIA DO  
SISTEMA-ENCICLOPÉDIA ENQUANTO OBJETO IDEAL, DADO PELA CIÊNCIA DA RAZÃO 113  
**Manuel Moreira da Silva**

## 2 - NATUREZA

O EVOLUCIONISMO IDEALISTA DE HEGEL NA INTRODUÇÃO DA FILOSOFIA DA NATUREZA 149  
**Ediovani A. Gaboardi**

COMENTÁRIO À INTRODUÇÃO DA FILOSOFIA DA NATUREZA 169  
**Tomás Farcic Menk**

## 3 - ESPÍRITO

A SEÇÃO FAMÍLIA NA ENCICLOPÉDIA DAS CIÊNCIAS FILOSÓFICAS DE HEGEL 189  
**Greice Ane Barbieri**

O PAPEL ESPECULATIVO DA SOCIEDADE CIVIL PARA A EFETIVAÇÃO DA IDEIA DE LIBERDADE NA OBRA  
ENCICLOPÉDIA DAS CIÊNCIAS FILOSÓFICAS EM COMPÊNDIO DE HEGEL 209  
**José Aldo Camurça de Araújo Neto**

§ 552 A DA ECF (III) DE HEGEL: RELAÇÃO ENTRE ESTADO E RELIGIÃO 227  
**Paulo Roberto Konzen**

RELIGIÃO REVELADA (§§564- 571) 251  
**Marly Carvalho Soares**

O TRIPLO SILOGISMO DA FILOSOFIA COMO CONCLUSÃO DA ENCICLOPÉDIA (1817, 1830) 269  
**Federico Orsini**

# APRESENTAÇÃO

---

A Secretaria de Publicações da *Sociedade Hegel Brasileira* organizou este livro, no ano em que comemoramos 200 anos da primeira publicação da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* de G. W. F. Hegel: 1817 – 2017. Agradecemos aos autores que participaram desta obra comemorativa, escolhendo parágrafos das três partes da *Enciclopédia* (Lógica, Natureza e Espírito), elaborando suas abordagens conforme seu ponto de vista interpretativo que espelha a recepção da obra hegeliana no Brasil. A comunidade filosófica hegeliana avança tanto, na tradução dos textos, como na recepção e interpretação de Hegel. Constatamos que o número de pesquisadores vem crescendo e a qualidade da pesquisa torna-se cada vez mais relevante.

Os Comentários dos autores foram ordenados conforme as três partes da *Enciclopédia*: Lógica, Natureza e Espírito.

## 1 – Lógica

João A. Wohlfart em *Sistema enciclopédico e história da Filosofia*, comenta que “a obra em consideração é uma forma científica de exposição da filosofia, na forma de um todo articulado. No pensamento hegeliano, todas as filosofias produzidas até então e todas as disciplinas filosóficas constituem um todo ordenado e em desenvolvimento. A filosofia caracteriza a exposição filosófica de um conjunto de componentes sistematicamente articulados”.

Adilson F. Feiler em *O ser, totalidade e indeterminidade, a enérgbeia* apresenta “o todo, que é o ser, como um conjunto unitário de diversidades que se implicam mutuamente num sistema em redes, que se expressa em se pôr para fora e em se recolher para dentro, refletindo-se. Neste movimento de pôr-se para fora e recolher-se para dentro, o ser vai se constituindo como ser, pois, assim como o ser já é uma realidade completa, também, vai-se fazendo enquanto tal. Por essa razão, além de ser uma riqueza total, o ser é também uma indeterminidade, e, por isso, uma pobreza. E graças a essa dimensão de pobreza e indeterminidade, o ser é capaz de sempre ir-se fazendo, de não estar determinado a nada, livre de sistemas dogmáticos e totalitários”.

André Cressoni em *Comentário do parágrafo 48 da Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio de G. W. F. Hegel*, explicita que “a contradição não é, segundo Hegel, um momento para se meditar sobre os erros cometidos, e sim de compreender que algo só é idêntico a si mesmo ao trazer de modo imanente seu próprio outro. A ilusão transcendental definidora das antinomias para Kant passa a ter, em Hegel, o sentido mais íntimo e verdadeiro de todas as coisas, a ilusão sendo, na verdade, a unilateralidade que não compreende a contradição como o próprio ser de cada coisa. Bem diferente, portanto, de Kant, para quem, as antíteses tornam impossível a construção de um sistema que é próprio à natureza arquitetônica da razão. Hegel adere a essa noção sistêmica e arquitetônica da razão, mas para ele, ao contrário de ver nas antinomias um fator que mina esse ideal, elas são exatamente o que possibilita esse sistema arquitetônico de ser realizado”.

Agemir Bavaresco em *Silogismo da necessidade: enfoque onto-epistemológico* descreve a dupla função do silogismo em Hegel: “ele tem a forma de fundamentar e de compreender, ou seja, tem a dimensão ontológica e epistemológica. O silogismo explicita a relação do fundamento do conhecimento que é enunciado no juízo e também explicita o fundamento real das coisas. Então, o silogismo é a forma de compreender e pensar o real no interior do desenvolvimento do conceito. Ou seja, o silogismo fundamenta e explica as coisas, pois, o objetivo da lógica do silogismo é verificar como uma coisa tem que ser apreendida no conceito: trata-se da função epistemológica do conceito, isto é, um pensar conceitualizante”.

Christian Iber em *Sobre o duplo caráter da lógica de Hegel: Teoria das formas do pensamento e metafísica da razão*, defende que “o elemento racional da *Ciência da Lógica* de Hegel é que ela é uma doutrina ontológica das categorias que elucida nossas formas de pensar, com as quais sempre lidamos. Ao mesmo tempo, a Lógica quer ser uma metafísica da razão que pretende deduzir o mundo na sua totalidade; portanto, o conteúdo inteiro do pensar a partir do próprio pensar”.

Manuel Moreira da Sila em *Hegel, o paradoxo da realização literária da ideia de Filosofia: a insuficiência do sistema-enciclopédia enquanto*

*objeto ideal, dado pela ciência da razão* “discute a exigência do idealismo do conceito de uma realização literária da Ideia da filosofia, tal como exposta na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* de G. W. F. Hegel. Trata-se, a rigor, de uma verificação do núcleo da tese fundante do sistema da filosofia e das reelaborações e tentativas de consumação daquela”.

## 2 – Natureza

Ediovani A. Gaboardi em *O evolucionismo idealista de Hegel na introdução da filosofia da natureza* entende que “o idealismo de Hegel permite-lhe assumir uma visão mecanicista de natureza e, ao mesmo tempo (e como consequência), derivar dela a necessidade de uma abordagem teleológica. Esta abordagem seria a única a fornecer um conceito filosófico de natureza, livre das lacunas e dos pressupostos não demonstrados de concepções como o evolucionismo (materialista). Em Hegel, assim, o espírito (o mundo da cultura) é a verdade e o fim do mundo natural, mas apenas interiormente (idealmente)”.

Tomás F. Menk em *Comentário à introdução da filosofia da natureza* propõe-se “analisar como Hegel elabora o conceito de natureza unificando teoria e prática, e como este conceito desenvolve-se na estrutura da obra. A experimentação da natureza é denominada por Hegel como relação prática (*praktisches Verhältnis*), enquanto que a sua transformação em ciência será denominada como relação teórica (*theoretisches Verhältnis*). Ambas serão suprassumidas no conceito de natureza, pois cada uma, isoladamente, não é capaz de produzir o conceito de natureza, somente as duas, em um processo produtivo alcançam o conceito”.

## 3 – Espírito

Greice A. Barbieri em *A seção família na Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel* pesquisa “o caráter eminentemente ético do casamento, em contraposição ao elemento jurídico, presente no contrato celebrado entre os cônjuges. Este elemento contratual, típico do Direito somente vem à tona quando a Eticidade é

quebrada por elementos subjetivos que ultrapassam as determinações éticas. No entanto, o casamento é uma objetivação de elementos subjetivos e está também ligado ao exercício da sexualidade. Esta se coloca mais diretamente ligada ao imediato do natural e aos impulsos mais primevos dos seres humanos. O casamento não é somente o exercício da virtude ética da confiança, mas depende do amor e este ainda encerra, em si, uma inclinação que escapa à vontade consciente do indivíduo, então sua dissolução por motivos contingentes acaba sendo uma possibilidade a ser contemplada”.

José A. C. de Araújo Neto em *O papel especulativo da sociedade civil para a efetivação da ideia de liberdade na obra Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio de Hegel* distingue “entre sociedade civil e Estado, realizada por Hegel, que tem duas fontes: a (1) sua leitura da economia política clássica (de Adam Smith, Ferguson e James Stuart) e (2) sua releitura da filosofia política antiga e sua tese de que o Estado é muito mais do que mera regulamentação da livre iniciativa privada, o que o levou a separar economia de política, sendo a segunda superação da primeira”.

Paulo R. Konzen em § 552 *A da ECF (III) de Hegel: relação entre Estado e Religião* escreve que “a preocupação principal de Hegel, ainda muito atual, é com a “religião da não-liberdade”, que torna inviável o direito e a constituição racionais, a liberdade do espírito, a eticidade do Estado, etc. Ora, diante disso, Hegel busca promover a dita “religião verdadeira e religiosidade verdadeira”, que produza a citada “liberdade verdadeira” ou o chamado “espírito livre”, “em sua racionalidade e verdade”, isto é, o espírito que se “sabe como livre” e se “quer” como tal. Enfim, o Estado, conforme o conceito, para Hegel, deve promover a liberdade, inclusive a religiosa, mas todo Estado depende ou não existe independente da religiosidade vigente”.

Marly C. Soares em *Religião revelada (§§ 564 – 571)* tem como objetivo “explicar os diversos conceitos da Religião Verdadeira como um modo de consciência que busca estabelecer a relação entre o ser humano e Deus na perspectiva da filosofia especulativa”.

Federico Orsini em *O triplo silogismo da filosofia como conclusão da Enciclopédia (1817, 1830)* afirma que os três silogismos “tendem a produzir a impressão de que Hegel teria aspirado a proporcionar, em sua filosofia, um ‘fechamento da história’, a saber, um sistema que, em virtude de uma teleologia do incondicionado, teria encerrado e reconciliado em si toda a realidade, de modo que nada essencialmente novo restaria a ser feito e dito na história. Profundamente céticos a respeito dessa interpretação, Bodei e Geraets tentaram explicar e dissolver a impressão de fechamento (da história, bem como do sistema) a partir de uma interpretação da dialética que valoriza a abertura do pensamento ao novo, caracterizado por sua imprevisibilidade, pelas descontinuidades que interrompem as regularidades típicas de cada época histórica, pela necessidade de ele surgir em força de um impulso real externo ao sistema filosófico”.

Ao concluir esta apresentação expressamos nosso reconhecimento a Paulo Meneses, tradutor e José Machado, colaborador, pela tradução em português dos três volumes da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*: v. I: A Ciência da Lógica; vol. II: Filosofia da Natureza; e vol. III: Filosofia do Espírito. Na Nota do Tradutor, Paulo Meneses afirma que “a finalidade desta tradução é fazer acessível esta obra fundamental de Hegel a estudantes de filosofia no Brasil”. Que ao comemorarmos o bicentenário da primeira publicação da *Enciclopédia* de Hegel, sejamos provocados a prosseguir na finalidade de tornar acessível a obra hegeliana e avançarmos na pesquisa filosófica brasileira.

Agemir Bavaresco, Júlia Sebba, Inácio Helfer



# 1 - LÓGICA



# SISTEMA ENCICLOPÉDICO E HISTÓRIA DA FILOSOFIA

---

*João Alberto Wohlfart<sup>1</sup>*

## **1 Introdução**

Os parágrafos 13, 14 e 15 integram o texto da introdução à *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, constante no primeiro volume daquela obra que Hegel dedica à *Ciência da Lógica*. O texto da introdução é formado por dezoito densos parágrafos nos quais Hegel expõe os elementos fundantes da noção de filosofia como sistema. Hegel distingue a maneira filosófica de conhecer dos outros tipos de conhecimento, porque, diferentemente das outras modalidades do conhecimento, a filosofia não tem um começo definido. Procuramos explicitar o sentido filosófico destes parágrafos densos.

Os parágrafos aqui considerados reúnem várias temáticas, algumas delas consideradas controversas no universo das interpretações do pensamento hegeliano. Uma primeira temática é a relação da história exterior com a filosofia, uma vez que Hegel pensa numa filosofia a partir da história empírica. Curioso é mostrar que Hegel apresenta nestes parágrafos um conceito de História da Filosofia, articulada numa única Filosofia em diversos graus de desenvolvimento. No mais alto nível de desenvolvimento da Filosofia, todas as outras filosofias historicamente anteriores são reintegradas como ramos de uma única filosofia.

Hegel propõe uma outra posição entre o universal e o particular, pois o universal somente é tal na mediação do particular e vice-versa. O universal, pensado fora do particular, também fica particular. Hegel chama a atenção acerca da necessidade de pensar a filosofia em forma de sistema que o filósofo esboça na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. A obra em consideração é uma forma científica de exposição da filosofia, na forma de um todo articulado. No pensamento hegeliano, todas as filosofias produzidas até então e todas as disciplinas filosóficas constituem

---

<sup>1</sup> Professor de Filosofia no Instituto Superior de Filosofia Berthier. joao@ifibe.edu.br

um todo ordenado e em desenvolvimento. A filosofia caracteriza a exposição filosófica de um conjunto de componentes sistematicamente articulados.

Dentre os parágrafos aqui considerados, Hegel aborda no 15 o formato, o movimento e a estrutura do sistema filosófico constituído por círculos que formam a totalidade da Ideia filosófica. São movimentos de universalização e de singularização, de passagem da Lógica nas esferas particulares e o retorno destas à Lógica. Notório é saber que Hegel, nestes parágrafos, faz uma síntese entre o Sistema Filosófico formado pela *Ciência da Lógica* e pela *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* e a História da Filosofia. Em poucos parágrafos, Hegel estabelece a unidade entre a sua fase sistemática constituída pela *Fenomenologia do Espírito*, pela *Ciência da Lógica* e pela *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, e a fase histórica formada especialmente pela Filosofia da História e pela História da Filosofia.

No texto que segue procuramos esboçar os principais argumentos pelos quais Hegel identifica a Filosofia com a História da Filosofia. Hegel sustenta a profunda implicação entre Sistema Filosófico e História da Filosofia. Isto significa dizer que toda a obra hegeliana, inclusive a *Ciência da Lógica*, é perpassada pela historicidade. Nesta implicação hegeliana entre Sistema e História da Filosofia, é possível a construção de uma filosofia sistematicamente especulativa, numa espécie de metafilosofia, para além das filosofias particulares e pensamentos individuais dos filósofos. Por este caminho é possível explicitar a significação mais profunda da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* como expressão do autodesenvolvimento sistemático da História da Filosofia, e desta como plataforma universal do Sistema Filosófico.

## **2 Sistema Filosófico e História da Filosofia**

Hegel começa a esboçar o carácter histórico da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* como o resultado do desdobramento de uma única filosofia na multiplicidade das filosofias conhecidas e na significação das múltiplas filosofias como ramos de uma única filosofia. Hegel escreve:

É na figura peculiar de uma história exterior que o nascimento e o desenvolvimento da filosofia são representados como história dessa ciência. Essa figura dá, aos graus de desenvolvimento da ideia, a forma de sucessão contingente e, digamos, de uma simples diversidade dos princípios e de seus desenvolvimentos nas respectivas filosofias. Mas o artesão desse trabalho de milênios é o espírito vivo e uno, cuja natureza pensante é trazer à sua consciência o que ele é, e, quando isso se tornou assim seu objeto, [sua natureza pensante é] ser, ao mesmo tempo, elevado acima dele, e ser em um grau superior. A história da filosofia mostra nas diversas filosofias diversamente emergentes que, de um lado, somente aparece uma filosofia em diversos graus de desenvolvimento, e de outro lado que os princípios particulares – cada um dos quais está na base de um sistema – são apenas ramos de um só e do mesmo todo. A filosofia última no tempo é o resultado de todas as filosofias precedentes, e deve por isso conter os princípios de todas. Por esse motivo, se ela é filosofia de outra maneira, é a mais desenvolvida, a mais rica e a mais concreta.

Ante a aparência de filosofias tão numerosas, tão diversas, é preciso distinguir o universal e o particular segundo sua determinação própria. O universal, tomado formalmente e posto ao lado do particular, torna-se ele mesmo também algo particular. Tal posição, no caso de objetos da vida corrente, seria chocante por inadequada e inábil; como, por exemplo, se quem pedisse frutas recusasse cerejas, peras, uvas etc. Ora, a propósito da filosofia, há quem se permita justificar o desprezo [que tem] dela pelo motivo que há tão diversas filosofias, e cada qual é apenas uma filosofia, não a filosofia – como se as cerejas também não fossem frutas. Sucede também que se coloque uma filosofia cujo princípio é o universal ao lado de outra cujo princípio é algo particular, e mesmo ao lado de doutrinas que garantem não haver absolutamente filosofia alguma, no sentido que as duas posições seriam apenas visões diferentes da filosofia; algo como se luz e escuridão fossem chamadas apenas duas diversas espécies de luz (HEGEL, 1995, § 13, p. 54-55).

Para Hegel, a filosofia é inseparável da história desta ciência. A temática de fundo para a compreensão da História da Filosofia e o seu autodesenvolvimento sistemático é o Espírito uno e universal. A noção hegeliana de Espírito não é o de um Uno absoluto que simplesmente se determina na história contingente numa ação posterior, mas Hegel expõe um desenvolvimento espiritual na articulação dialética da unidade e da multiplicidade, da simplicidade e da complexidade, da razão teórica e da razão prática. Na dialética do Espírito, o Uno se diferencia na medida em que se unifica, e se unifica na medida em que se diferencia. O Uno espiritual aparece como um fio condutor que unifica os tempos, as épocas, os modelos de racionalidade filosófica e as estruturas da realidade. Nesta formulação, a história exterior não aparece como uma contingência imediata diante da incondicionalidade do Uno espiritual, mas integra o círculo de universalização do processo de constituição do Espírito. Como Filosofia da História, o Espírito é inseparável do desdobramento cultural e histórico, da sucessão cultural de diferentes épocas e civilizações nas quais se efetiva e se reconhece. O Uno mergulha para dentro da História na condição de racionalidade imanente e emerge desta interioridade na constituição da racionalidade filosófica. Como História da Filosofia, a Ideia filosófica universal se desdobra nos diferentes sistemas filosóficos, paradigmas filosóficos e modelos de racionalidade filosófica. Neste caminho de racionalidade, o Espírito é coextensivamente uno e vivo, uno porque compenetra e interpenetra tudo, vivo porque a partir dele e nele tudo se desdobra. Na História da Filosofia, o Espírito universal se pensa a si mesmo, os filósofos pensam o Espírito e se conhecem filosoficamente a si mesmos no Espírito. Na História da Filosofia, o Espírito é trazido à consciência na condição de seu autoconhecimento filosófico e do conhecimento filosófico do homem do Espírito universal, pois o Espírito se pensa a si mesmo na História da Filosofia e chega a um nível mais elevado da consciência de si. O novo Espírito que emerge da História não é mais aquele que é simplesmente contraposto à História e ao homem, mas se constitui dentro da História universal e na História da Filosofia chega a outro grau de constituição enquanto Espírito.

Trata-se da infinitização e universalização da finitude e da historicidade humana, e da historicização e temporalização do Espírito universal.

Em Hegel, Filosofia e História da Filosofia constituem uma única coisa. Não existe uma pura Filosofia separada da História da Filosofia, mas a Filosofia é inseparável do desenvolvimento temporal pensada, nos tempos de Hegel, como História da Filosofia. Para Hegel, Filosofia e História da Filosofia constituem a mesma coisa porque a Filosofia se desenvolve em diferentes filósofos, obras filosóficas, sistemas filosóficos, modelos de racionalidade e formas de exposição filosóficas que a História conhece. Assim, na Filosofia há duas referências de historicidade nela inscritas, a História enquanto desdobramento de uma única racionalidade filosófica nas múltiplas formas de exposição, na diferenciação e desenvolvimento de conceitos, modelos de racionalidade, concepções de filosofia e modelos de sistema, particularmente nas diferentes expressões da filosofia neoplatônica. A outra noção de historicidade inscrita na Filosofia é a sua ligação fundamental à História universal, ao tempo histórico, na condição de racionalidade articuladora da História e compreensão dela no pensamento. Por esta razão, nenhuma filosofia resulta simplesmente do capricho e da capacidade intelectual do filósofo, mas na Filosofia a História é filosoficamente pensada e se transforma no pensamento.

Hegel estabelece um paralelo entre as determinações da Ideia filosófica e a sistemática dos sistemas filosóficos expostos ao longo da História da Filosofia. Do ponto de vista sistemático, a Ideia filosófica compreende e integra a universalidade racional da *Ciência da Lógica*, a particularidade material e empírica da *Filosofia da Natureza* e a totalidade concreta da *Filosofia do Espírito*, na condição de uma racionalidade mediadora entre estas esferas. Na História da Filosofia, a coextensividade entre a Ideia filosófica e as determinações sistemáticas é constatada no desenvolvimento de uma única filosofia nas mais variadas formulações historicamente conhecidas. Por este viés, o modelo do ser dos gregos e medievais e as suas respectivas formulações sistemáticas, o modelo da subjetividade moderna e as suas respectivas formulações, e o

modelo sistemático do Idealismo alemão e as suas respectivas formulações constituem momentos de um único Sistema Filosófico em evolução. Poderíamos sustentar que o momento universal da Ideia filosófica corresponde aos sistemas de Parmênides e de Platão, a particularidade corresponde com Descartes e Kant, e a singularidade corresponde aos sistemas de Espinosa e ao Idealismo Alemão. Numa compreensão mais reduzida desta sistemática, o momento da subjetividade integra Kant e Fichte, a objetividade integra Espinosa e Schelling e a singularidade corresponde ao Sistema Filosófico hegeliano formado pela *Fenomenologia do Espírito*, pela *Ciência da Lógica* e pela *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Nesta sistemática, trata-se de uma única filosofia em diversos graus de desenvolvimento, de uma única filosofia que recebe diferentes graus de universalidade e de inteligibilidade ao longo de seu autodesenvolvimento racional. Por outro lado, todos os sistemas aqui elencados constituem ramos e momentos estruturantes de um único sistema em construção. A mesma filosofia não caracteriza uma Ideia filosófica que permanece imóvel e intacta na multiplicidade de filosofias, mas ela recebe diferentes contornos de significatividade filosófica neste processo de diferenciação. Para Hegel,

Segundo esta ideia sustento que a sucessão dos sistemas filosóficos na história é idêntica à sucessão lógica das determinações conceituais da ideia. Sustento que, despojando os conceitos fundamentais que aparecem na história da filosofia de tudo o que respeita à formação exterior da mesma, e à sua aplicação ao particular e assim por diante, se obtêm os vários graus da determinação da ideia no seu conceito lógico. Pelo reverso, tomando o processo lógico, encontra-se nele, nos seus momentos capitais, o processo dos fenômenos históricos. Mas importa saber reconhecer estes conceitos puros no que tem forma histórica. Poder-se-ia pensar que a filosofia nos graus da ideia devesse ter uma ordem diversa daquela segundo a qual tais conceitos surgiram no tempo; mas, no conjunto, a ordem é idêntica (HEGEL, 1986, p. 49).

Para Hegel, Filosofia, História da Filosofia e Sistema Filosófico se identificam. A Filosofia passa pela História da Filosofia em cujo movimento evolutivo se forma num processo de autossistematização filosófica em determinação nos diferentes círculos de racionalidade filosófica. Como afirmamos acima, a lógica da sucessão de sistemas filosóficos ao longo da História da Filosofia é idêntica à sucessão das determinações conceituais da Ideia filosófica. Os diferentes sistemas sucedidos ao longo da História da Filosofia constituem determinações de uma mesma Ideia filosófica; por outro lado, a História da Filosofia caracteriza um processo lógico e sistemático de constituição da universalidade da Ideia filosófica. Entre a universalidade da Ideia filosófica e a multiplicidade de sistemas filosóficos está a totalidade da filosofia em evolução sistemática. Entre os diversos filósofos e modelos de filosofia constitui-se um sistema de interligação universal, pois todos os filósofos são influenciados por múltiplos outros filósofos e as filosofias dos filósofos individuais entram na constituição de múltiplas outras. Trata-se de um complexo sistema de relações entre todos os sistemas filosóficos num grande Sistema Filosófico em evolução conjunta, na medida em que todos os sistemas são reconduzidos à atualidade do pensamento filosófico.

Na confluência hegeliana entre Filosofia, Sistema Filosófico e História da Filosofia, para a compreensão de sua estrutura e de sua lógica, cabem algumas figurações geométricas que caracterizam estruturalmente a filosofia. A primeira delas é a horizontalidade e a linearidade, no sentido de que os diferentes sistemas são dispostos cronologicamente, na conhecida sequência de Filosofia Antiga, Filosofia Medieval, Filosofia Moderna e Filosofia Contemporânea e os respectivos sistemas que compõem estes períodos. O segundo componente da evolução histórica da filosofia é a verticalidade, configurada em diferentes graus de efetivação e de universalização da filosofia. Isto não caracteriza mais uma sequência abstrata e justaposição entre um paradigma e outro da História da Filosofia, mas diferentes níveis de desenvolvimento da filosofia. Assim, por exemplo, o sistema do Idealismo alemão representa o momento mais alto e mais sistemático em relação aos modelos dialéticos anteriores formados

por Nicolau de Cusa, Giordano Bruno e Espinosa, numa maior complexidade racional e argumentativa. O terceiro componente é a circularidade, pois as diferentes filosofias que se desenvolveram ao longo da História da Filosofia constituem círculos filosóficos suprassumidos e reintegrados na plataforma universal do grande círculo filosófico da permanente atualidade filosófica sistematizada por Hegel na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Nesta circularidade, é possível pensar na transversalidade de movimentos e de relações que interligam de forma multipolar e intrafilosófica os filósofos, sistemas e modelos de racionalidade suprassumidos na perspectiva de um mesmo movimento filosófico.

Para Hegel, a última filosofia no tempo contém os princípios de todas as outras. Numa primeira aproximação, todas as filosofias, concepções filosóficas e sistemas filosóficos desembocam no Sistema Filosófico hegeliano e constituem, de forma conjugada e integrada, uma nova filosofia. O modelo hegeliano, esboçado na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, contém elementos provenientes da filosofia platônica e aristotélica, elementos provenientes da liberdade paulina e do Cristianismo, elementos provenientes da subjetividade moderna, elementos provenientes de modelos como Nicolau de Cusa e Giordano Bruno, Espinosa, Fichte e Schelling. Hegel também aparece como uma síntese abrangente da corrente filosófica do Idealismo Alemão, pois atualiza as construções sistemáticas do chamado Idealismo subjetivo, de Kant e de Fichte, e do Idealismo objetivo, de Espinosa e Schelling, particularmente na complexa temática das relações entre a *Ciência da Lógica* e a Filosofia do Real, na circularidade dialética que compreende a *Ciência da Lógica*, a *Filosofia da Natureza* e a *Filosofia do Espírito* e a totalização reflexiva da totalidade da obra filosófica de Hegel que reúne os conjuntos da *Fenomenologia do Espírito* e da *Ciência da Lógica*, da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* e das obras que caracterizam a chamada Filosofia do Real, particularmente a *Filosofia do Direito*, a Filosofia da História, a História da Filosofia e a Filosofia da Religião. Com estas indicações, a filosofia hegeliana não caracteriza nenhuma forma de dualismo como em Aristóteles e Kant, nenhum monismo como em Parmênides e Schelling, nenhuma forma de dedução de um

sistema vertical como em Fichte, mas uma totalidade articulada na qual se integram epistemologicamente a unidade e a multiplicidade, as múltiplas facetas do pensamento e do real e a unidade da exposição sistemática.

Os princípios das filosofias anteriores estão contidos na filosofia hegeliana. De modo geral, a ontologia grega e medieval está contida na filosofia hegeliana na nova Ontologia do real por ele proposta. Numa leitura talvez simplista, a noção de Filosofia do real caracteriza uma retomada da ontologia clássica traduzida na ontologia moderna. A moderna filosofia da subjetividade também está presente em Hegel, não mais pelo viés da subjetividade pura e interioridade imediata, mas no conceito de liberdade histórica que articula dialeticamente a subjetividade e a intersubjetividade, a liberdade e a sociabilidade, no sistema hegeliano da eticidade. O conceito kantiano de liberdade como autonomia e autodeterminação da subjetividade aparece na filosofia hegeliana na condição de liberdade histórica, razão pela qual a noção hegeliana de intersubjetividade pode ser pensada como subjetividade universal e absoluta, quando todas as subjetividades são sistematicamente interdependentes. Aparece também, na filosofia hegeliana, o princípio spinozista de substância, não mais na configuração de uma estrutura universal pressuposta aos atributos e modos, mas como uma força dinâmica que perpassa por dentro o pensamento e as estruturas do real e as põem em movimento, pelo caminho metódico de um sistema que se põe em movimento. Hegel retoma a noção de Natureza exposta por Espinosa, Schelling e o Romantismo e a integra à sistemática da Filosofia do real. Desta forma, os princípios estruturantes das filosofias anteriores a Hegel são incorporados e ao seu sistema, suprassumidos na perspectiva da Lógica do conceito e integrados ao movimento universal de autodesenvolvimento sistemático da Filosofia. Mesmo contendo todas as outras filosofias, o modelo hegeliano caracteriza outra concepção filosófica porque integra a totalidade da filosofia no movimento de sua formação, porque capta epistemologicamente a dialética da História na atualidade do pensamento filosófico e porque caracteriza a atualidade do tempo

traduzido permanentemente na sistematicidade do pensamento filosófico. Hegel escreve:

Os diversos graus da ideia lógica encontramos na história da filosofia, na figura de sistemas filosóficos que fizeram aparição um após o outro. Cada um deles tem por sua base uma definição particular do absoluto. Ora, assim como o desenvolvimento da ideia lógica se mostra como um progresso do abstrato para o concreto, assim também na história da filosofia os sistemas mais antigos são os mais abstratos e, por isso, os mais pobres. Alias a relação dos sistemas filosóficos do início para com os que vieram mais tarde é em geral a mesma que a relação dos graus anteriores da ideia lógica para com os posteriores; e, na verdade, de modo que os posteriores contenham em si os anteriores como suprassumidos. É este o verdadeiro significado da refutação que ocorre na história da filosofia, e é tantas vezes mal entendida de um sistema filosófico por outro, e, mais precisamente, do sistema anterior pelo posterior (HEGEL, 1995, § 86 *Zusatz*, p. 176-177).

O texto hegeliano, extraído lá do início da Lógica do ser, é claro e sugestivo. Os diversos graus da ideia lógica formulados por Hegel na *Ciência da Lógica* e resumidos no primeiro volume da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* encontram-se desdobrados na História da Filosofia. Por outro viés, Hegel escreveu a *Ciência da Lógica* na perspectiva da releitura da História da Filosofia para extrair dela a sua lógica fundamental e para traduzi-la na atualidade. Neste desenvolvimento lógico e sistemático da História da Filosofia, Hegel identifica vários momentos estruturantes nos quais a filosofia evolui através de sistemas filosóficos que circularmente suprassumem uns aos outros. Não se trata, portanto, de uma sequência linear, mas de um processo de universalização no qual os sistemas mais atuais reintegram os mais antigos em razão de sua indeterminação e abstração. Numa evolução coextensivamente horizontal através momentos estruturantes da Lógica do ser, da Lógica da essência e da Lógica do conceito e vertical através das determinações da Filosofia do real na Natureza, no Espírito subjetivo, no Espírito objetivo e no Espírito absoluto,

Hegel inclui em sua *Ciência da Lógica* vários destes momentos sistemáticos. Desta forma, na conjugação entre as determinações da Lógica e da História da Filosofia, correspondem ao momento do ser os pensamentos de Parmênides e Heráclito, o absoluto na determinidade do ser e do nada. Uma segunda esfera de autodesenvolvimento racional da História da Filosofia é sistematizada como Lógica da essência onde Hegel inclui criticamente os sistemas de Aristóteles, de Kant e de Espinosa. Nesta exposição, Aristóteles e Kant aparecem na dialética da essência e da aparição que Hegel concilia na noção de relação, especialmente na dissolução da coisa mesma e a sua tradução num complexo sistema de relações. Nesta exposição, Hegel dá um sentido positivo ao que a tradição filosófica inteira separou, a absolutividade e a acidentalidade, a essência e a aparência, o absoluto e o relativo, a necessidade e a contingência. A substância spinozista é um capítulo fundamental da História da Filosofia que Hegel integra na sua *Ciência da Lógica*, especialmente na passagem da dura necessidade na lógica da liberdade, na suprassunção das relações de substancialidade, causalidade e ação recíproca, momentos constitutivos da substancialidade, para a estrutura do conceito subjetivo na racionalidade dialética constituída pela universalidade, particularidade e singularidade. Nesta interpretação, a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* é resultado da dialética da subjetividade, da objetividade e da ideia, do Idealismo subjetivo de Fichte e do Idealismo objetivo de Schelling, que culminam na síntese da estrutura do Sistema Filosófico hegeliano. Na mesma perspectiva, Dirk Stederath escreve:

Como realização do critério de significação para uma Filosofia do Real absoluta – portanto na determinidade da Ideia absoluta – só pode valer para o Espírito absoluto, enquanto nele não só a Filosofia do Real chega à sua completude, mas também a Lógica – as implicações da Filosofia da História no sentido pleno da tese efetivamente retomada, que a História da Filosofia segue o caminho da Lógica; e onde Hegel desenvolve algumas figurações históricas da filosofia enquanto filosofias do real, expondo ultimamente como sistema (STEDEROTH, 2001, p. 72).

Dirk Stederoth, em seu livro *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes*, desenvolve uma tese bastante clara. Não há, em Hegel, um sistema lógico puro cujas categorias e estruturas de racionalidade são aplicadas ao real, numa espécie de relação vertical entre *Ciência da Lógica* e Filosofia do real. Não há, igualmente, um sistema de paralelismos e correspondências entre o primeiro círculo do sistema e as estruturas da Filosofia do real, tal como sustenta Vittorio Hösle em sua monumental obra *Hegels System*. Segundo o filósofo aqui citado, a filosofia hegeliana é uma Filosofia do real absoluta, efetivada no encontro entre a Ideia absoluta, última determinação racional da *Ciência da Lógica*, e o Espírito absoluto, círculo mais elevado da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Para Hegel, a História da Filosofia caracteriza uma Filosofia do real absoluta porque nela as determinações lógicas e as determinações do real, o desenvolvimento racional da sequência dialética dos sistemas filosóficos evolui conjuntamente. Como a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* integra, na linha da horizontalidade, a estrutura da Lógica do conceito, e nas determinações do real o Espírito absoluto, representa um movimento universal de formação e de transformação permanente. Como expressão da Filosofia do real absoluta, a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* interioriza epistemologicamente o sistema do real em autodeterminação, pois ele contém uma racionalidade intrínseca a partir da qual se move.

Com os comentários aqui esboçados, a *Enciclopédia* hegeliana representa o ponto de chegada da tradição filosófica. Quando esta lógica é avaliada pelos viés da sistemática global do Idealismo alemão, passando pela *Crítica da Razão Pura*, de Kant, pela *Doutrina da Ciência*, de Fichte, pela Filosofia da Natureza e Sistema de Identidade, de Schelling, todas estas obras convergem na plataforma mais sistemática que é o sistema hegeliano. Raciocínio semelhante pode ser feito quando a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* é interpretada a partir de sua estrutura interna, pois é possível identificar em sua sistemática interna momentos estruturantes da História da Filosofia. Nesta estruturação, a passagem da *Ciência da Lógica* na *Filosofia da Natureza* e desta para a *Filosofia do Espírito*, caracteriza um movimento metódico de

sucessiva ampliação do autodesenvolvimento sistemático da filosofia, que suprassume o sentido tipicamente grego de ascensão na passagem do sensível ao inteligível.<sup>2</sup> O outro movimento estruturante da obra hegeliana, a passagem da *Filosofia do Espírito* para o Espírito absoluto caracteriza a interiorização do retorno à *Lógica*, um círculo lógico e sistemático que suprassume a descensionalidade da Encarnação do Verbo e da interiorização da subjetividade moderna, respectivamente no paradigma da Teologia cristã e da racionalidade moderna. Aqui fica clara a razão pela qual Hegel sustenta com tanta ênfase o processo de identificação entre História da Filosofia e Sistema Filosófico, pois a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, lida pelo viés multidimensional dos diferentes formatos silogísticos, expressa o eterno processo dialético de construção da filosofia.

### **3 O pensar sistemático da filosofia**

Hegel esclarece que é preciso distinguir o universal e o particular, e que o universal posto ao lado do particular torna-se também algo particular. Exemplos desta lógica se multiplicam por toda a filosofia hegeliana, pois o universal somente se caracteriza verdadeiramente como universalidade ao incluir em seu movimento de autodeterminação o particular. Quando a Filosofia desconsidera a História, ela carece da universalidade filosófica e se transforma num saber entre outros saberes particulares. No referencial da construção hegeliana da *Lógica do conceito*, a universalidade contém em seu autodesenvolvimento imanente a particularidade, e a partir dela se determina em universalidade concreta. Na coextensividade hegeliana entre Sistema Filosófico e História da Filosofia, a Filosofia está mergulhada na História e emerge dela no estatuto de Sistema Filosófico, retorna à História, mergulha nela e reemerge num outro formato e numa outra estrutura de Sistema Filosófico, carregando em si a totalidade do movimento e da estrutura do seu autodesenvolvimento. Como não se compra a universalidade da fruta sem comprar maçã, banana ou

---

<sup>2</sup> Ver LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 118.

cereja, assim a universalidade absoluta de Deus sem mundo e sem História seria uma formalidade vazia. Da mesma forma, o Absoluto sem a relatividade de tantas esferas como a Natureza, a História e o Universo, e sem a interconectividade do real, torna-se relativo diante do relativo. Assim, o Sistema Filosófico hegeliano, como uma síntese entre Absoluto e Relativo, transforma-se numa Relação absoluta na qual tudo se relaciona com tudo, e a relatividade universal resulta no sistema e totalidade absoluta. Nesta mesma perspectiva, a *Ciência da Lógica* expressa sua plena inteligibilidade no movimento de passagem para a Filosofia do real, e somente na imanência do real ela será plenamente Lógica.

Hegel expressa a convicção de que há muitas filosofias, razão pela qual não é possível dizer que uma tem princípios universais e outras princípios particulares. Da mesma forma, não é possível afirmar que uma determinada filosofia seja incondicionalmente verdadeira e as outras sejam aprioristicamente falsas. Hegel o mostra no exemplo de uma espécie de fruta desprezada, no caso das cerejas, que elas não podem ser totalmente desprezadas porque também são frutas. Para apresentar um exemplo legado pela História da Filosofia, a metafísica aristotélica, orientada pelo princípio de não contradição, tida como verdade absoluta da filosofia durante muitos séculos, e a sofística, considerada como falsidade e ilusão durante muitos séculos, precisa ser revista. Para Hegel, uma não é totalmente verdadeira e outra não é totalmente falsa, uma não é absolutamente universal e a outra não é totalmente particular. São apenas filosofias diferentes e nas duas está contido o princípio da universalidade filosófica. Por este viés, não existe, para Hegel, a filosofia verdadeira contraposta às filosofias de segunda categoria, como também não há uma filosofia incondicionalmente válida para todos os tempos e lugares, mas uma verdadeira multiplicidade filosófica e interfilosófica. Talvez, a “verdadeira” filosofia seja o processo de tensionamento permanente entre filosofias diferentes e contrapostas entre si, o que exige a necessidade de sínteses filosóficas constantes. Para Hegel, nas sínteses filosóficas realizadas em diferentes épocas históricas está a verdade da filosofia, e não na proposição de um pensamento filosófico como incondicionalmente válido, e não

uma verdadeira e universal filosofia que exclui filosofias “falsas” e particulares. Hegel continua:

O mesmo desenvolvimento do pensar, que é exposto na história da filosofia, expõe-se na própria filosofia, mas liberto da exterioridade histórica – puramente no elemento do pensar. O pensamento livre e verdadeiro é em si concreto, e assim é ideia, e em sua universalidade total é a ideia ou o absoluto. A ciência [que trata] dele é essencialmente sistema, porque o verdadeiro, enquanto concreto, só é enquanto desdobrando-se em si mesmo, e recolhendo-se e mantendo-se junto na unidade – isto é, como totalidade; e só pela diferenciação e determinação de suas diferenças pode existir a necessidade delas e a liberdade do todo.

Um filosofar sem sistema não pode ser algo científico; além de que tal filosofar exprime para si, antes, uma mentalidade subjetiva; é contingente segundo o seu conteúdo. Um conteúdo só tem sua justificação como momento do todo; mas, fora dele, tem uma hipótese não fundada e uma certeza subjetiva. Muitos escritos filosóficos se limitam a exprimir desse modo somente maneiras e opiniões. Por sistema entende-se erroneamente uma filosofia que tem um princípio limitado, distinto dos outros; ao contrário, é princípio da verdadeira filosofia conter em si todos os outros princípios particulares (HEGEL, 1995, § 14, p. 55).

Hegel chama a atenção acerca do pensar desenvolvido como História da Filosofia é o processo de constituição da própria Filosofia. Em outras palavras, o desenvolvimento do pensamento filosófico caracteriza a lógica filosófica implicada no conceito de História da Filosofia. Porém, o pensar filosófico é liberto da exterioridade histórica na condição de um transcórrer empírico do tempo e dos acontecimentos que caracterizam a contingencialidade espaço temporal do mundo. Nesta perspectiva, a filosofia é muito mais que opiniões subjetivas sobre filosofia, no sentido de que princípios particulares do pensamento excluem outros princípios particulares da filosofia. Assim, por exemplo, é meramente uma opinião subjetiva que a filosofia escolástica medieval dogmatizada

durante séculos pela elite sacerdotal católica exclui o pensamento de Karl Marx. Para Hegel, a verdadeira filosofia contém as diferenças e contradições existentes entre as filosofias particulares e se constitui a partir das sínteses destas filosofias. A filosofia é inseparável do desenvolvimento metódico e sistemático cuja diferenciação inclui num mesmo movimento universal a multiplicidade de filosofias. Neste sentido, a filosofia se constrói a si mesma num movimento sistemático de desdobramento da racionalidade numa multiplicidade de filosofias particulares e diferenciadas, mas reconduzidas à unidade diferenciada da noção sistemática da filosofia. Nesta lógica, qualquer filosofia e qualquer conteúdo somente tem sentido como um momento da totalidade em movimento. Assim, um fato histórico somente tem sentido dentro de um contexto histórico global, e um pensamento filosófico particular somente tem sentido no processo de desdobramento histórico e sistemático da filosofia.

A universalidade total do pensamento filosófico é a ideia ou o absoluto. Hegel inclui nestes parágrafos da *Enciclopédia* o conceito de absoluto, não como um Deus imóvel e transcendente ao universo material e à história, mas como a totalidade do real e do pensamento em movimento de auto-organização. Em termos atuais, o absoluto hegeliano compreende os círculos da Natureza, da História, do Universo e de Deus num movimento de desdobramento global e de inter-relacionalidade interesférica que integra todas as esferas do real. O absoluto é concreto enquanto autodeterminação de si mesmo em ondas concêntricas que intensificam a universalidade, a totalidade e a sistematicidade do processo, ao mesmo tempo em que interioriza reflexivamente este movimento. Nele, o desenvolvimento do pensamento filosófico é inseparável do absoluto, pois a História da Filosofia e a formulação do pensamento filosófico hegeliano também constituem momentos fundantes do absoluto.

A ciência que trata do absoluto é o Sistema Filosófico. Como o absoluto caracteriza um sistema concreto em autodesenvolvimento, a filosofia é necessariamente complexa na condição de um sistema em autoconstrução. O pensamento filosófico é livre, é verdadeiro e é concreto. O pensamento

filosófico, sistematizado na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, é movido pela consubstancialidade entre razão teórica e razão prática, razão pela qual é verdadeiro e livre. A noção hegeliana de filosofia assume o estatuto epistemológico de verdadeiro enquanto conjugação sintética de múltiplas filosofias que deixam de ser isoladamente particulares e integram o Sistema Filosófico muito mais amplo e global. Nesta condição, o verdadeiro pensamento filosófico hegeliano é resultante de uma visão de conjunto que integra sinteticamente várias tradições do pensamento filosófico, especialmente oriundas de Espinosa, de Kant, de Fichte e de Schelling. O pensamento filosófico hegeliano é livre porque o seu sistema filosófico é resultado de um longo movimento de autoconstrução da filosofia que começa com o período grego e desemboca nos sistemas filosóficos da modernidade. O pensamento filosófico é livre porque caracteriza a autodeterminação racional da humanidade e a autodeterminação racional do próprio absoluto. O pensamento filosófico é concreto porque supera a unilateralidade e o isolamento das “filosofias” particulares e as integra num movimento sistemático que estabelece uma única filosofia através da multiplicidade de filosofias particulares. O movimento filosófico é coextensivamente universalização e particularização, pois a universalidade constitui-se em meio à multiplicidade de filosofias, e a multiplicidade se forma a partir da universalidade.

O parágrafo acima é exposto na perspectiva da necessidade e da liberdade. Necessidade e liberdade são duas estruturas categoriais presentes no coração da *Ciência da Lógica*, como uma racionalidade dialética, especulativa e categorial que se estende para todo o sistema hegeliano. Uma das questões fundamentais expostas por Hegel naquela obra é a passagem da dura necessidade na liberdade, na perspectiva do sistema de totalidade em autodiferenciação. No sistema, as determinações e particularidades são sistematicamente interconectadas, não como uma necessidade cega que dissolve as diferenças, mas como uma totalidade em autodeterminação onde as partes expressam livremente o todo e o todo integra as partes. O sistema hegeliano aqui referido caracteriza, em primeiro lugar, uma totalidade objetiva estruturada

a partir do dinamismo das interações multilaterais entre os círculos da racionalidade lógica, da Natureza, do Cosmos e do Espírito como esferas em interação. Para Hegel, a racionalidade não é apenas uma lógica subjetiva constituída a partir do exercício do pensamento, mas a realidade como um todo, em sua multidimensionalidade estrutural, é atravessada por uma lógica, de onde advém a racionalidade do real. O sistema hegeliano, estruturado em *Ciência da Lógica*, *Filosofia da Natureza* e *Filosofia do Espírito*, é resultado da interpretação filosófica da macrossistematicidade do real em movimento de autodeterminação e interação de seus círculos. O sistema hegeliano integra, igualmente, o processo sistemático de formação do pensamento e múltiplas ciências particulares traduzidas na sistematização filosófica e especulativa.

#### **4 Movimento e estrutura da *Enciclopédia***

Hegel expõe de forma sintética os componentes e os movimentos de constituição do sistema. Nesta lógica, os círculos filosóficos se estabelecem na sua especificidade e no movimento intraesférico na medida em que se abrem para as outras esferas. Hegel escreve:

Cada uma das partes da filosofia é um Todo filosófico, um círculo que se fecha sobre si mesmo; mas a ideia filosófica está ali em uma particular determinidade ou elemento. O círculo singular, por ser em si totalidade, rompe também a barreira de seu elemento e funda uma esfera ulterior. Por conseguinte, o todo se apresenta como um círculo de círculos, cada um dos quais é um momento necessário, de modo que o sistema de seus elementos próprios constitui a ideia completa, que igualmente aparece em cada elemento singular (HEGEL, 1995, § 15, p. 55-56).

Neste parágrafo conciso e denso, Hegel expõe a estrutura, o método e o movimento de articulação do Sistema Filosófico como um todo. Inserido na introdução à *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, descreve o sistema de círculos formado pela *Ciência da*

*Lógica*, pela *Filosofia da Natureza* e pela *Filosofia do Espírito* em seu processo interno de articulação, desdobramento, diferenciação e integração dialética global. Nesta articulação, cada uma das partes aparece como um Todo filosófico, na perspectiva do universo racional que pode ser considerado uma totalidade filosófica. Nesta lógica, cada uma das partes constitui uma parte porque se distingue das outras, e cada círculo constitui um Todo filosófico porque é estruturado em síntese e mediação entre os outros círculos. Em outras palavras, cada círculo constitui um Todo filosófico porque, em sua particularidade e especificidade, a totalidade do sistema aparece como *Ciência da Lógica*, como *Filosofia da Natureza* e como *Filosofia do Espírito*. Nesta lógica, cada uma das esferas da Filosofia perpassa as outras e é por elas perpassada, razão pela qual cada uma é determinada como um Todo filosófico e mediatiza o processo dialético de totalização. Isto significa que a Filosofia não caracteriza um discurso unívoco e indiferenciado, mas é constituída por vários círculos, os articula sistematicamente e se configura como sistema.

Conforme o texto do parágrafo, a *Ciência da Lógica* cumpre o seu curso após estruturar-se em Lógica do ser, Lógica da essência e Lógica do conceito, com as suas respectivas formas categoriais e intercategoriais, fecha o seu círculo e se abre para a constituição da *Filosofia da Natureza*, segundo círculo do sistema. A *Filosofia da Natureza* não é a exterioridade da Lógica, como se fosse uma esfera absolutamente diferente desta, mas a *Ciência da Lógica* em sua exterioridade, em sua diferença. Nesta relação fundamental, a *Ciência da Lógica* contém os pressupostos racionais da *Filosofia da Natureza*, enquanto esta integra as estruturas materiais necessárias para o autodesenvolvimento da racionalidade lógica. A *Filosofia da Natureza* também cumpre o seu ciclo de desenvolvimento ao passar pelas estruturas categoriais da Mecânica, da Física e da Orgânica, numa evidente correlação com a arquitetônica da *Ciência da Lógica*. A *Filosofia da Natureza* expõe filosoficamente elementos da Mecânica e da Física, tais como o espaço, o tempo e o movimento; a luz, o ar e o calor; a natureza geológica, a natureza vegetal e o organismo animal. A *Filosofia da Natureza* também cumpre o seu ciclo de desenvolvimento quando se abre para a constituição da

*Filosofia do Espírito*, a terceira parte do Sistema Filosófico. A Ideia filosófica aparece como a universalidade racional que perpassa transversalmente todo o sistema, evidencia a estrutura de interrelacionalidade e transsubjetividade que atravessa todas as esferas configuradas como determinidades particulares da Ideia filosófica.

O movimento intercíclico e interesférico resulta na totalidade maior que Hegel denomina círculo dos círculos. Trata-se do processo sistemático de universalização que esboça o círculo maior e integrador dos outros círculos como constitutivos do sistema. Trata-se de um círculo de significatividade universal e de interdisciplinaridade sistemática dentro da qual os outros círculos e estruturas particulares se movimentam e se mediatizam reciprocamente. Trata-se de uma espécie de inteligibilidade imanente, porque perpassa intrinsecamente todas as esferas; trata-se de uma estrutura de interdisciplinaridade porque interliga sistematicamente as esferas particulares entre si ao constituir relações fundamentais; e trata-se de uma circularidade universal porque as ultrapassa sistematicamente. A Ideia filosófica caracteriza um círculo densificado porque resulta do processo de universalização do movimento sistemático que se amplia sucessivamente. Por outro lado, o círculo dos círculos reaparece em cada elemento particular, ele se particulariza como *Ciência da Lógica*, como *Filosofia da Natureza* e como *Filosofia do Espírito*, quando a Ideia filosófica aparece nas condições de cada esfera particular.

O parágrafo expressa o Sistema Filosófico nas imagens geométricas de horizontalidade, de verticalidade e de circularidade. Na perspectiva da horizontalidade, as esferas não estão justapostas hierarquicamente, como em outros sistemas filosóficos tradicionais, mas horizontalmente integradas. Nesta horizontalidade, há uma sequência lógica que segue os passos decisivos do desenvolvimento metódico no qual a primeira esfera se abre para a segunda e estas se abrem para a terceira, numa lógica em que as partes se diferenciam parcialmente e se integram parcialmente. A sequência horizontal pode ser lida como uma correspondência lógica e sistemática entre as esferas, numa

estruturação categorial homóloga para os três círculos do sistema que os interliga horizontalmente. Em outras palavras, os conteúdos são diferentes, mas a estruturação lógica interna é semelhante. Desta forma, é possível afirmar que há uma correspondência lógica entre a Lógica do ser, a Lógica da essência e a Lógica do conceito com a estruturação da *Filosofia da Natureza* em mecânica, física e orgânica; e a estruturação da *Filosofia do Espírito* em Espírito subjetivo, Espírito objetivo e Espírito absoluto. É também possível afirmar que a Lógica do ser corresponde com a *Ciência da Lógica*, a Lógica da essência corresponde com a *Filosofia da Natureza* e a *Lógica do conceito* corresponde com a *Filosofia do Espírito*. Num outro viés, é possível sustentar que a universalidade do conceito corresponde à *Ciência da Lógica*, a particularidade do conceito corresponde com a *Filosofia da Natureza* e a singularidade do conceito corresponde com a *Filosofia do Espírito*. As mesmas combinações valem a partir da subjetividade do conceito, da objetividade do conceito e da Ideia lógica.

A verticalidade é outra imagem geométrica referencial para representar o movimento e a estrutura do Sistema Filosófico em processo de autoestruturação. Nesta representação, as esferas não possuem o mesmo grau de abrangência, mas são portadoras de diferentes níveis de universalidade e de totalidade concreta. Na passagem da *Ciência da Lógica* para a *Filosofia da Natureza*, o processo de universalização concreto constitui uma nova plataforma real na qual a segunda esfera é mais elevada que a primeira que permanece na condição de imanência e de infraestrutura enquanto base racional. O mesmo argumento vale para a estrutura das relações e movimentos intraesféricos nos quais o ser, a essência e o conceito, o espírito subjetivo, o espírito objetivo e o espírito absoluto representam diferentes níveis de efetividade dentro das referidas esferas. A passagem da *Filosofia da Natureza* para a *Filosofia do Espírito* representa um novo grau de desenvolvimento sistemático e nova esfera de efetividade, com determinação em grau de universalidade concreta qualitativamente mais elevado. Nesta lógica, não se trata de esferas sobrepostas num movimento ascensional, mas na segunda esfera penetra a primeira, e na terceira esfera penetram as anteriores. Assim, sistematicamente, a segunda

é mais ampla que a primeira e a terceira é mais ampla que as anteriores, configurando uma esfera de efetividade do sistema que atualizada por dentro as estruturas e movimentos de universalização e de complexificação. Como o próprio Hegel o diz, é prerrogativa do Espírito a autodeterminação sistemática de sua estrutura e de seu conteúdo, e a autonomia é mais intensa que a pressuposição anterior remetida aos fundamentos racionais na *Ciência da Lógica* e na *Filosofia da Natureza*. Para Hegel, “pois já não se situa, de um lado, uma atividade exterior ao objeto, de outro 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” (HEGEL, 1995, § 381, *Zusatz*, p. 21). Neste sentido, a identificação da verticalidade como um dos movimentos intrínsecos ao Sistema Filosófico hegeliano recolhe no momento atual de autodeterminação e autodesenvolvimento as estruturas e os movimentos anteriores, razão de sua autonomia. Kroner escreve:

A Filosofia do Espírito é para si mesma vir a ser da Filosofia, aquela para si mesma o vir a ser do Espírito. Espírito e Filosofia são concretamente idênticos; a Filosofia é o saber do seu vir-a-ser, o pensável em si mesmo, que para si mesmo é o vir-a-ser do Espírito, o Espírito pensável de si mesmo como a Ideia pensável da unidade de logos, Natureza e Espírito, de Lógica, Natureza e Filosofia da História. O Espírito se transforma em Filosofia porque ele mesmo se pensa na Filosofia. O Espírito torna-se Filosofia porque ele se pensa a si mesmo na Filosofia; e este vir a ser é a atividade do Espírito, enquanto ele não é pensante de si mesmo como filosófico e vir-a-ser do pensamento, no conceito da Filosofia o vir a ser do Espírito. Ou, o vir-a-ser do Espírito é ao mesmo tempo um espiritual e um lógico, as determinações conceituais do Espírito são logo efetividades conceituais; esta ao mesmo tempo é só possível, porque o Espírito em si ou no seu Conceito como Espírito pensante (assim como a Natureza é em si Espírito) porque o pensar é o Espírito do Espírito, o Espiritual por meio de si, o conceituável dialeticamente (KRONER, 1962, p. 517-518).

Um terceiro componente metódico do Sistema Filosófico hegeliano pode ser comparado à imagem geométrica da circularidade. Para uma adequada compreensão, cada esfera da Filosofia caracteriza um círculo filosófico e as inter-relações sistemáticas entre eles constituem um movimento de intercircularidade. A representação mais ampla da circularidade integra o processo ascensional de autoconstrução que começa pela *Ciência da Lógica*, passa pela *Filosofia da Natureza* e se consolida na *Filosofia do Espírito*, quando é completada a circularidade ampla no retorno da esfera do Espírito às outras anteriores, constituindo o que denominamos acima de círculo dos círculos. Nesta representação de circularidade amplamente dinamizada, o Sistema Filosófico não se restringe à sequência horizontal dos círculos constitutivos do sistema na ordem de redação da Enciclopédia, mas na estrutura do desenvolvimento de mediação sistemática, cada uma destas esferas assume todas as posições do sistema, com diferenciadas significações sistemáticas e epistemológicas. Desta forma, o círculo global da estrutura do Sistema Filosófico pode ser representado pelas configurações silogísticas de *Ciência da Lógica/Filosofia da Natureza/ e Filosofia do Espírito*, de *Filosofia da Natureza/Filosofia do Espírito/Ciência da Lógica* e de *Filosofia do Espírito/Ciência da Lógica/Filosofia da Natureza*. Em cada uma destas estruturas silogísticas, o primeiro componente representa o ponto de partida do movimento sistemático, o segundo representa a mediação e o terceiro a síntese enquanto expressão do movimento de totalização. Neste movimento intersilogístico, os círculos da *Ciência da Lógica*, da *Filosofia da Natureza* e da *Filosofia do Espírito* assumem as funções lógicas de universalidade, particularidade e singularidade. Conforme a noção hegeliana na *Lógica do conceito*, a universalidade caracteriza a racionalidade fundamental, a particularidade representa a diferença e a multiplicidade e a singularidade completa o círculo na constituição da universalidade concreta.

Na formulação do parágrafo 15 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, nenhuma das esferas do sistema fica restrita à condição de parte fixa e separada, mas todas elas circulam pelas outras e

através delas. Todas as esferas atravessam as outras, compenetram as outras, diferenciam-se nas outras pelo processo de universalização quando retornam a si mesmas. Neste raciocínio, a *Ciência da Lógica* confirma a sua inteligibilidade ao exteriorizar-se na *Filosofia da Natureza* e na *Filosofia do Espírito*, estruturando logicamente as outras esferas. A *Filosofia da Natureza* também perpassa as outras esferas, pois ela contém a materialidade básica da efetividade do Espírito e ela é a expressão do movimento de exteriorização da *Ciência da Lógica*. Em caso de atualização da *Filosofia da Natureza* hegeliana, ela aparece na atualidade como uma Cosmologia Filosófica estruturada em sistemas galácticos e intergalácticos, em sistemas de aglomerados e superaglomerados galácticos que constituem a complexidade das teias cósmicas. Por este viés, o Cosmos contém em seu interior as realidades representadas pelo Sistema Filosófico hegeliano, tais como a História, a Religião e o Absoluto. A *Filosofia do Espírito* compenetra as outras esferas do Sistema Filosófico como determinações imanentes, pois a Lógica e a Natureza aparecem no caminho de autodeterminação do Espírito.

Para o pensador, o movimento e a estrutura ampla da racionalidade filosófica somente pode ser explicitada pela via de múltiplas formas silogísticas. Aqui apenas vamos tecer algumas considerações acerca dos vários formatos silogísticos pelo viés do termo médio no momento em que cada círculo da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* se encontra nesta posição. No formato silogístico Lógica/Natureza/Espírito, a *Filosofia da Natureza* figura como mediação. A primeira indicação desta mediação é a constatação de que a *Filosofia da Natureza* medeia a Lógica e o Espírito, Natureza e Espírito, esta considerada como uma antinomia no tempo de Hegel. Para aproximar Natureza e Espírito, Hegel se coloca na esteira de Schelling ao superar o dualismo entre estas duas esferas. Na mediação operada pela *Filosofia da Natureza*, as outras esferas são reconduzidas ao universo da natureza e determinadas na perspectiva de sua própria configuração racional. Nesta mediação, se a *Ciência da Lógica* aparece na configuração da *Filosofia da Natureza*, a natureza aparece na sua organização, no seu movimento e na sua estrutura racional própria. Se esta questão é

considerada na perspectiva da Ecologia contemporânea, há uma racionalidade implícita à organização planetária dos ecossistemas e na unidade genética da multiplicidade de gêneros e espécies. Na mesma posição é possível incluir a totalidade do Universo na perspectiva das Cosmologias contemporâneas, como um macrossistema em auto-organização através da combinação entre o espaço, o tempo e o movimento, no oceano universal do espaço, nas relações intergalácticas e nas estruturas planetárias e galácticas. O Espírito também é reconduzido à Ecologia e ao Universo porque o homem é um ser natural.

Na configuração silogística Natureza/Espírito/Lógica, a *Filosofia da Natureza* e a *Ciência da Lógica* são reconduzidas à dialética do Espírito. Nesta mediação, a Natureza também é tal porque ela é pensada pelo homem e o conhecimento dali resultante é traduzido numa epistemologia científica e filosófica. Quando a mediação é deslocada para o espírito objetivo, Hegel considera a complexidade social em múltiplos povos, culturas e Estados que globalmente formam o sistema universal de interculturalidade. Por este viés de mediação, a *Ciência da Lógica* é reconduzida ao espírito objetivo no processo de materialização na complexidade da estrutura social que transversaliza relações intersubjetivas e interculturais. Nesta mediação, o espírito objetivo incorpora a Lógica na estrutura e na dinâmica da intersubjetividade global, pois todos os sujeitos se relacionam com todos, e a totalidade social e histórica se relaciona com cada sujeito em autoconstituição no interior da macrossistematicidade social. Trata-se de uma lógica social porque o sistema de intersubjetividade se espalha em círculos de particularização e universalização da subjetividade pessoal e na singularização da totalidade social. A mediação do Espírito também pode ser formulada na perspectiva do Espírito absoluto, quando a natureza, a sociedade, a história e o universo são reconduzidos à condição de determinações imanentes do Espírito. Neste sentido, a racionalidade filosófica, última configuração da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, mediatiza e perpassa todos os círculos do sistema enquanto autodeterminação racional do mesmo.

Ainda falta a última configuração silogística estruturada em *Filosofia do Espírito/Ciência da Lógica/Filosofia da Natureza*. Neste formato, a Lógica não será mais apenas a primeira parte do Sistema Filosófico e considerada como uma pura lógica, mas se estende para todo o sistema enquanto racionalidade intrínseca. Nesta configuração silogística, é confirmado o caráter ontológico, epistemológico e lógico da *Ciência da Lógica*, portanto num movimento eminentemente interdisciplinar. Nesta mediação, há uma lógica da Lógica, há uma lógica da Natureza, há uma lógica do Espírito e há uma lógica do Sistema Filosófico em sua totalidade. A extensão da *Ciência da Lógica* para as outras esferas do sistema não é realizada de forma homogênea, mas diferenciada, no sentido de que cada esfera do real a incorpora e a desenvolve em condições próprias. Sob o viés da mediação da Lógica, significativas transformações acontecem na filosofia hegeliana, especialmente no mergulho da *Filosofia da Natureza* e da *Filosofia do Espírito* para dentro da *Ciência da Lógica*. Neste raciocínio, esta obra não é compreendida apenas como uma lógica formal, mas como uma lógica do real no sentido da passagem da subjetividade para a objetividade, da Lógica na Filosofia do Real, na forma lógica da autodeterminação do todo. Nesta configuração, a realidade como um todo, diferenciada em círculos de objetividade, todas as partes são racionalmente mediatizadas pela racionalidade intrínseca do real, é integrada à captação epistemológica da objetividade natural e espiritual. É o silogismo da Ideia filosófica universal, do círculo da autodeterminação do todo inseparável do conhecimento filosófico deste todo, na dialética especulativa da subjetividade e da objetividade.

Não é propósito avançar na análise dos silogismos que Hegel formula no final da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* e em outros textos de sua obra completa, pois isto seria objeto de um estudo específico destes parágrafos densos. Numa máxima simplificação da questão, é suficiente uma consideração na perspectiva da epistemologia estritamente filosófica, situando a filosofia hegeliana no círculo de uma total interdisciplinaridade filosófica. Quando o sistema silogístico é exposto pelo viés da universalidade completa da *Ciência da Lógica*, o sistema de

interdisciplinaridade filosófica tem como referência uma Lógica, uma Metafísica, uma História da Filosofia e uma Teologia Especulativa. Quando o sistema silogístico é exposto pelo viés da universalidade completa da *Filosofia da Natureza*, o sistema de interdisciplinaridade filosófico tem como referência uma Filosofia da Natureza, uma Cosmologia Filosófica, uma Ontologia do Real e uma Teoria da Evolução. Quando o sistema silogístico é exposto pelo viés da universalidade completa da *Filosofia do Espírito*, o sistema de interdisciplinaridade filosófico tem como referência a Filosofia da História, a Filosofia da Religião, a História da Filosofia e a Ética.

Com estas considerações, retorna a imagem hegeliana do círculo dos círculos. Esta sistemática resulta do movimento de universalização e de ampliação sucessiva da exposição em cujo dinamismo as esferas se ampliam e se integram. Tal é o caso do desenvolvimento sistemático como Hegel o expõe na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, no caminho lógico-sistemático que começa pela *Ciência da Lógica*, passa pela *Filosofia da Natureza* e *Filosofia do Espírito*, e culmina na noção hegeliana de Espírito absoluto e de Filosofia. A plataforma universal do círculo dos círculos completa o seu ciclo ao retornar a cada um dos círculos do sistema, na perspectiva particular de cada. Mas o círculo dos círculos é a expressão da interação global do próprio sistema e da interpenetração de todos os seus componentes, num movimento que expomos sinteticamente na variação de posições das esferas dentro da circularidade silogística e intersilogística. Denominado de Ideia filosófica, interliga sistematicamente todas as esferas num formato de interdisciplinaridade interesférica, na constituição de um sistema de macrorrelações, ao mesmo tempo em que as ultrapassa e as integra. Assim, para uma compreensão aprofundada do parágrafo 15 da Enciclopédia, é necessário estabelecer uma correlação com os silogismos formulados por Hegel nos parágrafos 575-577, especialmente na forma do silogismo da necessidade, pois a noção hegeliana de círculo dos círculos implica na circularidade global do sistema através da estrutura das múltiplas mediações. Cada mediação aqui indicada implica numa estruturação e num movimento peculiar do sistema, numa

significação epistemológica diferenciada, e o movimento de integração dos diferentes silogismos proporciona uma noção mais precisa da imagem do círculo dos círculos.

## 5 Considerações finais

A exposição aqui feita conduz a uma nova concepção de Filosofia. A síntese hegeliana entre Sistema Filosófico e História da Filosofia pressupõe uma filosofia em movimento permanente. Nesta concepção, filosofias individuais como de Platão, de Aristóteles, de Agostinho, de Descartes e de Locke não se restringem à condição de pensamentos isolados e fechados neles mesmos, mas estão incluídos num movimento de exposição filosófico muito mais amplo e complexo. Cada um destes filósofos e seus respectivos pensamentos constitui um momento no desenvolvimento global da filosofia que se expõe a partir de uma interdependência entre os filósofos na condição de determinações imanentes no movimento geral de autoconstrução da filosofia. Isto significa dizer que por baixo dos muitos filósofos e expressões corre um rio filosófico a partir do qual surgem as muitas filosofias ao longo do tempo. A teia de relações entre os muitos filósofos em recíproca atualização produz uma densa racionalidade filosófica que ultrapassa a soma quantitativa de um conjunto de filósofos individualmente considerados, cuja inteligibilidade é sustentada por uma Lógica e por uma Ontologia da História que qualifica os sistemas filosóficos particulares em determinações de um movimento filosófico global.

A História Filosófica desemboca na filosofia hegeliana, especialmente na *Ciência da Lógica* e na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. A filosofia pré-socrática grega, especialmente em filósofos como Heráclito e Parmênides, a Metafísica grega e a Teologia medieval, o conjunto da subjetividade moderna desembocam no Sistema Filosófico hegeliano. Por outro lado, já mais perto de Hegel e de nós, o caminho filosófico de Espinosa, Kant, Fichte e Schelling também converge no sistema hegeliano como uma síntese entre substância e sujeito, entre idealismo subjetivo e objetivo na noção especulativa que atravessa toda a

filosofia hegeliana. Entre o conhecido dualismo kantiano entre númeno e fenômeno, em categorias lógico-transcendentais simplesmente aplicadas aos fenômenos, e a indiferença schellinguiana entre Natureza e Espírito vem a síntese do modelo sistemático hegeliano configurado na unidade e universalidade da Ideia filosófica e a multiplicidade dos círculos que formam o Sistema Filosófico.

Os textos da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* acima interpretados também apontam para outra direção. O sistema hegeliano também converge na História da Filosofia, pois o último capítulo da obra trata exatamente da Filosofia, da História da Filosofia. Isto vem reforçar a tese de que o sistema hegeliano se identifica com a História da Filosofia, e que a obra mais estritamente sistemática é muito próxima da obra resultante da década do magistério de Hegel na Universidade de Berlim que tem como enfoque básico a dimensão histórica. Ao longo da construção da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* vão sendo superadas antinomias como tempo e eternidade, Lógica e Filosofia do Real, absoluto e relativo, finitude e infinitude, universal e particular, razão pela qual o movimento dialético nunca terá um resultado final. Como apontamos acima, para Hegel, cada filósofo é integrado num movimento mais amplo e sistemático de desenvolvimento da totalidade da filosofia, razão pela qual a História da Filosofia coloca o sistema da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* num desenvolvimento integrado e aberto. A noção hegeliana de Espírito absoluto não significa a conquista de uma eternidade imóvel e estática, mas a autoconstrução permanente da filosofia.

## Referências

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

HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999.

HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. 3 v.

HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Der Begriff der Religion. Hamburg: Felix Meiner, 1993.

LIMA VAZ. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992.

KRONER, Richard. *Von Kant bis Hegel II*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1961.

STEDEROTH, Dirk. *Hegels Philosophie des Subjektiven Geistes*. Ein Komparatorischer Kommentar. Berlin: Akademie Verlag, 2001.

# O SER, TOTALIDADE E INDETERMINIDADE, A ENÉRGHEIA

---

*Adilson Felício Feiler<sup>1</sup>*

## **Introdução**

Pensar um ser imediato é pensar a indeterminidade, ou seja, pensar uma ausência de pressupostos. É, por isso, o mesmo que pensar o início da ciência, que deve ser sem nenhum pressuposto. Somente pensando o ser sem nenhum pressuposto estaremos aptos a dar início ao itinerário da ciência, que, com seus critérios de mutabilidade, falibilidade e falseabilidade, está apta a responder aos desafios que lhe são impostos. Dentre estes desafios se destaca o fato de tematizar um mundo em constante mutabilidade. Ter o mundo, nestas condições, como objeto não objetificável requer uma capacidade de romper com os grilhões sedimentados sobre conceitos pétreos.

Assim como no campo científico, também no campo moral a imutabilidade dos conceitos atua como narcótico a imobilizar a gama de flexibilidade que requer a ação humana. Pensar um ser que tenha como princípio interno a mutabilidade e a flexibilidade, foi uma grande contribuição que Hegel tem dado ao pensamento, tanto no campo científico como no ético. Herdeiro de um pensamento assentado sobre a necessidade de pensar as mudanças oriundas no campo da ciência, em termos de reflexividade filosófica, a supremacia da égide do dever ser kantiano foi posta por Hegel em termos de mediação e reflexividade.

Para que tal modo de pensar pudesse lograr êxito tiveram que ser colocados sob suspeita todos os seus pressupostos. Pois, assentar a ciência e a ética sobre pressupostos, impossibilita sua capacidade de mediar e refletir. Assim, o quanto mais indeterminado e imediato for o ponto de partida de toda reflexão, seja ela científica ou ética, tanto mais ricos serão os resultados que se podem lograr com elas. O ser, pensado em sua indeterminação

---

<sup>1</sup> Unisinos, feilersj@yahoo.com.br

e imediatidade, presta-se muito bem a isso. Uma realidade que se impõe, portanto, por sua riqueza e, ao mesmo tempo, sua pobreza. Ou seja, é rica por açambarcar a totalidade do real e existente; e é pobre, por se impor não como algo determinado e sim indeterminado e simples. Dada a importância de que sejam desconstruídos todos os pressupostos estabelecidos pela razão, sobretudo em sua versão cartesiana e positiva, apresentamos também elementos de reflexão que nos aproximam da crítica de Nietzsche à cultura ocidental. Pois, tal como Hegel que pretende iniciar a sua lógica, como forma de pensar a ciência a partir da quebra de pressupostos, também Nietzsche pretende pensar a cultura para além de pressupostos estabelecidos pela moral. Assim, resulta que um ser a nada determinado, desconstruído, despojado daqueles pressupostos da razão ocidental, se presta como base e fonte para refletir o real.

Por sua totalidade e indeterminidade o ser se caracteriza como o todo e o nada, e, por isso, como a *causa essendi*, o princípio de ser, o movimento, como algo próximo à enérgheia de Aristóteles. É pela *ενεργεια* (*enérgheia*) que Aristóteles alcança aquele esclarecimento pendente quanto à natureza da contradição. A força, segundo ele, possui duas disposições: a da *δυναμις*, (potência); e a da *ενεργεια*, (ato). A *ενεργεια* é a realidade que se expressa como atividade, como força que está dentro da potência que nunca se atualiza e que, com seu elemento teleológico, faz com que essa se efetive: o caminho pelo qual um agente se utiliza para construir a sua subjetividade. O ser, enquanto realidade originária, é, portanto, aquela realidade intermediária entre a potência e o ato; algo que contém em si o princípio da mudança. Como princípio da mudança, ele é capaz de perfazer o caminho da ciência, sempre em constante mudança.

Apresentamos nossa reflexão em torno da realidade genealógica do ser, a primeira seção da lógica da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, em seus números 84 e 85, mediante um itinerário que inicia apresentando sua dimensão de totalidade, ou seja, de ser o todo da realidade que se toma em sua riqueza e infinitude. Seguiremos apresentando paralelamente a essa totalidade e riqueza, a sua dimensão de indeterminidade e pobreza, isto é, sua condição

de não ser determinado a nada; de ser aberto à infinidade de mudanças e metamorfoses. Princípios, assim, a apresentar elementos que nos colocam na direção de uma aproximação com Nietzsche, no que diz respeito a uma crítica aos pressupostos da razão. Finalmente, tendo presente as dimensões anteriores, a saber, a totalidade e a indeterminidade, a riqueza e a pobreza, matizamos a realidade do ser mediante uma caracterização capaz de responder ao princípio, seja da ciência seja da ética, que é a mudança, isto é, o movimento, como realidade intermediária entre a potência e o ato, a enérgheia.

### **1. A totalidade, a riqueza do ser**

Pensar a riqueza de uma realidade é tomá-la como realidade capaz de, por seu intermédio, pensar o todo. Imergir na totalidade equivale a mergulhar em uma realidade na qual não há espaço para divisões e segmentações. No todo a parte perde a sua força e razão se ser. E é justamente deste todo pensado em sua riqueza e infinitude que tem lugar o ser como início da lógica. É, por isso, um início sem divisões e partes isoladas. Contudo, essa mesma parte já é pensada como totalidade.

O todo cabe no ser, ou seja, contém seu sentido no ser. Por isso, o conceito de ser só ganha em consistência e razão na medida em que nada se compreenda fora do ser. Isso não impede, evidentemente, de que o conceito de ser não se vá tornando mais rico em termos de determinações, ou seja, se esclarece, clarifica, se diz de si mesmo, desdobrando-se nesta riqueza que concentra em si mesmo enquanto totalidade. É, assim, um ser que é, e, ao mesmo tempo, está sendo *Seiende*. O ser, enquanto está sendo, se caracteriza como determinação dialética, ou seja, uma passagem, um ser de outra forma. A cada forma pela qual se passa, mais determinado ele se torna. Porém, para podermos falar sobre determinação de ser, só é possível na medida em que se tematize em sua imediatidade. Quanto mais imediato for, mais despido de atributos, que escondem sua realidade genealógica, ele será capaz de explicitar-se em sua riqueza de ser.

Todo o início é início desde a totalidade do ser pensado em si mesmo. Esta totalidade imediata, mediante a qual não se pode prescindir, sob o risco de operar toda sorte de determinações indevidas e apressadas, é o princípio, a chave, a fonte para o desdobramento de toda a sorte de riquezas manifestas pelo desdobramento dialético. Um desdobramento que se apresenta, por um lado, como um “pôr-se para fora”, ou seja, uma determinação progressiva e gradual, em que se vai expressando a riqueza outrora oculta no interior do ser e, por outro, um “pôr-se para dentro de si”, ou seja, uma reflexividade e um reconhecimento da riqueza do que é o ser. Neste vaivém dialético, o ser vai mostrando sua riqueza, sempre como passagem, ou seja, como desdobramento e explicitação do ser como totalidade.

Se o todo já não estivesse impresso no ser desde o início, este jamais seria capaz de explicitar a realidade. Assim, dado que a realidade é o todo, e dado que este se faz presente desde o princípio, temos a possibilidade de refletir sobre a mesma como conjunto universal. Uma sadia explicitação do ser se dá desde a sua totalidade, que é riqueza, plenitude e passagem.

Toda a referência ao ser traz, também, a sua diferença, ou seja, falar de totalidade é incluir tudo o que nele faz parte: a igualdade e a diferença. Assim, quando falamos em totalidade, falamos da imensa gama de diferenças que podem estar contidas no ser. E é, justamente, pela imensa diversidade presente junto ao conceito de ser, que estamos aptos a falar de totalidade. Esta imensa diversidade de determinações, tanto as determinações do ser como as determinações lógicas em geral, compõe a totalidade que denominamos de absoluto, aquelas que usamos para empregar como “definições metafísicas de Deus.” Embora falar de determinações metafísicas do absoluto implique uma natureza de pensamento enquanto tal, também se pode incluir todos os pensamentos de uma forma geral, pertencentes à lógica em geral. Assim, não somente as determinações do infinito, mas também as determinações do finito fazem parte da imensa variedade de determinações que, juntas, compõem a totalidade do ser.

Além das determinações do infinito, Deus, há também aquelas relativas ao finito. São as que se compreendem como um

substrato de representação não definido, e sim em suspensão, indefinidas. Portanto, os limites presentes na concepção de infinito, que é uma forma de pensamento entendida como opinião, o gérmen, a origem de toda a ciência, que tem seu início como forma de opinião. Assim, tanto o predicado como o sujeito, em uma fórmula proposicional, são limitados, supérfluos, de modo que toda esta diversidade de determinidades fazem parte daquilo que chamamos de totalidade do ser, o que qualifica a sua riqueza. Por paradoxal que pareça, esta mesma riqueza, que é o todo, inclui também o indeterminado, ou seja, a sua pobreza. Pergunta-se, em que medida a indeterminação do ser pode contribuir para que se manifeste a sua lógica?

## **2. A indeterminidade, a pobreza do ser**

Assim como tínhamos apresentado, na seção anterior, que a totalidade consiste na riqueza do ser, ou seja, que nada escapa à realidade do ser, tudo está nele incluído como plenitude, e que é necessário que este mesmo ser se possa desdobrar dialeticamente; também, da mesma forma, se faz necessária a sua indeterminidade, que é a sua pobreza, ou seja, quanto menos determinado for o ser, tanto mais facilmente este poderá desdobrar-se dialeticamente. A abertura de uma realidade depende, pois, de sua capacidade de indeterminar-se frente à realidade das leis, dos dogmas e mandamentos.

Por mais paradoxal que pareça, a pobreza, entendida enquanto indeterminidade do ser, é responsável, em grande parte, por sua riqueza. É que, na medida em que o ser tem a capacidade de não se cristalizar, ele poderá perfazer a imensa jornada em direção ao seu desdobramento dialético. Esta sua pobreza é causa de sua riqueza, enquanto vazio com capacidade de ser preenchido durante o seu desdobrar dialético. Como a indeterminidade, o ser é um imediato, um indeterminado. Um modo de ser que está para além de todo o objetivo determinado, e de toda a espécie de pressupostos, servindo como fundamento de possibilidades da ciência. Esse ser imediato, portanto, para atingir esse modo diferente de ser, passa por uma negação daquilo que não lhe

corresponde como autêntico e original. Essa negação consiste em, por um lado, esvaziar-se, desdogmatizar-se e desidiologizar-se e, por outro, pôr-se em potência de preencher e dar sentido.

Eis, portanto, o sentido para que o ser mantenha a sua dimensão de indeterminidade, o ser o começo da ciência, o absoluto não pressuposto, sem fundamento e sem mediação: o fundamento da ciência. O começo é lógico, o puro pensar. Este começo, como pura imediação, só é possível apartir da crítica daqueles pressupostos da razão kantiana, porque se lidamos com pressupostos, caímos inevitavelmente num dualismo: entre o pressuposto e o que se deriva mediante este. Nesta altura de nossa reflexão, em que nos debatemos com a problemática dos pressupostos frente à questão da imediatidade do ser, consideramos importante trazer alguns aspectos da leitura que Hegel faz já em seus escritos de juventude, bem como ver que Nietzsche, em seus escritos de maturidade, comparte em grande parte como essa leitura. O pressuposto fere o rigor da ciência, de uma: “[...] Gaia Ciência do experimento destemido e a boa vontade de aceitar novas evidências e abandonar posições prévias.”<sup>2</sup> Ao invés de fundar uma nova fé, é nessa Gaia Ciência que Nietzsche estabelece os fundamentos de seu pensamento alegre, desvinculado daquele caráter sombrio do pensamento de Schopenhauer, desvencilhado dos antigos valores, aberto à *Vielfältigkeit* (diversidade). Hegel, por sua vez, traz esboçados, de maneira não sistemática, os pilares desta luta contra o dualismo, no *Espírito do Cristianismo e seu Destino*, que se expressa, principalmente, em duas dimensões: uma leitura arbitrária e irrefletida da *lei judaica*, considerada pelo filósofo como algo estranho, ou seja, como incapaz de retornar sobre si como espírito auto refletido; e o *dualismo kantiano* entre sujeito e objeto, de modo que o sujeito, pelas suas faculdades do entendimento, realiza o movimento do conhecimento, um conhecer, portanto, limitado por essas mesmas faculdades do entendimento, e, por isso, dual. Estes rasgos de dualismo são constatados por Hegel na cultura judaico-cristã, com o intento de ultrapassar o determinado para atingir o

---

<sup>2</sup> Cf. KAUFMANN, 1968, p. 86

indeterminado, mediante o projeto de reconciliação. Nietzsche, por sua parte, supera o dualismo em seu manifesto anticristão, rompendo as tábuas antigas e fossilizadas de valores que respondem, segundo a visão do autor, pela decadência na qual tem mergulhado a cultura. Por essa razão, tanto Hegel como Nietzsche, enfatizam a importância do Judaísmo para a origem do Cristianismo, no sentido de negar, no Judaísmo, o seu estranhamento moral da lei em nome de uma ética que é uma prática, um projeto de transvaloração dos valores. Portanto, pela reconciliação ou pela transvaloração, ambos os autores procuram ultrapassar o dualismo da cultura ocidental para, como *Leistungsfähigkeit* (potencialidade), abrir-se à *Vielfältigkeit* (diversidade). Por ser dual, esta cultura incorre na dificuldade de enfrentar o destino, sob o perigo de resignar-se a este último. Diante de tal situação, Hegel enfatiza o aparecimento de Jesus como aquele que enfrenta o destino<sup>3</sup>, com espírito não resignado, mantendo-se fiel ao seu projeto. Jesus é aquele que, pelo amor, reconcilia o que uma determinada concepção de lei separou. É nesta esteira da reconciliação que queremos mostrar como Hegel, já neste período, abraça a tarefa dialética da superação do dualismo no Ser, que é a unidade sujeito e objeto, passando pelo desdobramento e oposição na *Vielfältigkeit* (diversidade).

A reconciliação hegeliana, no amor, se apresenta, em Nietzsche, como acolhida jubilosa ao destino, partindo de uma afirmação que é potencialidade, o grande intento de Nietzsche, mas que só terá efeito se contar com um momento posterior: a passagem pela negação, que destrói as antigas tábuas. Por isso, a negação se abre ao diferente e múltiplo para, num terceiro momento, afirmar novas tábuas, novos valores transvalorados, já refletidos, que irão restituir à cultura o seu diferencial e valor: a vida, que torna gaia a ciência.

---

<sup>3</sup> Hegel tem, na figura do Jesus histórico, aquele que traz Deus para a história, ou seja, introduz a contingência (entendida como aquilo que é possível) em Deus que, até então, era tida como entidade estranha. Por assumir a contingência histórica, Jesus é aquele que parte da realidade mais imediata, do próprio contexto então vivido: “Jesus apareceu não muito antes da última crise que trouxe à tona a fermentação dos múltiplos elementos do destino judaico.” (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 317).

Tanto Hegel como Nietzsche, em seu esforço de partir de uma imediatidade, a fim de romper com a cristalização dogmática, se lançam contra a ordem estabelecida. Nietzsche vê a necessidade de culminar em: “[...] um *ser* de outro modo” (NIETZSCHE, AC, KSA, §, 39, 1999, p. 211), aberto à *Vielfältigkeit* (diversidade), a fim de constituir uma cultura fundada em novos valores. Esta é uma “[...] perfeita “manifestação do ser” e uma “profundidade de felicidade”, não como oposição dolorosa e sombria, mas como pintura necessária de uma luz que atua além do rio. Insiste-se, assim, na recordação da visão de Damasco de Paulo”<sup>4</sup>: de que é possível e necessário atingir um outro modo de ser, do qual se depreende um ser imediato, indeterminado. Um modo de ser que está para além de todo objetivo determinado e de toda a espécie de pressupostos, servindo como fundamento da ciência, um fundamento de possibilidades, portanto como *Leistungsfähigkeit* (potencialidade). Este modo de ser também se expressa como eterno retorno, como o movimento do ser sem objetivo, senão a maximização da vida, dentro do mundo das forças. Esse ser imediato, para atingir esse modo diferente de ser, passa por uma negação daquilo que não lhe corresponde como autêntico e original. Tal modo de ser, que se atinge ao se negar o que nele é inautêntico, se traduz, em Nietzsche, como um fazer, ou seja, uma ação, uma prática, um ethos original que se abre para a *Vielfältigkeit* (diversidade), por onde a ciência procura se pautar a fim de se tornar gaia, isto é, uma boa nova frente à má nova. Aquele ser puro, imediato e potencial se exterioriza em sua negação, como um outro dele mesmo, abrindo-se à *Vielfältigkeit* (diversidade). É o momento da distância, da crítica, do pôr-se em marcha frente ao estranho, ao decadente, ao baixo e indefeso. É o momento do esvaziar-se dos pressupostos que todo um conjunto de leis e mandamentos pode condicionar. Pergunta-se: diante disso, como se empreende essa luta? Como se mostra esse ser imediato que se exterioriza? Como se resolve o encontro entre o ser que se mostra como totalidade e riqueza e como indeterminidade e pobreza?

---

<sup>4</sup> Cf. BISER, 2003, p. 276

### 3. O movimento, o ser como *enérgeia*

Pela trajetória realizada em torno da questão relativa tanto à totalidade do ser como à questão de sua indeterminidade, podemos verificar que o ser, tanto em sua riqueza como em sua pobreza, é ao mesmo tempo o todo e o nada. Como todo e nada, o ser é a realidade mais abrangente e, ao mesmo tempo, mais indeterminada, podendo corresponder melhor à condição de ser o princípio da ciência que tem como critério, em seu estatuto, o de ser mutável e falseável. Ela está entre o ser e o nada, e, por essa razão, o movimento caracteriza melhor o seu chamado pressuposto.

Esse pressuposto necessita ser a nada pressuposto, ou seja, um estágio intermediário entre a potência e o ato que se aproximaria da *enérgeia* de Aristóteles. Aristóteles, por sua vez, pela *ενεργεια* (*enérgeia*), alcança aquele esclarecimento pendente quanto à natureza da contradição. A força, segundo ele, - o que já vimos -, possui duas disposições: a da *δυναμις*, (potência); e a da *ενεργεια*, (ato). Esta dimensão de atividade do ser reflete o ser que, ao mesmo tempo, é e está sendo, *Seiende*. A *ενεργεια* é a realidade que se expressa como atividade, como força que está dentro da potência que nunca se atualiza e que, com seu elemento teleológico, faz com que essa se efetive: o caminho do qual um agente se utiliza para construir a sua subjetividade. Para tanto, ele deve colocar seu pensamento em ação vinculando-o às paixões, de modo que “[...] a realidade não é mais oposição, ou seja, uma ação de expressá-la” (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 318), mas, como pensa Aristóteles, “[...] uma unidade, e o potencial e o atual são algo como um: [...] não há outra causa a não ser alguma coisa que causou o movimento de potência em atualidade”<sup>5</sup>. Mais adiante, Aristóteles diz que “potência e atualidade se estendem para além de casos que envolvem uma referência ao movimento”<sup>6</sup>; culminam, por isso, na *enérgeia*. Esta é comparada com a *δυναμις* (potência)<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* VIII.vi. 1045b, p. 820

<sup>6</sup> *Ibidem*, IX, 1046a, p. 820

<sup>7</sup> *Ibidem*, V, ix. 1019a, p. 765

e com a ἔξις (condição ativa, estado)<sup>8</sup>, e às vezes com a κίνησις (movimento ou certa mudança)<sup>9</sup>. Indica que algo está atuando, que “[...] está aqui [mas], ao mesmo tempo, na ação em si, um infinito com a atividade infinita” (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 413). Hegel apresenta a *enérgeia* como *Wirklichkeit*, atividade, aplicada a tudo o que muda, não a uma realidade finalizada, mas em processo incessante de construção da subjetividade que põe em ação os pensamentos, vinculando-os com as paixões e impulsos. Trata-se de uma realidade atuante que tem como finalidade nem desejos nem recusas senão, apenas, a conclusão do ciclo *entelécheia*, pela conexão entre o princípio e o fim visando um novo retorno, cujos movimentos sucessivos constituem “[...] a energia vitoriosa do artista” (NIETZSCHE, FP Outono 1997-9, 9, 43 (33), p. 21). A *enérgeia*, como realidade que atua em forma de atividade, segundo a etapa categorial da *Leistungsfähigkeit* (potencialidade), que engaja as paixões e os impulsos, aproxima Hegel e Nietzsche porque ambos estão interessados na forma como a tensão mantém juntos o que parece serem dois termos opostos. No entanto, eles se diferenciam um do outro no acento dado nesse processo: em Hegel, *enérgeia* é reconciliação no amor, mediante o cumprimento do destino exibido pela harmonia do todo do universo que inclui pensamento, paixões e impulsos, portanto um acento racional metafísico; em Nietzsche, pela sublimação de dois pólos contrastantes (Apolo e Dionísio), que só pode ser realizada mediante a arte: um acento estético. Logo, tanto a estrutura universal do agir humano racional, como a estética, se constituem em estruturas universais abertas a uma lógica não puramente racional, que acompanha esse desenvolvimento, por ser influenciada pelas paixões, isto é, pela plenitude vital.

A *enérgeia*, como estrutura universal dos agentes humanos, culmina numa lógica que inclui a razão e as paixões, o gosto pelo devir e suas consequências, sua abertura à plenitude da vida, a liberdade em acolher o inevitável em todo o fato pela fórmula: *amor*

---

<sup>8</sup> Ibidem, Ética a Nicômaco I.vii. 1098b, p. 944

<sup>9</sup> Ibidem, Metafísica IX.iii.1047a, p. 812

*fati*<sup>10</sup>. A lógica que acompanha a *enérgeia*, em Nietzsche, se aproxima da relação de amor e ódio, ou seja, a lógica das paixões; por isso, em Hegel e Nietzsche, quando uma forma de viver se torna insuportável, ela sucumbe e dá espaço para uma nova forma: um processo de plenitude de vida que, a cada forma que assume (*enérgeia*), atinge novos pontos culminantes e novos ciclos se completam (*entelécheia*). Pode-se perguntar, diante disso, a dialética hegeliana pode ser pensada como antecipação da filosofia trágica nietzschiana? Não estaria implícita, à dialética, o movimento contínuo de forças, não sendo concebida como um ponto final, mas como oscilações que caracterizam a vida e suas vicissitudes?

Como tratamos em nossa reflexão do jovem Hegel, que não possui ainda uma dialética sistematizada, mas apenas um esboço vitalista da mesma, não é, por isso, nossa intenção uma aproximação do sistema dialético de Hegel e Nietzsche, mas apenas aqueles conceitos e elementos de caráter metodológico fundamentais, que são base para a sua crítica à moral cristã.

Pensar a ciência implica em proporcionar um caminho que afaste todos aqueles pressupostos que impedem a trajetória da flexibilidade e do movimento próprio do conhecimento. É que a base, em que se assenta a reflexão, é o todo, no qual não pode haver divisões; um todo que se mostra em sua realidade genuína, indeterminada e sem pressupostos, e que tem a força como atividade, sempre em processo como seu destino.

## **Considerações finais**

Ao realizarmos estas análises sobre a realidade do ser na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* de Hegel, ficou bastante evidente, desde logo, que tratar sobre a questão do ser em Hegel implica considerar a sua obra em seu conjunto, razão pela qual também trouxemos elementos de seus escritos de juventude. Além disso, ousamos apresentar alguns pontos de aproximação com Nietzsche em torno a algumas problemáticas que circundam o ser, a saber, a quebra da sua dogmaticidade e inflexibilidade. Para obter seu

---

<sup>10</sup> Cf. RICHARDSON, 1996, p. 210

estatuto científico o ser não pode enrijecer-se em dogmatismos e legalismos, pelo contrário, deve estar aberto a sua dimensão de universalidade e indeterminidade, requisitos necessários para que o ser salvasse a sua dimensão de atividade, de capacidade, quer dizer, de potencialidade.

Como totalidade, o ser se expressa em sua realidade de nada excluir, ou seja, no ser, o todo se encontra em sua mais perfeita magnitude. E nesse todo o ser se mostra como riqueza tal que nele não habita divisão alguma. O todo, que é o ser, se apresenta como um conjunto unitário de diversidades que se implicam mutuamente num sistema em redes, que se expressa em se pôr para fora e em se recolher para dentro, refletindo-se. Neste movimento de pôr-se para fora e recolher-se para dentro, o ser vai se constituindo como ser, pois assim como o ser já é uma realidade completa, também, vai-se fazendo enquanto tal. Por essa razão, além de ser uma riqueza total, o ser é também uma indeterminidade, e, por isso, uma pobreza. E graças a essa dimensão de pobreza e indeterminidade, o ser é capaz de sempre ir-se fazendo, de não estar determinado a nada, livre de sistemas dogmáticos e totalitários. A pobreza do ser revela a sua inocência, e, por isso, a sua liberdade, quebrando e desconstruindo os muros dogmáticos que a civilização ocidental ousou edificar, tal como Nietzsche, anos depois de Hegel, refletiu. O quanto mais indeterminado for o ser, tanto mais capaz será de transpor os diversos limites que dogmas e ideologias têm imposto sobre a cultura e a sociedade. Abre-se, assim, o caminho para a dimensão da ação que nunca se atualiza no ser. Ou seja, a dimensão de movimento, o ser como *Seiende*, como realidade intermediária entre a potência e o ato, como enérgia. O ser é, como totalidade que nada exclui, indeterminidade que a nada se determina, movimento, disposição potencial para ser, *Seiende*.

Como força a nada determinado e a tudo aberto, o ser é liberdade. E só como liberdade é capaz de ser base e fonte para a ciência, respondendo aos seus requisitos de mutabilidade e falseabilidade. O ser se revela, assim, como uma totalidade indeterminada em rede. Ou seja, um todo que, embora completo em si, está aberto a determinar-se, já que, como realidade

indeterminada em seu começo, não está atrelado a nenhum sistema dogmático e ideológico.

O ser é aquela realidade mais total, mais rica e mais imediata, mais pobre, que está aberta a se determinar, como algo que está se fazendo, *Seiende*. É, por isso, potencialidade (*Leistungsfähigkeit*) para ir-se determinando na diversidade (*Vielfältigkeit*). É o ser um fazer-se como totalidade indeterminada. Logo, por esta base de ser, total e indeterminado, Hegel foi capaz de estruturar toda a arquitetura de seu sistema e de seu funcionamento, respondendo aos desafios da moderna ciência. Vai esta pergunta, para concluir: tendo presente todos os avanços, em termos de reflexão em torno à realidade do ser, em sua totalidade, indeterminidade e enérgheia, em que medida tais desdobramentos reflexivos podem continuar respondendo aos desafios que a ciência, em seu porvir, vai colocando?

## Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *The basic works of Aristotle*. Edited and with introduction by Richard McKeon. New York: Random House, 1941.

BISER, Eugen. *Paulus: zeugnis, begegnung, wirkung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003.

HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. IN: HEGEL, G. W. F. *Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch, 1994.

HEGEL, G. W. F. *Der Geist des Christentums und sein Schicksal (1798/1800): Der Geist des Judentums, Der Geist des Christentums*. In: HEGEL, G. W. F. *Frühe Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch, 1994. Werk 1, p. 317-418. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 601).

\_\_\_\_\_. *O espírito do cristianismo e seu destino*. Revista Opinião Filosófica, Porto Alegre, n. 2, v. 1, p. 190-191, jul./dez. 2010. Disponível em: <<http://www.abavaresco.com.br/revista/index.php/opiniaofilosofica/article/view/24/24>>. Acesso em: 15 jul. 2011.

KAUFMANN, Walter. *Nietzsche, philosopher, psychologist, antichrist*. Princeton: Princeton University Press, 1968.

NIETZSCHE, F. W. *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral: uma Polêmica*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *O anticristo, maldição do cristianismo e Ditirambos de Dionísio*. Companhia das Letras: São Paulo, 2007.

\_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. Companhia das Letras: São Paulo, 2001.

RICHARDSON, John. *Nietzsche's system*. New York: Oxford University Press, 1996.

# COMENTÁRIO DO PARÁGRAFO 48 DA ENCICLOPÉDIA DAS CIÊNCIAS FILOSÓFICAS EM COMPÊNDIO DE G.W.F. HEGEL

---

*André Cressoni*<sup>1</sup>

## INTRODUÇÃO

Nossa intenção é comentar o parágrafo 48 da obra *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio* de G.W.F. Hegel. Para tanto, esclareceremos primeiramente o lugar do §48, o que permitirá situarmos a estratégia hegeliana, assim como ajudará a delimitar o campo de nosso comentário. Em seguida, exporemos a formulação kantiana abordada por Hegel, para então analisarmos a crítica hegeliana das antinomias de Kant. Ao final, buscaremos tratar do papel das antinomias no plano da lógica amejada por Hegel. Ater-nos-emos tão somente ao texto hegeliano e kantiano. Quanto ao texto de Kant, nos restringiremos à *Crítica da razão pura*, onde Kant expõe sua formulação das antinomias. Quanto ao texto de Hegel, faremos recurso a outras obras além da *Enciclopédia*, principalmente a Lógica grande (isto é, a *Ciência da Lógica* em sua versão ampliada e separada da *Enciclopédia*) e as *Lições de história da filosofia*. Assim também, buscaremos ao máximo nos ater ao parágrafo comentado, fazendo referência mais extensamente a outros momentos da lógica hegeliana somente com a finalidade de explorar o lugar da contradição no plano da *Lógica*.

## SITUANDO O §48

O parágrafo 48 da *Enciclopédia* de Hegel situa-se no primeiro tomo da obra, cujo subtítulo é *A Ciência da Lógica*. Ao iniciar a Parte 1 da obra, em seu Conceito Preliminar, Hegel aborda três pontos gerais que ele chama de “posição do pensamento a respeito da objetividade” (*Stellung des Gedankens zur Objektivität*). A primeira posição trata da metafísica, a segunda lida com o empirismo e a filosofia kantiana, e a terceira que ele chama

---

<sup>1</sup> Departamento de Filosofia – UFG - [cressoni@gmail.com](mailto:cressoni@gmail.com)

de saber imediato. O parágrafo 48 encontra-se, mais precisamente, na análise crítica de Hegel da filosofia kantiana.

A intenção de Hegel no Conceito Preliminar é delinear os traços gerais que caracterizam a lógica como ele a compreende, assim como contrapô-la às principais posições sobre a natureza do pensar. A exposição hegeliana das três posições do pensamento sobre a objetividade insere-se neste quadro inicial.<sup>2</sup> O tom da análise, neste ínterim, segue o mesmo plano da *Lógica*: o limite das três posições criticadas – e que a lógica especulativa proposta por Hegel terá como tarefa utrapassar – decorre da insuficiência em desdobrar a dialética interna a cada categoria do pensar, o que as impede de alcançar a solução especulativa quanto à natureza da razão. Este é exatamente o ponto em destaque no parágrafo 48, que trata das antinomias da razão em Kant.

A análise crítica da posição kantiana tem início no parágrafo 40, após deixar o empirismo.<sup>3</sup> Os pontos da crítica hegeliana a Kant que precedem o parágrafo 48 voltam-se para a universalidade e objetividade na experiência (§40), a distinção entre subjetivo e objetivo (§41) – ambos parágrafos tratando dos juízos sintéticos *a priori* –, a identidade originária do Eu (§42), as categorias (§43), o conceito de coisa em si (§44), a distinção entre razão e entendimento (§45), o limite da aplicação das categorias ao incondicionado da razão (§46), e o primeiro objeto incondicionado, a alma (§47). Com este encadeamento, Hegel coloca em discussão as formulações nevrálgicas da filosofia

---

<sup>2</sup> Como Hegel o diz: “agora devem examinar-se, como introdução mais próxima [ao tema], as posições conferidas ao pensar a respeito da objetividade, para esclarecer e pôr em evidência a significação e o ponto de vista que aqui foram atribuídos à lógica” (HEGEL, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, in: *Werke*. Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel (hrsg). Band 8. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989, §25 – de agora em diante citada pela sigla E., seguida do parágrafo. Seguiremos, em geral, a tradução de Paulo Meneses, indicada na bibliografia.).

<sup>3</sup> É de notar que o parágrafo 40 inicia nos oferecendo o motivo de colocar o empirismo e a filosofia kantiana juntos na segunda posição do pensamento quanto à objetividade: “A filosofia crítica tem em comum com o empirismo admitir a experiência como o único terreno dos conhecimentos; que aliás ela não reconhece por verdades, mas somente por conhecimentos de fenômenos” (E. §40). Esta aproximação para com o empirismo já era admitida por Kant, dentro dos limites devidos de sua proposta, e foi para Hegel, desde sua juventude, motivo de crítica.

transcendental kantiana. Mas a relevância destes passos é dupla: essa análise crítica demonstra como a lógica hegeliana tanto deriva dos pilares da teoria kantiana quanto a supera nessa sua própria procedência. Neste movimento duplo, Hegel reconhece a grandiosidade da formulação kantiana, assim como intenciona deixar claro que sua lógica especulativa supera Kant não em um ponto o outro, mas em seus eixos centrais.

Este é também o trajeto que resume a exposição kantiana até alcançar as chamadas antinomias da razão, apresentadas na *Crítica da razão pura*. O parágrafo 48, desta forma, é voltado para a análise e crítica das antinomias kantianas.

## **A FORMULAÇÃO KANTIANA DAS ANTINOMIAS**

Nos parágrafos anteriores, Hegel desenvolve, de forma introdutória, sua crítica aos limites que Kant havia estabelecido para a razão. Apesar do mérito de Kant em ter distinguido entre entendimento e razão, estas lidando respectivamente com o condicionado e o incondicionado, Hegel contesta a proibição de ultrapassar os fenômenos tal como nos aparecem. A função regulativa decorrente disso, ao contrário de resguardar a razão de destruir sua busca pela verdade, como pensou Kant, na realidade impede, segundo Hegel, todo e qualquer alcance de veracidade da razão.

O ímpeto em exceder os limites da crítica transcendental, porém, foi reconhecido por Kant como imanente à razão, e não como um erro subjetivo. O motivo disso consiste em que a razão almeja uma unidade maior que as sínteses resultantes do entendimento. Para tanto, a razão parte destas próprias sínteses. Mas, como aspira a uma unidade incondicionada, o procedimento racional exige romper as condições que restringiram as sínteses do entendimento.<sup>4</sup> Em outras palavras, a razão volta-se para o

---

<sup>4</sup> Com isso, o princípio da razão é “encontrar o incondicionado para as cognições condicionadas do entendimento, com as quais sua unidade [da razão] será completada” (KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*, in: *Kants Werke Akademie-Textausgabe*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968, A307/B364 – de agora em diante citado pela sigla KrV, seguido pela paginação oficial).

fundamento incondicionado do mundo em si, e nesta busca acaba por deparar-se com antinomias (denominadas por Kant de antinomias cosmológicas), objeto de Hegel no §48.

Há aqui um conflito entre a unidade do entendimento e a unidade da razão: a última encontra-se incapaz de realizar sua tarefa, pois busca adequar as operações do entendimento e o incondicionado.<sup>5</sup> Mas os princípios que a razão usa para explicar o mundo em si através de ideias só são válidas para fenômenos enquanto são apreendidos. Ou seja, o impedimento que a *Analítica* estabeleceu – de não tomar coisas como espaço, tempo e causa como reais em si, e sim como modos de apreensão – é posto abaixo, embora o princípio da razão ainda tenha sua validade com base na distinção mesma que ela tende a ignorar. Naturalmente, Kant deduz que isso gera contradição, já que há uma confusão de princípios de ordens divergentes: as sínteses do entendimento não podem ser usadas se se ignora a distinção entre fenômeno e coisa em si.<sup>6</sup>

E como este ímpeto pelo incondicionado é imanente à razão, ela está em permanente risco de incorrer em tal erro, ao que Kant se refere como uma doença incurável, ainda que remediável.<sup>7</sup> Isso significa que as antinomias e, com isso, a dialética são elementos necessários da razão, mesmo que ilusórios.<sup>8</sup> O fato de

---

<sup>5</sup> “Tal doutrina dialética relaciona-se não à unidade do entendimento nos conceitos da experiência, mas à unidade da razão nas meras ideias, cujas condições, já que, como sínteses segundo regras, devem primeiro ser congruentes com o entendimento, e ao mesmo tempo como a unidade absoluta dessa síntese, deve ser congruente com a razão, serão muito grandes para o entendimento se essa unidade for adequada à unidade da razão, e muito pequena para a razão se elas convirem para o entendimento; a partir disso, deve surgir um choque (*Widerstreit*) que não pode ser evitado, não importa quanto se tente” (KrV, A422/B450).

<sup>6</sup> “Aqui, a síntese do condicionado com suas condições é uma síntese do mero entendimento, que representa coisas *como elas são* sem prestar atenção se e como nós podemos chegar ao conhecimento delas” (KrV, A498/B526).

<sup>7</sup> Cf. KrV, A339/B397.

<sup>8</sup> “ele [o teorema dialético] não concerne uma questão arbitrária que alguém pode levantar somente por opção, mas que toda razão humana deve necessariamente esbarrar no curso de seu progresso; e segundo, essa proposição e seu oposto deve carregar com elas não somente uma ilusão artificial que desaparece assim que alguém visa-o, mas sim uma ilusão natural e inevitável, que mesmo se alguém não é mais enganado por ela, ainda

que o procedimento da razão resulta necessariamente nas antinomias significa que, por seguir adiante em sua busca do incondicionado, permanecendo ignorante de sua inconsistência, a razão não poderia alcançar um resultado único e coerente. O único resultado que ela forçosamente alcançará será o antitético, isto é, o conflito ele mesmo.<sup>9</sup>

O número das antinomias da razão são quatro, nem mais nem menos,<sup>10</sup> e sempre consistirá em uma tese diante de uma antítese afirmando o exato oposto da primeira. Outro traço marcante é não terem, nem a tese nem a antítese, qualquer posição superior em reivindicar maior coerência interna ou veracidade contra seu oposto,<sup>11</sup> incapazes, portanto, de levar a cabo a destruição da outra por vias argumentativas. Por isso são de fato antitéticas, pois sua insolubilidade é inevitável, não podendo haver outro resultado quando se parte da exigência de incondicionalidade da razão.

Essas antinomias são:<sup>12</sup>

1. Sobre o começo do mundo:
  - 1.1. Tese 1 – O mundo tem um começo no tempo e é também limitado no que concerne o espaço.
  - 1.2. Antítese 1 – O mundo não tem começo e nenhum limite no espaço, sendo infinito tanto no espaço quanto no tempo
2. Sobre a composição das coisas:
  - 2.1. Tese 2 – Toda substância composta no mundo é feita de partes simples e nada existe a não ser o simples e o que é composto do simples

---

engana, embora ela não defraude e que, assim, pode ser tornada inofensiva, mas nunca destruída” (KrV, A422/B449-450).

<sup>9</sup> Ou seja, não se volta para a unilateralidade de uma tese ou outra, mas consiste em “considerar somente o conflito entre cognições gerais da razão e as causas desse conflito” (KrV, A421/B448).

<sup>10</sup> KrV, A462/B490.

<sup>11</sup> “Cada uma delas não é somente sem contradição nela própria, mas até mesmo satisfaz as condições e sua necessidade na natureza da razão mesma, mas, infelizmente, a oposta tem, por seu lado, bases igualmente válidas e necessárias para sua asserção” (KrV, A421/B449).

<sup>12</sup> KrV, A426-461/B454-489.

- 2.2. Antítese 2 – Nenhuma coisa composta no mundo é feita de partes simples, não existindo nada no mundo que é simples
3. Sobre a causalidade e a liberdade:
  - 3.1. Tese 3 – A causalidade de acordo com as leis da natureza não é a única causalidade que há, havendo uma outra causalidade, a liberdade
  - 3.2. Antítese 3 – Não há liberdade, mas tudo no mundo toma seu lugar somente de acordo com as leis da natureza
4. Sobre a existência de um ser absoluto:
  - 4.1. Tese 4 – Existe no mundo, ou como suas partes ou como sua causa, um ser que é absolutamente necessário
  - 4.2. Antítese 4 – Não existe em lugar algum um ser absolutamente necessário, nem fora do mundo como sua causa

As antinomias voltam-se contra a metafísica, sublinhando a necessidade de uma crítica da razão para se evitar assumir tais erros da razão como verdadeiros. Como Kant mesmo percebe, diante deste conflito sem fim – essa antitética natural (*natürliche Antithetik*) inevitável da razão – é tentador o crescimento de inclinações extremas, seja para o ceticismo ou o dogmatismo.<sup>13</sup> Qualquer dos dois extremos significaria a morte de uma filosofia saudável (*der Tod einer gesunder Philosophie*). O incondicionado almejado pela razão deve ser, por isso, regulado em sua função, de modo a evitar a aplicar seus conceitos ao real em si mesmo. As antinomias da razão surgem exatamente da falha em se restringir a esta função regulativa. Este é o papel da crítica, a saber, resguardar os princípios da razão de aplicação ao real em si; segundo Kant, uma tarefa constante.

## A CRÍTICA HEGELIANA DAS ANTINOMIAS KANTIANAS

As antinomias kantianas voltam-se, como já mencionamos, contra a metafísica no mínimo em duas frentes: 1) contra a aplicação dos princípios da razão ao real em si, e 2) contra o estatuto subjetivo, e por isso acidental, das antíteses. É neste último

---

<sup>13</sup> KrV, A407/B434.

que Hegel vê o valor da dialética kantiana: o caráter antitético jaz na própria natureza da razão, incorrendo assim em um lugar necessário das antíteses no interior da razão, mesmo que devam ser deixadas de lado pela crítica. Como Hegel nos diz no parágrafo 48 da *Enciclopédia*:

Do ponto de vista da velha metafísica, admitia-se que, quando o conhecer caía em contradições, era isso apenas um deslize accidental, e que repousava em uma falha subjetiva no silogizar e raciocinar. Ao contrário, segundo Kant, está na natureza do pensamento mesmo, cair em contradições (antinomias) quando quer conhecer o infinito.<sup>14</sup>

É fundamental delinear exatamente este lado positivo que Hegel vê nas antinomias kantianas, pois, caso contrário, corre-se o risco de confundir sua posição em relação ao tema.

O ponto 1 da crítica kantiana à metafísica através das antinomias (mencionada acima) é descartada por Hegel, pois parece para ele um absurdo que Kant tenha limitado a filosofia a um saber incapaz de alcançar o real. É o segundo ponto, portanto, que atrai Hegel. Mas neste quesito, deve-se sublinhar ao menos dois momentos da valorização hegeliana das antinomias de Kant.

Em primeiro lugar, sempre no que toca as antinomias, ele adere à crítica kantiana da metafísica somente relativo ao desmoronamento do caráter dogmático desta metafísica, já que esta não acatava a contradição enquanto momento imanente à razão.

Ora, como se mostrou acima, ao passo que a 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

---

<sup>14</sup> E., §48 Z. Cf. também HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik*, in: *Werke*, Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel (hrsg), Band. 5, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986, p. 215 – de agora em diante citado pela sigla WdL, seguido do tomo e da página.

afirmações, que se produzem de tal maneira, podem-se sempre contrapor outras afirmações de conteúdo oposto; com igual justificação e necessidade igual.<sup>15</sup>

Em segundo lugar, Hegel valoriza o fato de Kant ter colocado a dialética de volta à mesa, de modo que há aqui um resultado de valor histórico para a filosofia como saber absoluto.

Kant colocou a dialética em um nível mais alto (*böher*) – e esse lado está entre seus maiores méritos – pois ele a tirou de sua aparência de arbitrariedade que ela possui segundo a representação comum (*nach der gewöhnlichen Vorstellung*) e a mostrou como um *fazer necessário da razão* (*notwendiges Tun der Vernunft*)<sup>16</sup>.

Vê-se que o fator comum em ambos momentos – da crítica do dogmatismo metafísico e do papel histórico de Kant ao reposicionar a dialética – consiste na formulação kantiana de não acidentalidade e não subjetividade do estatuto da dialética no interior do pensamento.

Deve-se apontar, entretanto, que ambos momentos da valorização hegeliana das antinomias kantianas alcançam um caráter histórico, ainda que com abrangência diferente. Ou seja, mesmo tendo Kant sublinhado a falta de resultado teórico positivo das antinomias, ele não somente trouxe a dialética de volta de seu esquecimento desde a antiguidade,<sup>17</sup> como também, ao criticar o dogmatismo metafísico, teria realizado um dos passos mais importantes de toda a filosofia moderna.<sup>18</sup> Deste modo, não há

---

<sup>15</sup> E., §48 Z.

<sup>16</sup> WdL, Bd. 5, p. 51.

<sup>17</sup> Hegel menciona, em suas *Lções*, as formas do pensamento platônico que “permaneceram baldias por dois mil anos”, mantendo-se assim “até os tempos modernos em que elas começaram a ser compreendidas” (HEGEL, G.W.F. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, in: *Werke*. Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel (hrsg). Band 18-20. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986, p. 90 – de agora em diante citado pela sigla VGP, seguido do tomo e da página). Porém, Hegel vê o valor da dialética permanecer até o neoplatonismo que, segundo ele, teria elevado a posição platônica a um patamar mais alto de formulação especulativa.

<sup>18</sup> E., §48 A.

adesão alguma de Hegel às antinomias kantianas. O que ocorre é que Hegel identifica neste passo de Kant um resultado com caráter e amplitude que extrapolam aquilo que o próprio filósofo de Königsberg teria almejado.

Desde a fase de Iena até sua obra madura, Hegel aponta diversos momentos em que Kant parece vislumbrar um alcance especulativo genuíno de suas teses, tendo, porém, a cada momento destes, se retraído. Não caberia aqui destrinchar estes momentos, assim como não caberia aqui analisar em detalhes a crítica de Hegel ao resultado negativo das antinomias, já que esta retorna à bem-conhecida formulação hegeliana contra a interdição da razão em aplicar seus princípio ao real em si. Nos restringiremos à crítica presente no parágrafo 48. Neste sentido, importa ter em mente que, negando a restrição transcendental kantiana, Hegel vê nas antinomias uma ternura de Kant para com o mundo, isto é, as antíteses ocorrem somente no âmbito da razão, resguardando o mundo de conter ele mesmo contradições inerentes.

Tão profundo é esse ponto de vista quanto é trivial sua solução: ela consiste apenas em uma ternura (*Zärtlichkeit*) para com as coisas do mundo. Não é a essência do mundo que teria nela a mácula da contradição; senão que essa mácula só pertenceria à razão pensante, à *essência do espírito*.<sup>19</sup>

É neste ponto que Hegel, no §48, mesmo reconhecendo os avanços de Kant com a formulação das antinomias, parte rumo à crítica dos erros desta formulação kantiana. A constante reprovação hegeliana da separação entre pensamento e mundo por Kant o leva a ver contradições no pensamento e no mundo. Mas, além disso, Hegel quer também denunciar tanto a falta de um resultado positivo das antinomias – o resultado devendo ser o oposto daquele que Kant encontrou,<sup>20</sup> ou seja, as antinomias não são uma via somente negativa cuja única saída é a crítica que as classifica como meros erros naturais à razão – quanto a restrição

---

<sup>19</sup> E., §48 A. A mesma acusação de uma ternura demasiada pelo mundo surge também em VGP, Bd. 20, p. 357-358, assim como em WdL, Bd. 5, p. 275.

<sup>20</sup> WdL, Bd. 6, p. 557.

de Kant a somente quatro antinomias, número este que Kant considera como sendo o número exato de antinomias existentes. Contra isso, Hegel declara haver contradição em tudo.

O pronto principal a destacar é que não é só nos quatro objetos particulares tomados da Cosmologia que a antinomia se encontra; mas antes em *todos* os objetos de todos os gêneros, em *todas* as representações, conceitos e ideias.<sup>21</sup>

Nas *Lições*, ao tratar das antinomias kantianas, Hegel mostra que todas as representações, conceitos e ideias são recheadas de contradições, pois estas não são determinações simples.

Kant mostra quatro contradições; isso é pouco, em toda parte há antinomias. Em todo conceito é fácil de mostrar uma contradição; pois o conceito é concreto, ele não é determinação simples. Ele contém, então, as determinações distintas, e essas são também opostas; Kant chamou essas contradições de antinomias.<sup>22</sup>

Tendo em vista estas críticas, apesar de ser incontornável reconhecer que Kant retomou o debate sobre a dialética e, como diz Hegel, colocou-a em um nível mais alto por não ser mera arbitrariedade, Kant, porém, parou no meio do caminho e deixou de identificar a onipresença das antinomias que é essencial para a filosofia especulativa. Kant, por não ver a contradição como propriedade inerente a tudo, não viu, conseqüentemente, o

---

<sup>21</sup> E., §48 A.

<sup>22</sup> VGP, Bd. 20, p. 355. Na *Ciência da Lógica*, Hegel retoma essa crítica e acrescenta que Kant tomou as categorias somente como finitas: “Mas essa exposição, como todos os seus méritos, é imperfeita; seu curso é impedido e emaranhado, e também é falsa em relação ao seu resultado, que pressupõe que a cognição não tem outras formas de pensamento que categorias finitas” (WdL, Bd. 5, p. 215). Já desde a fase de Iena Hegel aponta que Kant não conseguiu resolver as antinomias porque não foi capaz de suprassumir a finitude ela mesma: “Se Kant reconheceu que esse conflito surge somente através e dentro da finitude e é, por isso, uma ilusão necessária (*notwendiger Schein*), ele não o dissolveu, já que, de um lado, ele não suprassumiu (*aufgehoben*) a finitude ela mesma” (HEGEL, G.W.F. *Glauben und Wissen*, in: *Werke*. Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel (hrsg). Band 2. Frankfurt a.M.:Suhrkamp, 1986, p. 318-319).

significado da dialética em todo seu escopo:

Saber disso, e conhecer os objetos segundo essa propriedade, faz parte essencial da consideração filosófica. Essa propriedade constitui o que se determina mais adiante como o momento *dialético* do lógico.<sup>23</sup>

Portanto, se para a metafísica a contradição é um acidente individual do pesquisador, para Kant, o fato de pensar as antinomias como necessárias e pertencendo à razão pura ela mesma, não quer dizer que resultou em uma posição afirmativa da dialética.

## O PAPEL DAS ANTINOMIAS NA LÓGICA HEGELIANA

A contradição não é, segundo Hegel, um momento para se meditar sobre os erros cometidos, e sim de compreender que algo só é idêntico a si mesmo ao trazer de modo imanente seu próprio outro. A ilusão transcendental definidora das antinomias para Kant passa a ter, em Hegel, o sentido mais íntimo e verdadeiro de todas as coisas, a ilusão sendo, na verdade, a unilateralidade que não compreende a contradição como o próprio ser de cada coisa. É isso que dará o sentido mais amplo e preciso do termo *Aufhebung*. Bem diferente, portanto, de Kant, para quem, como vimos, as antíteses tornam impossível a construção de um sistema que é próprio à natureza arquetônica da razão. Hegel adere a essa noção sistêmica e arquetônica da razão, mas para ele, ao contrário de ver nas antinomias um fator que mina esse ideal, elas são exatamente o que possibilita esse sistema arquetônico de ser realizado.

Ao não determinar a contradição como erro ou ilusão, Hegel está revigorando a proposta de um método dialético de forma ainda mais drástica que Kant. Ao desenvolver sua visão das antinomias, Kant encontrou ali o que ele chamou de um método cético que ele determina como essencial para a filosofia transcendental. Esse método cético produz um resultado positivo para a inevitabilidade das antinomias: se as antinomias decorrem

---

<sup>23</sup> VGP, Bd. 20, p. 355.

de um uso equivocado da razão dos princípios transcendentais, o método cético consiste, então, em identificar essa ilusão e sofisma para que sejam reforçados os limites aos quais a razão pura deve se ater. Nesse sentido, esse momento cético gerado pelas antinomias consiste, na realidade, em dissolver todo conteúdo de veracidade das próprias antinomias.

Também Hegel verá um momento cético no proceder dialético, mas este ganha um caráter completamente diverso daquele de Kant. Em Hegel, o ceticismo é o primeiro momento da dialética, e consiste não em anular a validade das contradições, mas em anular a unilateralidade das determinações próprias ao entendimento. Essas determinações são consideradas finitas e, por isso, unilaterais, necessitando que se ultrapasse essa sua finitude e unilateralidade rumo a uma identidade concreta. Esse ultrapassar ocorre com a dialética ao colocar o oposto dessas determinações, mostrando que este oposto é inerente a elas mesmas. Como Hegel afirma, “O momento dialético é o próprio supressumir-se de tais determinações finitas e seu ultrapassar para suas opostas”.<sup>24</sup> Mas com isso, o que se tem em mãos é a destruição da verdade do entendimento, e por isso a dialética é, num primeiro momento, ceticismo. Esse é momento negativamente racional.

No entanto, essa destruição não é o único resultado da dialética, pois o que ela institui é o movimento das determinações em si mesmas e entre si mesmas. Nesse movimento, as contradições que surgiram como desintegração da verdade rígida e abstrata do entendimento acabam por produzir um resultado positivo na unificação que dá origem ao momento especulativo da razão. Tem-se, destarte, o momento positivamente racional. O que se destruiu, portanto, não foi o entendimento em si mesmo, mas sua verdade. Isso é realizado de tal modo que o entendimento, na constituição arquitetônica da razão, é incorporado a ela e, ao mesmo tempo, ultrapassado por ela, supressumido pela razão que somente ao fazer-se dialética – ou melhor, que no seu fazer-se descobriu-se inerentemente dialética – foi capaz de realizar em si e para si uma verdade superior na unidade especulativa. Nessa

---

<sup>24</sup> E., §81.

unidade, nem as contradições foram eliminadas como ilusões, nem o resultado dessas contradições foi um nada.

A dialética tem um resultado *positivo* por ter um conteúdo determinado, ou por seu resultado na verdade não ser o nada vazio, abstrato, mas a negação de certas determinações que são contidas no resultado, precisamente porque este não é um nada imediato, mas um resultado.<sup>25</sup>

A dialética, portanto, não resulta no nada infinito (*unnendliche Nichts*),<sup>26</sup> como, segundo Hegel, é o caso em Kant; assim como não é somente colocada de novo em debate, tendo um lugar limitado no sistema da razão (como o quer Kant), mas ganha o lugar mais alto, o de revelar a natureza viva da razão e produzir sua unidade absoluta.

A efetivação da unidade é, por isso, um proceder através de negações e negações de negações, mediações dialéticas nas quais, a cada categoria, é colocada uma identidade abstrata que é quebrada internamente por conter contradição e, com isso, se reconstitui em uma identidade concreta por ter se realizado através de seu outro. Deste modo, a contradição não é um momento no qual torna-se impossível proceder adiante, como nas antinomias kantianas; ou momento no qual se torna necessário expelir um dos lados envolvidos, como quer a metafísica dogmática. Essa é a concepção comum que se tem da contradição e da qual Hegel quer se desfazer, demonstrando, ao contrário, o lado positivo da contradição como absoluta atividade e fundamento.

O horror que o pensamento representativo (*vorstellend*), não especulativo, tem diante da contradição – como a natureza diante do vácuo – rejeita essa conclusão; pois, na consideração unilateral da *resolução* da contradição, ela para no *nada*, e não reconhece o lado positivo da contradição, segundo o qual ela [a contradição] se torna *atividade absoluta*

---

<sup>25</sup> E., §82.

<sup>26</sup> WdL, Bd. 6, p. 260.

(*absolute Tätigkeit*) e fundamento absoluto.<sup>27</sup>

A contradição é, na verdade, o momento de dissolução da independência de um dos lados diante de seu outro, e ao abarcar este seu outro em si, alcança uma identidade concreta, e não abstrata e unilateral. Se o pensamento comum, ou representativo, toma a contradição como um ponto de nulidade,<sup>28</sup> destruindo todo e qualquer sentido positivo que poderia haver ali, para Hegel, ao contrário, na contradição o sentido lógico de cada categoria deixa de ser formal ou, como Hegel coloca, deixa de ser morto, e sim vivo. É neste ponto que a multiplicidade das categorias do pensar passa a “receber nela a negatividade que é a pulsão interna (*die inwohnende Pulsation*) do automovimento e vivacidade (*Lebendigkeit*)”.<sup>29</sup>

No entanto, essa negatividade e contradição deflagrada em todo o processo lógico não se limita às categorias, como se estas fossem concebidas enquanto separadas do próprio Ideia, tal qual a metafísica ao separar a substância de seus acidentes. A vida negativa que se produz nas e pelas categorias é um Logos, é o próprio pensar puro, e por isso define a unidade da Ideia Absoluta ela mesma.

O Conceito é negatividade enquanto autodeterminação de si da Ideia, esta que é vida, ou seja, é o movimento lógico vivo, consistindo essa sua negatividade em mostrar a internalidade dos lados que aparentemente se opõem mas que, no percurso da *Ciência da Lógica*, mostram-se unificados – como ser e nada no devir, finito e infinito na forma verdadeira do infinito, qualidade e quantidade na medida, essência e aparência no fundamento, identidade e diferença na oposição, forma e conteúdo, parte e todo, causa e efeito, substância e acidente na efetividade, sujeito e predicado no juízo – todos esses momentos que expressam, em diversos níveis, a superação da cisão da modernidade. Uma vez que essa

---

<sup>27</sup> WdL, Bd. 6, p. 77.

<sup>28</sup> Cf. WdL, Bd. 5, p. 48: “Tudo que é necessário para atingir o progresso científico (...) é o reconhecimento do princípio lógico de que o negativo é também positivo, ou que o que é autocontraditório não se resolve em nulidade, no nada abstrato”.

<sup>29</sup> WdL, Bd. 6, p. 77.

negatividade é o caráter vivo do pensar puro em sua totalidade, em si e por si mesmo, a unidade especulativa da ideia lógica se faz enquanto vida negativa do pensar, pois este tem o poder de suportar em si a contradição: “Algo é vivo, portanto, na medida em que contém dentro de si a contradição, e, ainda, é esse poder de manter e suportar a contradição dentro de si”<sup>30</sup>. Com isso, esse pensar que se faz vida e unidade na Ideia Absoluta, só é possível devido à negatividade que lhe é imanente. As transições e relações categoriais que formam o movimento vivo são realizadas pela contradição que cada categoria encontra em si mesmo, e é essa contradição que leva cada categoria a produzir sua unidade com seu oposto. É por isso que a vida e unidade última da Ideia resultam dessa negatividade. Isso significa que a dialética, esse proceder através de oposições e contradições, não é algo fortuito, ou um movimento que poderia simplesmente não ocorrer, e por isso Hegel ver ainda em Kant um certo valor na sua formulação das antinomias.

Indo mais além, porém, Hegel defende que a Ideia Absoluta não se realiza senão através dessa negatividade: é a natureza incontornável do pensar enquanto razão pura. A dialética é, portanto, o caráter necessário da razão, e é nisso que Hegel vê um dos méritos do idealismo kantiano.

## BIBLIOGRAFIA

KANT, Immanuel. Kritik der reinen Vernunft, in: *Kants Werke Akademie-Textausgabe*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968.

HEGEL, G. W. F. Wissenschaft der Logik, in: *Werke*, Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel (hrsg), Band. 5-6, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986.

\_\_\_\_\_. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, in: *Werke*. Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel (hrsg). Band 18-

---

<sup>30</sup> WdL, Bd. 6, p. 75. Estamos tratando aqui da negatividade ao nível puramente lógico. Entretanto, nesta mesma página Hegel aponta que a contradição é também o caráter vivo presente ao nível do mundo sensível e do mundo do espírito.

20. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986.

\_\_\_\_\_. Glauben und Wissen, in: *Werke*. Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel (hrsg). Band 2. Frankfurt a.M.:Suhrkamp, 1986.

\_\_\_\_\_. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, in: *Werke*. Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel (hrsg). Band 8. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989.

\_\_\_\_\_. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

# SILOGISMO DA NECESSIDADE: ENFOQUE ONTO-EPISTEMOLÓGICO

---

*Agemir Bavaresco*

## **Introdução**

O silogismo para Hegel tem uma dupla função: ele tem a forma de fundamentar e de compreender, ou seja, tem a dimensão ontológica e epistemológica. O silogismo explicita a relação do fundamento do conhecimento que é enunciado no juízo e também explicita o fundamento real das coisas. Então, o silogismo é a forma de compreender e pensar o real no interior do desenvolvimento do conceito. Ou seja, o silogismo fundamenta e explica as coisas, pois, o objetivo da lógica do silogismo é verificar como uma coisa tem que ser apreendida no conceito: trata-se da função epistemológica do conceito, isto é, um pensar conceitualizante.

O silogismo é o processo de fundamentar e de compreender que Hegel apresenta ao longo da apresentação dos três tipos de silogismo: ser aí, reflexão e necessidade. O silogismo é uma relação entre a forma diferente e a unidade do conteúdo do conceito. Por isso, o silogismo não é uma relação entre juízos ou proposições, mas o movimento de instaurar o conceito. Os elementos lógicos que compõem o silogismo são os mesmos do conceito e dos polos do juízo, isto é, singular, particular e universal. “O essencial do mesmo [do silogismo] é a unidade dos extremos, o meio termo que os unifica e o fundamento que os mantém” (Orsini, 2016, § 3 p. 25). A função que o meio termo desempenha no silogismo é fundamental para distinguir os três tipos de silogismo. Por isso as três maneiras de mediação do meio termo no silogismo criam três formas de silogismo em que a relação pode ser: a) imediata ou contingente no silogismo do ser aí; b) de reflexão no silogismo da reflexão; e c) necessária no silogismo da necessidade.

Cabe dizer que os atos de fundamentar e compreender que são o objetivo da lógica do silogismo têm o seguinte desdobramento: No silogismo do ser aí e da reflexão os atos de

fundamentar e compreender ainda são deficitários. Porém, no silogismo da necessidade, o fundamentar e o compreender alcançam a plenitude da unidade conceitual (Ver Iber, p. 2-3, 2015a). Apresentamos, brevemente, a lógica interna dos três silogismos hegelianos: ser aí, reflexão e necessidade.

1 – *Silogismo do ser aí*: os três momentos do conceito instauram-se, primeiramente, como singularidade num objeto singular em que são inerentes múltiplas determinações; depois, como particularidade em que é escolhida uma dessas determinações; enfim, como universalidade escolhe-se a particularidade por meio da abstração. A inferência escolhe uma particularidade que se elege como a universalidade de um singular. Exemplo: “Esta rosa é vermelha. Ora, vermelho é uma cor. Logo a rosa é algo colorido” (Enc. § 183, adendo). Esse silogismo é correto sob o ponto de vista lógico-formal, porém, sob o ponto de vista do conteúdo é contingente. O fato de escolher ‘vermelho’ como conteúdo da particularidade é algo contingente e até aleatório, pois poder-se-ia escolher outro conteúdo (espinhosa, perfumada etc.). Escolher a ‘cor’ da rosa como determinação universal é algo indiferente, pois poder-se-ia escolher a fragrância.

Há, portanto, no silogismo do ser aí uma deficiência, pois um sujeito (singular) não é compreendido e nem fundamentado plenamente. O meio termo é uma qualidade sem conceito, pois pode-se escolher outro meio termo que pode ser até oposto. Então, “a relação entre o resultado (conclusão) e a mediação do silogismo é, portanto, contingente e não necessário de acordo com o conteúdo” (Iber, 2015a, p. 3).

2 – *Silogismo da reflexão*: Agora, a relação de contingência entre o resultado (conclusão) e a mediação do silogismo é superada, porém, ainda de maneira deficiente. “No silogismo da reflexão os singulares como representantes de um gênero determinado possuem o papel de meio termo do silogismo” (Id. p. 4). No silogismo da reflexão, as três formas de silogismo (todidade, analogia e indução), apontam uma determinação posterior. O meio termo do silogismo contém a relação da singularidade e da universalidade, porém, a fundamentação do

singular ou dos singulares é uma determinação universal que se torna um círculo vicioso.

O fundamento da explicação do silogismo da todidade é colocado num singular determinado (Todos os metais são condutores elétricos. Ouro é um metal. Portanto, ouro é condutor elétrico.); no silogismo da indução, o meio termo é colocado em alguns singulares determinados (U-S: O ouro é metal, o cobre é metal etc. S-P: O ouro conduz, o cobre conduz etc. U-P: Portanto: todos os metais conduzem.); e, no silogismo da analogia, o meio termo é colocado em todos os singulares do mesmo gênero (U-S: A terra tem habitantes. P-U: A lua é uma terra. P-S: Portanto, a lua tem habitantes. Ver: Enc. § 190 adendo). Nas três formas do silogismo da reflexão, o universal está pressuposto como fundamento, ainda não explícito, da determinação posterior dos singulares.

3. *Silogismo da necessidade*: Hegel critica todas as formas precedentes do silogismo, e ao mesmo tempo, busca reparar suas deficiências. Compreender um objeto é apreendê-lo conforme seu conteúdo, ou seja, segundo seu conceito. O conceito é a determinação universal, que não é mais apenas uma característica do objeto, mas o fundamento da explicação para constituir a verdade do objeto, que fora constatado, inicialmente, em nosso refletir de modo deficiente (Ver Iber p. 5).

Há uma conexão entre o conceito e o silogismo, pois, a determinação universal ocorre no silogismo da necessidade. O universal é o fundamento e a explicação do objeto conforme o conceito. Se no silogismo da necessidade o pensar conceitual compreende o objeto, cabe perguntar: Como fundamentar as determinações de um objeto a partir de seu conceito?

## **1 - Silogismo da necessidade: estrutura e figuras (Enc I, §§191 – 193) <sup>1</sup>**

No silogismo do ser aí a fundamentação é contingente; no silogismo da reflexão, o fundamentar é uma relação de circularidade viciosa; enfim, no silogismo da necessidade, o

---

<sup>1</sup> Daqui para frente usaremos a abreviação “Enc” para a obra *Enciclopédia* conforme tradução portuguesa feita por Paulo Meneses em 1995. Ver referências.

fundamentar se une ao compreender para apreender um objeto no conceito. Hegel trata, detalhadamente, da teoria do silogismo na *Doutrina do Conceito* em sua 1ª seção, aqui, nos restringiremos a apresentar o silogismo da necessidade nos três parágrafos da *Lógica* contida na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*: §§ 191, 192 e 193. Cabe salientar que teremos presente, ao mesmo tempo, aquela teoria ao explicitar estes parágrafos.

§ 191 – *As três figuras*: Sob o aspecto formal, o silogismo da necessidade tem o universal por meio termo, (S – U – P), ou seja, o universal está, explicitamente, posto em si e para si e o meio termo torna-se o fundamento completo da relação silogística. O silogismo da necessidade tem três figuras:

- 1) *Silogismo categórico*: O particular é uma espécie determinada mediatizante.

Maior (P-U): O metal tem sua determinidade universal na condutividade elétrica;

Menor (S-P): O cobre é essencialmente um metal;

Conclusão (S-U): Portanto, o cobre é essencialmente condutor de eletricidade.

- 2) *Silogismo hipotético*: O singular é tanto mediatizante quanto mediatizado.

(Maior): Se A é, então é B.

(Menor): Ora, A é,

(Conclusão): Logo, B é.

- 3) *Silogismo disjuntivo*: O universal mediatizante é posto como totalidade de suas particularizações e, como mediatizado, é posto como um particular singular exclusivo.

A é ou B ou C ou D: A obra de arte poética é ou lírica ou épica ou dramática.

Mas A é B: Esta obra de arte poética é lírica.

Portanto, A é B: Portanto, ela não é épica e nem dramática (Ver Iber, 2012, p. 15 -16; Orsini, 2016, p. 208; p. 235).

§ 192 – O silogismo tem como resultado final o suprassumir de suas diferenças, ou seja, trata-se de um suprassumir das diferenças enquanto negar a autossubsistência dos termos diferenciados. A mediação das diferenças em suas diversas formas de silogismos realiza-se através do universal posto como sua identidade.

No adendo, Hegel comenta como a lógica ordinária operava no estudo da doutrina do silogismo. Ele qualifica aquela lógica como dualista, pois acolhe as determinações da subjetividade e da objetividade sem demonstrá-las como fundadas no conceito. A subjetividade meramente formal (conceito, juízo e silogismo) carece de objetividade. Enquanto para Hegel a subjetividade que é “dialética, rompe seu limite, e através do silogismo se abre para a objetividade” (Id. § 192, adendo).

§ 193 – Do epistemológico ao ontológico: Hegel conclui a sua exposição do silogismo com uma frase de caráter ontológico: “Essa realização do conceito [...] é o *objeto*”. No adendo, ele trata de argumentar a passagem do conceito ao objeto, advertindo que não se pode compreender isso na forma da representação. O objeto é algo imediato e oposto ao subjetivo. O objeto é um “todo uno” indeterminado em si. Esse objeto possui em si a diferença que se singulariza no ser aí autônomo e concreto.

O problema é como explicar a passagem do conceito ao objeto. Hegel recorre a algumas passagens de sua lógica e afirma que “como em toda a parte, a identidade especulativa não é aquela identidade trivial, em que o conceito e objeto seriam em si, idênticos” (Id. p. 329), ou seja, não se trata de tomar a unidade do conceito e do objeto sob a forma da representação e nem sob o modo do saber imediato. Ele refere-se a prova ontológica do ser aí de Deus de Anselmo e a argumentação de Descartes e Espinoza sobre a unidade subjetiva e objetiva. Hegel entende que eles permaneceram no nível do saber imediato, em que a unidade é pressuposta apenas em si, ou seja, trata-se de uma identidade abstrata (Ver. p. 330-331). Então, Hegel realiza a passagem do conceito subjetivo para a objetividade, explicitando através das mediações o que é apenas imediato (B – O Objeto, § 198 ss).

## 2 – Necessidade da mediação do conteúdo e da forma

O silogismo da necessidade expressa a singularidade universal do conceito por meio da fórmula: identidade da identidade e da não-identidade, afirma Jarczyk. Agora, o universal é o meio termo do silogismo da necessidade. O esquema global do silogismo do ser aí, S-P-U, corresponde ainda à particularidade abstrata da reflexão ponente. O silogismo da reflexão, P-S-U, corresponde à singularidade da reflexão exterior, e o silogismo da necessidade, S-U-P, à universalidade da reflexão determinante.

Antes de expor o silogismo da necessidade, reproduzimos um quadro global dos três gêneros de silogismos, elaborado por Jarczyk a fim de mostrar a ligação, a circularidade e a unidade fundamental dos três gêneros (JARCZYK, 1980, p. 124):

	Silogismo global	Qualificação da relação entre o singular e o universal	Momento dialético	Correspondência com a estrutura do conjunto da obra
<b>Silogismo do ser-aí</b>		U ←	Reflexão ponente	Ser
<b>Silogismo da reflexão</b>		P ←	Reflexão exterior	Essência
<b>Silogismo da necessidade</b>		S ←	Reflexão determinante	Conceito

A forma do tripé silogístico é a mesma, isto é, sua circularidade começa e termina com a singularidade. O primeiro silogismo tem como meio termo a diferença (particularidade), o segundo, a singularidade, e o terceiro, a unidade (universalidade). Em cada caso, toda a mediação tem que cumprir-se em direção ao sentido da unidade na diferença, ou seja, identidade da identidade e da diferença. Nos silogismos do ser aí e da reflexão a forma esteve sempre além do conteúdo, daí o seu formalismo. Porém, o movimento da reflexão conduziu-nos a uma determinação progressiva dos termos ainda abstratos, que agora levou-nos a

privilegiar o conteúdo em relação à forma. O movimento entre a interioridade do conteúdo (meio termo) e a exterioridade da forma (extremos), conduz à suprassunção da forma na objetividade<sup>2</sup>.

No silogismo da necessidade, o meio termo é o universal do gênero que se particulariza e singulariza. Portanto, ele não é mais qualquer propriedade escolhida aleatoriamente como ocorria no silogismo do ser aí e nem a totalidade dos singulares de um gênero, como no silogismo da reflexão. O meio termo no silogismo da necessidade é, agora, a forma necessária de um conteúdo pensado, isto é, a identificação dos extremos no conceito do objeto. No silogismo da necessidade, as propriedades particulares de um gênero pertencem ao universal do objeto. Agora, a lógica do silogismo realiza a concordância entre a forma e o conteúdo do conceito enquanto subjetividade da 1ª seção (Ver Iber, 2015b, p. 1)<sup>3</sup>.

O **silogismo categórico** tem o esquema S-P-U e cada um dos extremos não expressa mais uma determinação imediata e abstrata, como no esquema da primeira figura do silogismo do ser aí, mas produz um movimento de concretude rumo a uma totalidade reflexiva, ou melhor, uma identidade reflexiva. No ponto de partida, o silogismo categórico na sua imediatidade permanece exterior à unidade do conteúdo. Porém, aqui a imediatidade já passou por um movimento de mediação que a leva a escapar da contingência e da exterioridade formal.

Neste silogismo um sujeito está silogizado com o seu predicado por meio da substância, que é elevada ao conceito como universalidade objetiva e diferença específica. Aqui o meio termo

---

<sup>2</sup> Ver pp. 16-18 em Agemir Bavaresco. Silogismo Hegeliano e Inferencialismo em Brandom. In: *Revista Cognição*, São Paulo, v. 13, n. 1, p. 11-24, jan./jun. 2012.

<sup>3</sup> Federico Orsini faz duas observações a respeito disso: Primeiro, toda a lógica do silogismo está no nível lógico do conceito do início até o fim. Mas, como o conceito apenas existe como desenvolvimento de si, os gêneros do silogismo expressam o conceito de forma mais ou menos adequada. Segundo, embora a Doutrina do Silogismo ofereça um inegável desenvolvimento ao longo de seus três gêneros, ainda falta o silogismo do conceito, o qual não se encontra em nenhuma das dez figuras do silogismo da Subjetividade, mas é, apenas, fornecida justamente pelos três silogismos da filosofia no final da Enciclopédia.

é a natureza essencial do singular e o universal é a diferença específica do gênero.

Exemplo: S – P: Ouro é metal.

P – U: Metais são condutores elétricos.

S – U: Portanto, ouro é um condutor elétrico.

Então, “categórico é o silogismo no qual a propriedade universal de uma coisa singular está determinada por meio da diferença específica do gênero universal, de modo que ela é inferida como propriedade necessária desse exemplar singular do gênero” (Iber, 2015b, p. 2). No silogismo categórico o pensamento começa a coincidir com a objetividade, ou seja, a forma corresponde ao conteúdo pensado. Nesse silogismo a universalidade do gênero subsume muitos singulares e permite constatar que o universal está presente nos singulares, porém, ainda o silogismo da necessidade não explica como isto ocorre: em que medida o ouro é uma espécie determinada de metal; e como na universalidade do gênero está contida a propriedade da condutibilidade. “O silogismo categórico não pode, com isso, resgatar sua pretensão de fundamentar a unificação necessária do sujeito singular com sua propriedade universal por meio da sua universalidade do gênero” (Id. p. 2). Há uma deficiência no silogismo categórico em que a relação dos extremos com o meio termo tem algo fático que subsiste e que precisa ser explicada e será remediada pelo silogismo hipotético.

O **silogismo hipotético** suprassume esta exterioridade que permanece ainda entre a forma e o conteúdo, entre ser-mediatizado e ser-mediatizante, entre a singularidade imediata (o ser dado) e a universalidade mediatizante (o gênero). Cada um dos elementos constitui agora o real na sua singularidade universal. A distinção das determinações como momentos (U-S-P) do conceito parece não ser decisiva aqui, que se apresenta assim:

“Se A é, então B é.

Agora A é.

Logo B é”.

O juízo hipotético indica a relação necessária entre A e B, isto é, um conteúdo idêntico que subjaz entre A e B. A prova desta relação necessária é que o ser de A existe como condição do ser de B como condicionado e mediado por meio do ser de A. Assim, o silogismo hipotético contém, segundo a forma, aquilo que no silogismo categórico era apenas uma base de conteúdo substancial. Porém, a relação de condição necessária entre A e B é condicionada através da posição imediata do ser de A. O silogismo hipotético está baseado numa condição que está no ser de A, porém, ele não explica. Através do ser de A posto como meio termo é possível que tanto o conteúdo como a forma se silogizem assim: B é, ao mesmo tempo, AB, assim como A é, ao mesmo tempo, AB. Com isso, a identidade do que medeia (A) e do mediado (B) deduz o conteúdo idêntico.

Os silogismos hipotético e categórico suprassumiram a contradição entre o conteúdo pensado e a forma apresentada, isto é, a forma lógica mostra a relação necessária do conteúdo pensado que assim ficou compreendida. A forma consumada do silogismo é o disjuntivo (Ver Iber, 2015b, p. 1-2) <sup>4</sup>.

O **silogismo disjuntivo** completa agora a reintegração da exterioridade imediata no ser mediatizante. O meio termo não é apenas um gênero abstrato, mas também a realidade dos particulares e do singular. A forma silogística que consistia na oposição entre conteúdo e forma, mediatizante e mediatizado, subjetividade e objetividade, está suprassumida. Todo o processo silogístico não tem outra significação senão de assegurar o enchimento<sup>5</sup> do meio termo, reintegrando nele a exterioridade formal dos extremos.

---

<sup>4</sup> Para Federico Orsini, o silogismo disjuntivo é a forma consumada na Subjetividade, mas não em toda a *Lógica*. A forma consumada do silogismo é o triplo silogismo da filosofia, no final da *Enciclopédia*.

<sup>5</sup> O termo alemão de referência é "Erfüllung" (que pode ser traduzido por 'enchimento' ou por 'preenchimento'). A ideia é que os extremos do silogismo resultam tanto mais racionalmente conectados quanto mais são unificados pelo meio termo. O 'enchimento' é o processo no qual o meio termo desenvolve (através da dedução dos três gêneros de silogismo) todas as determinações do conceito dentro dele, a saber, o processo em que o meio termo se torna o 'universal objetivo'. Dessa forma, os extremos são unidos enquanto são momentos do meio termo.

O silogismo disjuntivo garante o desenvolvimento da subjetividade em objetividade. O silogismo marca o fim da “Subjetividade”, a primeira seção da Lógica Subjetiva, ou a Doutrina do Conceito. Trata-se da explicitação da interioridade ainda separada de sua expressão na exterioridade imediata, a “Objetividade”. O conceito na sua forma completa é a identidade da interioridade e da exterioridade. A mediação completa-se na imediatidade do ser como universalidade concreta. Trata-se do conceito na sua objetividade, isto é, a realização da subjetividade na forma da alteridade objetiva. Então, desaparece a forma silogística do formalismo do entendimento e o conteúdo dá-se a conhecer através da forma do silogismo da razão, imediatamente adequada a isso que fez dele sua automeadiação (Ver JARCZYK, 1980, p. 132-133).

O silogismo disjuntivo apresenta-se agora sob a terceira figura do silogismo formal:  $S - U - P$ , correspondendo à figura básica do silogismo da necessidade ( $S-U-P$ ). Aqui, os extremos da singularidade e da particularidade são apenas diferenças de forma de um conteúdo idêntico de uma coisa singular, em que de sua particularidade é inferida a sua universalidade, isto é, seu conceito. A deficiência do meio termo é superada, pois ele é o gênero como unidade da universalidade, particularidade e singularidade. Ou seja, o meio termo é o gênero universal que inclui suas espécies tanto na conjunção: “A é tanto B, quanto C, como D”; como na disjunção: “A é ou B, ou C, ou D”. Então, o silogismo disjuntivo é dito assim:

“A é ou B ou C ou D,  
 Mas A é B;  
 Portanto, A não é C nem D.  
 Ou também:  
 A é ou B ou C ou D,  
 Mas A não é C nem D;  
 Portanto, é B”.

O gênero universal enquanto princípio e fundamento da disjunção excludente dos particulares (“ou-ou”) é capaz de manter

incluídas todas as espécies particulares. Ou seja, o gênero universal as mantém unidas, constituindo o conteúdo de completude conceitual. O universal do gênero “A” afirma-se como sujeito tanto nas premissas como na conclusão, isto é, a primeira premissa afirma que o universal é a totalidade de todas as espécies: A é ou B ou C ou D. A premissa menor afirma que o universal é um singular que exclui várias daquelas espécies: A não é C nem D. A conclusão infere que o universal determinado como singular é uma espécie particular: A é B. O universal ocupa o lugar de sujeito sendo a síntese do universal, do particular e do singular.

No silogismo disjuntivo o universal do gênero ‘arte poética’ está mediado com o singular de uma espécie determinada (lírica). O que medeia é o universal do gênero que inclui, ao mesmo tempo, todas as espécies, escolhe uma como singular, e exclui as outras espécies, como nesse exemplo da Enc. § 177 adendo:

“A obra de arte poética é ou lírica ou épica ou dramática.  
Esta obra de arte poética é nem épica nem dramática.  
Portanto, ela é lírica”.

Aqui está posta a unidade, isto é, a verdade do silogismo da necessidade. A universalidade como meio termo torna-se concreta, isto é, supera-se a determinidade abstrata do silogismo do ser aí e da reflexão. Agora, o meio termo contém o particular e o singular mediados, superando os extremos separados, ou seja, a diferença entre mediador e mediado. Por isso no mediador tudo está mediado, fundamentado e explicado. Então, no silogismo disjuntivo o gênero universal emerge, ao mesmo tempo como universal (gênero) e singular (espécie do gênero). A forma é idêntica ao conteúdo, ou seja, a forma do silogismo tem um conteúdo pensado que lhe é adequado e, ao mesmo tempo, o conteúdo pensado tem uma forma que lhe corresponde. Assim, o conceito do objeto inclui em sua unidade as diferenças inferidas da sua identidade específica (Ver Iber, 2015b, p. 2 – 4).

Ao reconstruirmos o silogismo hegeliano, nosso objetivo foi explicitar como Hegel opera a suprassunção da lógica do entendimento expressa no silogismo clássico aristotélico. Nossa

preocupação não se ateu em reconstituir a argumentação técnica de cada figura dos três silogismos. Apenas apresentamos em grandes linhas as figuras e seus desdobramentos, a fim de tornar mais acessível o trabalho de compreensão do movimento dialético-especulativo da mediação, ou seja, do processo inferencial. Os silogismos operam a partir de conceitos mediadores, isto é, do termo médio em que cada um dos termos médios assume o lugar da mediação ou da inferência.

Ao concluir a exposição do silogismo, Hegel faz a transição para a objetividade. Esta transição é um tema que teve muitas interpretações e debates entre os pesquisadores, pois trata-se do problema de compreender se o conceito pode estruturar a objetividade. Ao término do silogismo da necessidade, suprassumiu-se o formalismo do silogizar, ou seja, o momento da subjetividade do silogismo. As diversas formas do silogizar enquanto formais e subjetivas foram apresentadas com uma deficiência, isto é, o conceito enquanto mediador dos extremos era uma determinação abstrata e não concreta dos mesmos. Agora, o formalismo do silogismo foi suprassumido pela mediação dos extremos, pois o meio termo conseguiu unir os extremos, tornando-os concretos de conteúdo. A mediação suprassumiu os extremos isolados, na medida em que eles foram incorporados no meio termo, pois eles foram explicados e compreendidos. Assim, o resultado do processo do silogismo é o conceito na sua imediatidade concreta que completou a mediação, portanto, pronto para o desenvolvimento do conceito, tanto para que o sujeito epistemológico compreenda a objetividade, como estructure o real. No silogismo da necessidade, o objeto em sua determinação particular foi silogizado por meio do conceito universal, isto é, o conceito efetiva-se na realidade objetiva, torna-se objetividade, afirma Hegel (Ver Iber, 2015b, p. 4-5).

### **3 - Silogismo da necessidade ou “tudo é um silogismo”**

Hegel afirma: “Tudo é um silogismo” (Enc. I, § 181com.). Trata-se de um aforisma de significado abrangente, tanto sob o ponto de vista ontológico como epistemológico. Pois, o silogismo

permite que, ao mesmo tempo, se compreenda todo o real e a estruturação da objetividade. Assim, todo o real, pode ser pensado como um silogismo: Dieter Henrich afirma que “qualquer aplicação da forma plena da lógica do silogismo, na triplicidade do sistema de formas silogísticas, dá-se sob o pressuposto de uma determinação conceitual que permite que se o interprete e desenvolva como totalidade”. Assim sendo, “se todo o racional é também silogismo e por ele é, de alguma maneira, mais ainda, de várias maneiras, momento da totalidade, sem dúvida, apenas uma totalidade como tal é um todo de formas silogísticas” (Henrich, 1987, p. 276).

A finalidade do silogismo é demonstrar que o conceito é objetivo, ou seja, o pensar através do sujeito epistemológico determina o seu conteúdo pensado tornando-o objetivo. Porém, trata-se ainda de um conceituar o objeto, isto é, de uma atividade do pensar em que o conteúdo é explicitado pelas justificativas que fundamentam porque uma coisa é constituída de tal forma. Trata-se, para Iber, de pensamentos objetivos que mantêm a diferença entre o sujeito e a objetividade, portanto, ainda em nível de pensamentos.

O final da 1ª seção, a Subjetividade e a transição para a 2ª seção, a Objetividade, oferece muitas interpretações no que se refere a afirmação de que “tudo é um silogismo”, ou seja, como interpretar a transição da subjetividade para a objetividade a partir do silogismo?

*a) Objetividade como algo externo ao pensamento*

No final da teoria do silogismo, Hegel explicita a objetivação do conceito, isto é, o conceito necessita deixar o nível de pensamento ou da forma do pensamento para se objetivar<sup>6</sup>. Nesse sentido, algumas estruturas foram apresentadas conforme o silogismo total, por exemplo, o sistema solar, o quimismo, o

---

<sup>6</sup> A posição de Iber afirma que a objetividade designa um âmbito fora do pensamento, fora do conceito. Mas essa posição omite de mencionar que a ambição do sistema de Hegel é justificar a tese de que não existe objetividade “fora do pensamento”. Se Hegel admitisse a posição externalista da objetividade, seu idealismo ainda seria um idealismo da subjetividade.

organismo e o Espírito objetivo. Aqui, Hegel opera uma ampliação da objetividade dos pensamentos no pensamento através da efetivação do pensamento, isto é, fora do pensamento, afirma Christian Iber (Ver Iber, 2015b, p. 5).

Segundo a interpretação de Iber a respeito da transição do silogismo para a objetividade, trata-se da criação pelo pensamento da objetividade real e não apenas da objetividade do pensar<sup>7</sup>. Ele critica essa transição, pois trata-se de uma transição indevida para outro gênero que pode ser detectada nesta afirmação hegeliana: “Que haja entendimento e razão no mundo diz o mesmo que está contido na expressão ‘pensamento objetivo’” (Enc. § 24 Obs.). Em outras palavras, trata-se da dedução da objetividade real a partir do conceito, “portanto, da afirmação de que o conceito como sujeito ontológico reina objetivamente na efetividade, portanto, é o próprio motor da efetividade” (Id. p. 5). Deste modo, a teoria do silogismo do conceito explicitada na *Doctrina do Conceito*, retoma a segunda tese de habilitação de Hegel de 1801, enunciada assim: “O silogismo é o princípio do idealismo”, isto é, “um idealismo que está voltado para a prova da racionalidade da efetividade” (Id. p. 5).

Para Iber, há em Hegel uma pressuposição filosófica de que toda a realidade é reduzida ao conceito, ou seja, todos os âmbitos da efetividade podem ser compreendidos como sistemas de totalidades, como silogismos, por exemplo, o processo mecânico, químico e teleológico (Ver Enc. § 198), a organicidade da vida (Ver Enc. § 342 adendo), o sistema solar e o Estado (Ver Enc. § 198). Esses processos são apreendidos como tríades silogísticas em que os três conceitos – singularidade, universalidade e particularidade – estruturam a mediação dos extremos. “Apenas nessa conexão a forma ontologicamente interpretada do silogismo – “todas as coisas são o silogismo” – faz em geral sentido. Hegel usa ou melhor abusa da forma do pensamento do silogismo como justificação sistemática da efetividade como racional” (Id. p. 5), critica Iber.

---

<sup>7</sup> Isso significa manter separados os dois tipos de objetividade. Assim, recai-se no ponto de vista que Hegel pretende superar, a saber, a separação de ser e pensar.

*Do silogismo da necessidade ao silogismo do conceito*

Para Orsini, a transição da Subjetividade para a Objetividade não coincide com a transição da *Lógica* para a Natureza, porque a primeira ainda é interna ao elemento lógico (Orsini, 2016, pp.246-251). Quanto à transição da *Lógica* para a Natureza, não se trata de uma passagem ou de uma prioridade temporal, e também não indica literalmente o ato criador de uma entidade que tira o universo do nada e o governa à maneira do Deus dos teístas. A chave para entender a 'passagem' da Ideia para a Natureza – e também o limite da noção de passagem - é fornecida justamente pelos três silogismos da filosofia.

Orsini explicita duas hipóteses sobre o “silogismo do conceito” no final da Apresentação de seu livro *A Teoria Hegeliana do Silogismo* (Orsini, 2016, pp. 20-22). Segundo ele, o silogismo do conceito ainda não está realizado nos silogismos da “Subjetividade”. Para esclarecer as razões dessa falta, ele reconstrói as opiniões complementares de Schäfer e de Fuselli. Para Schäfer, há uma diferença entre o universal concreto do silogismo da necessidade e aquele da ideia absoluta. No universal concreto a ideia absoluta está presente apenas no meio termo preenchido, enquanto que “no silogismo dialético da ideia absoluta o universal concreto se configura em todos os termos como totalidade das determinações do conceito” (id. p. 20). Ou seja, na ideia absoluta, não haveria mais um meio termo preenchido, mas uma tríplice configuração da universalidade concreta nas determinações do conceito (universalidade, particularidade, singularidade) em que poderia variar em cada um dos respectivos termos do silogismo. Então, a diferença entre o silogismo da necessidade e o do conceito, o qual seria a ideia absoluta, é que a mediação do primeiro ainda é composta de momentos abstratos, enquanto que, no segundo, todos os momentos da mediação são concretos desde o começo (id. p. 21).

A pesquisa de Fuselli aponta que, a partir da Objetividade na *Ciência da Lógica*, surgem estruturas silogísticas não reduzíveis às dez figuras do silogismo apresentadas na seção sobre a Subjetividade. Para o autor, o triplo silogismo que se encontra na ideia de filosofia nos últimos três parágrafos da *Enciclopédia* de 1830

(§§ 575 – 577) atualiza o silogismo do conceito articulando Ideia-Natureza-Espírito. Esse silogismo supera as figuras dos gêneros do silogismo da Doutrina do Conceito (id. p. 21).

Então, Orsini, a partir dos resultados de Schäfer e Fuselli, conclui que “a função de um ideal “silogismo do conceito” é aquela de ser um conceito-limite com respeito à Doutrina do Silogismo, na medida em que deixa claro que ela não esgota todo o pensamento hegeliano sobre o silogismo” (id. p. 21-22).

Para McTaggart, a transição do Lógico ao Objetivo em Hegel é que a Ideia Absoluta ou o pensamento não é autossuficiente, pois ele necessita da ideia de vida e de conhecimento para alcançar a sua unidade. McTaggart defende que Hegel não separa o pensamento do imediato, pois todo pensamento é mediação, ou seja, o pensamento, ao tornar-se imediato, exige um objeto dado do exterior. Quando ele trata da transição da Lógica à Natureza, McTaggart explica que o Espírito, enquanto é o fim do processo dialético é, ao mesmo tempo, o seu fundamento lógico. O silogismo da Lógica-Natureza-Espírito explicita que o resultado que se conhece é o fundamento que está presente deste o começo do processo dialético. Portanto, McTaggart opõe-se àqueles que atribuem à “dialética um valor ontológico, no sentido que ele [Hegel] teria pretendido deduzir todos os dados da experiência apenas da natureza do pensamento puro”, pois, para Hegel “a dedução, não depende exclusivamente de suas premissas, mas também de sua conclusão, que desde o início deve estar implicitamente presente” (McTaggart, 2013, p. 332).

Temos aqui opiniões diferentes sobre a relação entre o pensamento e a objetividade na filosofia hegeliana e, no nosso estudo da teoria do silogismo com enfoque onto-epistemológico, entendemos que o silogismo serve ao mesmo tempo para compreender e fundamentar a objetividade. Considerando esta posição a respeito da transição da Lógica à objetividade, assumimos dois momentos do discurso como estruturantes na lógica hegeliana. Um primeiro nível, o da *Lógica*, explicita os conceitos lógicos numa gênese autoprodutiva, ou seja, os conceitos são deduzidos uns dos outros. Um segundo nível, em que os

conceitos deixam de ser puros e são estruturados uns em face dos outros de modo a formarem uma rede categorial articulada na filosofia real. A partir desta segunda perspectiva, a transição da Lógica à objetividade ocorre através da suprassunção da resistência que os objetos da experiência opõem ao esforço de reconstrução de suas estruturas conceituais. Isso significa a explicitação dos princípios que estruturam tanto a constituição objetiva quanto a compreensão subjetiva de objetos aparentemente contrapostos ao pensar. Nesta perspectiva, o hegelianismo abre-se como projeto de tradução conceitual da realidade pela mediação silogístico-lógica, tanto no sentido epistemológico como ontológico (Ver Bavaresco & Costa, 2014, p. 254).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAVARESCO, A.; Costa, Danilo Vaz-Curado. Transição da lógica à filosofia real em Hegel. In: *Cognitio*, São Paulo, v. 15, n. 2, p. 243-256, jul./dez. 2014.
- HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas – em compêndio (1830). Vol. I – A Ciência da Lógica*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 1995.
- HENRICH, Dieter. Hegel en su Contexto. Tradução e notas de Jorge Aurelio Díaz. Caracas: Monte Avila Editores, 1987.
- JARCZYK, Gwendoline. *Système et Liberté dans la Logique de Hegel*. Paris: Aubier, 1980.
- IBER, Christian. *Seminário a Lógica do Conceito de Hegel: A doutrina hegeliana do conceito, do juízo e do silogismo II*. Porto Alegre: PUCRS/PPG Filosofia, 23/11/2015a.
- IBER, Christian. *Seminário a Lógica do Conceito de Hegel: A doutrina hegeliana do conceito, do juízo e do silogismo II*. Resumo: C. O silogismo da necessidade. a. O silogismo categórico. Porto Alegre: PUCRS/PPG Filosofia. 30/11/2015b.

IBER, Christian. Conceito, juízo e silogismo: Introdução à lógica do conceito de Hegel. In: *Revista Opinião Filosófica*, Porto Alegre, v. 03; n°. 02, 2012, p. 4 – 16.

MCTAGGART, John Ellis. Do verdadeiro sentido da dialética de Hegel. Tradução de Danilo Vaz Curado Ribeiro de Menezes Costa. In: *Problemata: Revista Internacional de Filosofia*, vol. 04, n° 01. p. 315-333, 2013. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.7443/>.

ORSINI, Federico. *A Teoria Hegeliana do Silogismo*. Tradução e Comentário. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.

# SOBRE O DUPLO CARÁTER DA LÓGICA DE HEGEL: TEORIA DAS FORMAS DO PENSAMENTO E METAFÍSICA DA RAZÃO<sup>1</sup>

---

*Christian Iber*<sup>2</sup>

A presente comunicação está estruturada em quatro partes: num primeiro momento, delinearei o conceito de filosofia de Hegel e esboçarei o objetivo filosófico geral de Hegel. Num segundo momento, que abrange o caráter duplo da Lógica hegeliana, virão à tona os seguintes temas: do ponto de vista racional da Lógica, esboçarei, em primeiro lugar, o objeto da Lógica, em segundo, lançarei um olhar sobre as três partes da Lógica e, no terceiro momento, abordarei o problema do método dialético. Por fim, tentarei revelar o elemento metafísico da Lógica.

## **I. Sobre o conceito e o objetivo da filosofia de Hegel: a justificação do mundo como racional**

O que é a filosofia segundo Hegel?

“A filosofia não tem [...] nenhum outro objeto que Deus e é, assim, em essência, teologia racional e, enquanto a serviço da verdade, o ofício divino perene” (HEGEL, *Lições sobre a estética I*, TW 13, p. 139).

Hegel afirma: filosofia é religião enquanto ciência. A filosofia tem o mesmo fim e o mesmo conteúdo da religião. A filosofia não tem nenhum outro objeto que Deus e é, desta maneira, teologia racional. Seu escopo é a religião enquanto ciência. De acordo com Hegel, aquilo mesmo que a fé realiza a filosofia implementa cientificamente.

De acordo com Hegel, o objetivo da filosofia é compreender o mundo como racional. A religião explica o mundo

---

<sup>1</sup> O presente texto trata de uma versão revisada da Lição 13 do meu livro *Introdução à Filosofia Moderna e Contemporânea: Orientações sobre seus Métodos*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012, p. 124-138.

<sup>2</sup> Professor colaborador Programa de Pós-Graduação Filosofia PUCRS, bolsista PNPD/CAPES, Berlim. E-mail: <iber\_bergstedt@yahoo.de>.

como revelação de uma razão superior e divina. Ela afirma que o mundo é racional, porque ele seria produto de uma razão superior. O que é racional no mundo escapa, com isso, ao sujeito humano singular. Aqui reside uma conclusão afirmativa fundamental, a saber, que se almeja encontrar sua pátria no mundo.

A filosofia de Hegel quer compreender como racional essa atitude afirmativa em relação ao mundo. A decisão por uma atitude afirmativa em relação ao mundo serve de base para ambos os pontos de vista. A diferença entre a filosofia de Hegel e a religião é que aquela tenta compreender ou fundamentar essa atitude. A religião e a filosofia de Hegel se diferenciam em relação à atitude teórica do mundo ao compreenderem reconhecendo a realidade efetiva.

Qual é, então, o ponto de vista da filosofia hegeliana? Primeiramente, Hegel afirma que a filosofia é, tal como a religião, uma afirmação fundamental da realidade. Diferentemente da religião, a filosofia de Hegel almeja tornar esta afirmação compreensível, quer dizer, justificá-la como racional. Ela alega razões para isso, porque a realidade efetiva é adequada ao homem. Essa afirmação Hegel compartilha com outros filósofos. A diferença reside no método. Trata-se, para Hegel, de uma prova sistemática da racionalidade da efetividade.

O dito de Hegel para essa prova diz:

“O que é racional, é efetivo e o que é efetivo, é racional”  
(HEGEL, *Filosofia do Direito*, Prefácio, TW 7, p. 24).

Analisemos estas sentenças. O que é racional é efetivo. O pensamento produz a identidade com seu objeto. O pensamento contém idealmente o que a coisa real é. Esta identidade entre pensamento e realidade efetiva é uma realização do sujeito que conhece. Ele se apropria cognitivamente da realidade efetiva. O sujeito se põe como conhecedor em relação ao mundo e produz, em pensamentos, a identidade com o mesmo. A segunda parte da citação afirma que a realidade efetiva seria de natureza espiritual. O pensamento e a razão têm seu domínio na efetividade; eles seriam o motor da efetividade. Isto não é idêntico à primeira afirmação.

A primeira afirmação reza: pela ciência, pelo pensamento objetivo, conhece-se a essência da realidade efetiva. A segunda afirmação significa: o pensamento reina objetivamente na realidade efetiva. Hegel identifica equivocadamente ambas as afirmações. O pensamento produzir uma identidade com o conteúdo da coisa deve ser o mesmo que afirmar que a realidade efetiva é em si mesma racional. Isto é um argumento falso. A identidade se concentra totalmente no sujeito que conhece na medida em que ele conhece o mundo. Por isso, a realidade efetiva não é inversamente o pensamento objetivado. Hegel afirma que só se conhece através do pensamento aquilo que na razão já reina no mundo. Racionalmente a sentença de Hegel diz: o pensamento produz pensamentos que constituem o conteúdo da coisa. Isto não quer dizer que pensamentos regem o mundo.

A explicação de uma coisa é, de acordo com Hegel, o mesmo que a prova de sua racionalidade. Contrariamente, gostaria de asseverar o seguinte: a explicação da realidade é algo diferente do que compreendê-la fundamentalmente como racional. Para Hegel, a filosofia é, pelo contrário, a prova da racionalidade da realidade efetiva. Gostaria de mostrar: quando Hegel faz ciência, ou seja, produz saber, ele não fornece nenhuma prova da racionalidade da realidade efetiva; em outras palavras, quando realiza esta prova ele não faz ciência, quer dizer, não elabora nenhum saber.

Resumindo: a filosofia de Hegel busca a prova sistemática da racionalidade da realidade efetiva. A posição de Hegel em relação à racionalidade da realidade efetiva baseia-se na decisão de pensar o mundo como uma conexão racional. Filosofia e religião têm o mesmo conteúdo, elas afirmam a realidade efetiva como revelação de uma razão superior, divina. A filosofia vai além da religião, pois quer apresentar a prova da racionalidade da realidade efetiva.

## **II. Sobre o duplo caráter da Lógica de Hegel: teoria das formas do pensamento e metafísica da razão**

Na primeira parte, falei de algo fundamental sobre o conceito de filosofia em Hegel. Hegel queria provar que o mundo é racional. O ponto de partida dessa prova é que, para Hegel, o paradigma para a ciência é sua *Ciência da Lógica*. E isto particularmente pelo fato de que, na Lógica, o pensamento tem apenas a si mesmo como objeto.

Em relação a essa ciência, a *Ciência da Lógica*, o que vale realmente é que o pensamento tem apenas a si mesmo como objeto. O fato de na Lógica o pensamento ter apenas a si mesmo como objeto tem dois lados. Na sequência, gostaria de expor esse caráter duplo da Lógica de Hegel. Ela tem, por um lado, uma dimensão bastante racional e, por outro, uma dimensão metafísica que suscita, no mínimo, algumas perguntas críticas. A Lógica visa, por um lado, a uma explicação racional do pensamento, por outro, ela é uma metafísica, uma metafísica da razão, que resulta do monismo ontológico do pensamento. É para esse caráter duplo que gostaria de chamar a atenção de vocês na minha comunicação.

### **1. Sobre o objeto da Lógica**

O que é o objeto da Lógica de Hegel? O objeto da Lógica são as formas aprióricas do pensamento, com as quais nós sempre já lidamos e nas quais o conhecer pensante capta seus objetos, abstraindo, com efeito, do conteúdo empírico da coisa. Na Lógica, não é debatido o que é o fundamento do Estado, ou o que é o fundamento do crescimento econômico, porém, o que é um fundamento?

Essas formas aprióricas do pensamento, as chamadas categorias, não residem simplesmente nem no exterior, nem no interior do pensamento, pelo contrário, têm sua razão de ser no objetivo teórico do conhecer pensante que quer compreender a realidade efetiva. As formas do pensamento são produzidas, pois pelo próprio pensamento e surgem do esforço do pensamento em captar a verdade da coisa.

Hegel mostra as formas com as quais o pensamento capta a realidade e que necessidade reside em seu fundamento. Essas formas do conhecer pensante culminam, por fim, nas formas com as quais o sujeito pensante determina seus objetos: o conceito, o juízo e o silogismo. Desde que a Lógica leve essas formas do pensamento a uma explicação, ela exerce o escopo racional. Nisso reside o racional da Lógica de Hegel.

A Lógica é, no fundo, uma ciência de luxo. Isto é mencionado pelo próprio Hegel: para poder refletir sobre o pensamento é necessário já poder pensar (cf. HEGEL, *Lógica I*, Prefácio; TW 5, p. 14). Saber o que é a razão não é o mesmo que perguntar pela razão da coisa determinada. “A ciência de luxo” significa, portanto: no conhecer de coisas determinadas não avançamos por meio do conhecer do conhecer.

Um segundo aspecto que chama a atenção é que Hegel considera como um fato interessante que a Lógica seja a ciência em que o pensamento tem apenas a si mesmo como objeto. Isto deixa explicitar a intenção de um teórico que se propôs a mostrar a realidade efetiva como racional. Se Hegel valoriza tanto assim essa ciência em que é abstraído do conteúdo determinado dos objetos, isso mostra, então, que ele não visa mais ao saber ou à ciência.

Todo o racional da Lógica é subordinado, por Hegel, à finalidade de mostrar a realidade efetiva como racional. Todos os conhecimentos estão, na Lógica, subordinados a essa finalidade. Por isso, temos que distinguir o racional, por um lado, e o metafísico da razão, por outro, e libertar aquele de sua subordinação a este.

## **2. As três partes da Lógica**

A Lógica de Hegel tem três partes: a Lógica do Ser, a Lógica da Essência e a Lógica do Conceito. Gostaria de lhes apresentar essas três partes primeiramente da perspectiva do racional da Lógica.

A Lógica do Ser trata do inventário categorial da forma como os objetos do mundo, na abstração do seu conteúdo particular, primeiramente aparecem ao pensamento. Aqui é

caracterizada a identidade dos objetos na sua relação mútua e é distinguida sua determinação de sua constituição, bem como é determinado o seu limite através do qual os objetos do mundo se mostram como finitos e passageiros. Além da determinação qualitativa dos objetos, trata-se também de sua determinação quantitativa, assim como das relações de medida em que eles se encontram.

A Lógica da essência discute a estrutura lógica de um tipo específico de determinação, a saber, as determinações da relação e, com efeito, sob o título “as determinações da reflexão”, trazendo à luz o seu defeito. Sua relação exclusiva frente a outro aparece nas relações reflexivas como determinação positiva de um objeto. A identidade determinada de um objeto não é explicada a partir da relação que ele estabelece consigo mesmo, mas da relação com o que ele não é.

Desde que sua identidade seja dada, a relação da diferença, com isso, é negada. A identidade de uma coisa reside, de modo abstrato, na diferença com o outro. Ao mesmo tempo, essa diferença é, com isso, negada de modo imediato. A identidade e a diferença se excluem mutuamente. Ao mesmo tempo, elas não podem ser pensadas separadamente uma da outra, porque elas se implicam mutuamente. A estrutura lógica das determinações da reflexão é caracterizada, então, pela categoria da contradição. Por isso, se pode dizer que Hegel, na Lógica da Essência, se ocupa de modo crítico das categorias que alcançam apenas uma forma deficiente de explicação dos objetos.

Uma crítica adicional da Lógica da Essência diz respeito à explicação de uma coisa pelas suas condições: quando se explica algo pelas suas condições – por exemplo, um cientista explica o crescimento econômico de um país com os dados dos quais dependem as condições daquele crescimento –, faz com que, então, este cientista pergunte por uma mediação, não tomando a coisa de modo imediato. Mas, o que se sabe sobre a coisa quando a relacionamos com as suas condições? Hegel diz: “*Quando todas as condições de uma coisa existem, ela passa a existir*” (HEGEL, *Lógica II*, TW 6, p. 121).

Sabe-se, de acordo com Hegel, que a coisa existe quando todas as condições existem. Isto, contudo, se opõe à pretensão de explicar o que constitui a propriedade de uma coisa. Para saber o que a coisa é não basta indicar suas condições. A explicação através das condições leva a coisa a dissolver nas relações que ela estabelece com os outros objetos. Não se pensa no próprio objeto, mas transita-se permanentemente para outros. Com isso, o que é a coisa acaba se perdendo.

Trata-se de uma explicação deficiente explicar a coisa pelas suas condições. Acontece aí uma dissolução da coisa nas relações estabelecidas com os outros objetos. Ao explicar é exigido algo diferente. Não é exigido pôr a coisa em relação com alguma outra coisa, mas consigo mesma.

Uma explicação a mais é que na própria coisa é posta a diferença entre a essência e o aparecimento. Esta diferença tem que ser revelada na própria coisa para que se consiga uma explicação exitosa da mesma. Assim, chegamos à explicação de uma coisa como exteriorização de um interior: de uma faculdade ou de uma força.

Na psicologia moderna, por exemplo, as guerras são explicadas pela faculdade de agressão do homem, como exteriorização de um interior, de uma força interior. Outro exemplo: Kant explica o ato de conhecer a partir da exteriorização da faculdade de conhecer. A coisa é compreendida como exteriorização de um interior.

Com efeito, esse tipo da explicação tem a forma da explicação. A forma da reflexão duplica a coisa em (i) o que deve ser explicado e em (ii) sua explicação. Contudo, ela é, de acordo com o conteúdo, uma tautologia. Acontece uma duplicação da própria coisa em força e em sua exteriorização. A duplicação da coisa em força e em sua exteriorização, e a afirmação de que a força seria desconhecida e somente sua manifestação seria conhecida, é uma reflexão tautológica, diz Hegel (cf. HEGEL, Enc. I, § 136 Obs., TW 8, p. 270).

Que espécie de desenvolvimento exige esse defeito explicativo? É necessário aqui introduzir a distinção entre essência e aparecimento, mas de tal maneira que não se pense em algo

diferente e, em segundo lugar, que tal relação entre essência e aparecimento não signifique nenhuma relação vazia na própria coisa. Antes pelo contrário, é preciso fazer brotar na coisa um conteúdo a partir do qual se possa determinar a sua propriedade. Para isso, existe a categoria da substância. A substância de uma coisa designa o que constitui essencialmente uma coisa.

Quando se distingue na coisa o que a constitui e como ela se dá ou aparece, estabelece-se logicamente a distinção entre substância e acidente. Ordena-se ao pensamento determinar a substância da coisa, ou seja, o que a constitui essencialmente. Isto é a tarefa do conceito, a saber, compreender. O conceito determina o que constitui a coisa de acordo com sua substância.

Com isso, chego à Lógica do Conceito: o que é o conceito? O que significa formar-se o conceito de uma coisa? Eis aqui a resposta de Hegel.

O conceito se diferencia, segundo Hegel, em três momentos: a universalidade, a particularidade e a singularidade. A respeito da universalidade Hegel afirma que ela seria a igualdade livre de uma coisa consigo mesma na sua determinidade. Como a coisa existe, sob quais condições e relações ela surge, ela é, de acordo com seu conteúdo substancial, o mesmo consigo mesma. Isso é sua universalidade que resulta somente da reflexão sobre ela (cf. HEGEL, Enc. I § 163, TW 8, p. 311).

Como exemplo de como nós nos fazemos um conceito de uma coisa, na medida em que nos relacionamos com sua universalidade e sua particularidade uma para com a outra, a fim de chegar à singularidade, pode servir o conceito do desempregado. Marx define os desempregados como o exército de reserva do capital. Isso significa: os desempregados pertencem à classe dos assalariados que são a variável dependente do capital. Com isso, a determinação ou definição dos desempregados não está concluída. Variável dependente do capital é, pelo contrário, a determinação geral dos assalariados modernos. Contudo, um desempregado se distingue também da determinação geral do assalariado. Isto é, sua particularidade. A particularidade não contrasta com a universalidade, mas é uma determinação mais ampla da mesma.

A determinação específica do assalariado como desempregado consiste nisso: o desempregado é o assalariado demitido. Ele é o trabalhador que perdeu seu trabalho. Os desempregados são aqueles assalariados que atualmente não são utilizados pelo capital. Essa determinação não contradiz nenhuma determinação geral. Apenas ambas as determinações juntas (a determinação geral: variável dependente do capital e sua particularidade: atualmente não utilizado pelo capital) constituem os desempregados, quer dizer, a coisa singular determinada. Isto é a singularidade. Ambas as determinações não ficam indiferentes lado a lado na singularidade, mas permanecem numa relação mútua necessária.

A Lógica do conceito subjetivo está subdividida em conceito, juízo e silogismo. O juízo, afirma Hegel, é o que determina o conceito. O julgar é nada mais do que determinar o conceito e seus momentos. O juízo nos diz: o singular é o universal. Por exemplo: “Essa rosa é vermelha”. O determinar do conceito se realiza na medida em que suas determinações são diferenciadas uma da outra. No juízo, a determinação geral e o predicado geral estão separados do singular e do sujeito, e o sujeito e o predicado estão mutuamente confrontados. No juízo, sua identidade é apenas uma identidade afirmada.

Que o sujeito é o predicado, por exemplo: que ouro, prata, cobre, etc. enquanto metais são condutores elétricos, essa identidade de sujeito e predicado é somente afirmada. Agora é necessário provar a identidade do sujeito e do predicado no juízo. Essa é a tarefa do silogismo. O silogismo é a prova do juízo, na medida em que ele aponta para o fundamento que intermedia o sujeito e o predicado.

Com o silogismo se alcança a explicação de uma coisa. O compreender começa na medida em que na coisa a substância é distinguida do modo como ela existe ou aparece. A tarefa do conceito é determinar a substância da coisa. Os momentos do conceito são, por sua vez, determinados pelo juízo e pelo silogismo. *Com isso, reproduzimos a realidade da coisa nos pensamentos.* Quando dispuser do conceito no pensamento, terei conceituado a

coisa no seu conteúdo. A discussão sobre o conceito, o juízo e o silogismo constitui o elemento racional na Lógica de Hegel.

### III. Sobre o método dialético

O que é “dialético” no procedimento da Lógica? O que interessa na dialética é unicamente o conteúdo. Como o pensamento se processa na oposição entre o pensamento e a coisa, o modo como ele remedia a deficiência da explicação de uma coisa é o que constitui a dialética do pensamento. A superação do defeito do pensamento, Hegel denomina “negação determinada” (HEGEL, *Lógica I*, Introdução, TW 5, p. 35s.). A necessidade da transição entre as categorias, que têm a finalidade de explicar a coisa, é a dialética. Todas as outras reflexões metódicas estão fora deste âmbito.

No capítulo sobre o método, no fim da Lógica (HEGEL, *Lógica II*, TW 6, p. 548-573), Hegel faz tais reflexões metódicas sobre o método do pensar e em tais descrições se conserva e se discute normalmente sua dialética. Mas, já a própria Lógica, como a abstração metódica do conteúdo particular, é um comentário metódico do pensamento, e precisamente na abração do conteúdo particular de uma coisa.

Faz-se agora novamente um comentário metódico acerca do que acontece na Lógica para, então, se chegar a um esquematismo, ao “blábláblá” muito criticado da tríade dialética. Tais considerações metódicas lógicas constituem os esquematismos que se encontram, na verdade, frequentemente também no desenvolvimento das próprias categorias lógicas. Isso tem sua causa quando Hegel tenta provar a verdade do seu esquematismo metódico através do desenvolvimento dos pensamentos na Lógica. Isso significa que Hegel submete a própria via do pensamento novamente a um esquematismo metódico.

A afirmação produtiva de Hegel reza: o pensar *não precisa* de nenhum método, mas *tem* um método. A discussão em torno do método na ciência moderna tem, pelo contrário, um caráter inapropriado. Ele parte do fato de que o pensamento precisa de um método para não ficar suspenso no ar. Esse diagnóstico se

distingue da afirmação de Hegel de que o pensar tem um método. Todos os filósofos estão de acordo hoje que a dialética tem a ver com tese, antítese e síntese. Os dialéticos dizem que a ciência depende do seguinte: que se mova tanto quanto possível nas contradições. Os analíticos dizem, pelo contrário, que o pensar depende de tautologias.

Em tais disputas é melhor não se meter. Em princípio, no que diz respeito à disputa pelo método, vale o seguinte: os resultados do pensar não se dão em virtude da reflexão sobre a coisa, mas da decisão em ver a coisa assim ou assim, portanto, da perspectiva do cientista. Em conformidade com isso, um método é adotado. O contrário é que tem de ser dito: ao se pensar deve-se se ater à coisa sobre a qual se reflete.

Resumindo: a Lógica de Hegel tem um lado racional e um lado discutível, o lado especulativo-metafísico. Por um lado, pode-se dizer categoricamente que a Lógica de Hegel é um tema racional, desde que aí as categorias do pensar sejam explicadas. Respondem-se as perguntas, como, por exemplo: O que é contradição, fundamento, condição, substância, conceito? Neste sentido, a Lógica é uma doutrina ontológica das categorias.

Este escopo da Lógica é, na verdade, um luxo. É necessário já se poder pensar ao se fazer do pensamento o seu próprio objeto. No ato de compreender, o objeto da Lógica está já amadurecido. No conceito, no juízo e no silogismo (as determinações do conceito), a finalidade do pensamento é cumprida. Com o conceito, contudo, a *Ciência da Lógica* de Hegel não termina. Seguem, ainda, discussões sobre a objetividade e a ideia, as quais não têm nada a ver com a finalidade do conhecimento.

#### **IV. O elemento metafísico da Lógica**

Ora, qual é o elemento metafísico da Lógica? Para Hegel vale, em geral, que a Lógica coincide com a metafísica. De um modo geral, a Lógica coincide com a metafísica, desde que Hegel trate a ocupação do pensamento consigo mesmo e possa deduzir, desse caráter consanguíneo espiritual, o conhecer real do mundo, o que significa nada menos do que construir o conteúdo inteiro do

conhecimento, seus objetos bem como sua necessidade a partir das formas do pensamento. Por isso, Hegel diz: A Lógica é a “apresentação de Deus [...] como ele é na sua essência eterna antes da criação da natureza e de um espírito finito” (HEGEL, *Lógica I*, introdução, TW 5, p. 44).

Vejam os mais detalhadamente qual é o elemento metafísico da Lógica de Hegel. Hegel começa com o texto: “Com o que tem que se iniciar a ciência?” (HEGEL, *Lógica I*, TW 5, p. 65-79). Gostaria de mostrar que essa pergunta não pertence a uma *Ciência da Lógica*. Com o que tem que se iniciar a ciência? A resposta, fácil de compreender, é: com aquilo que a ciência quer explicar, com o estudo do seu objeto. Hegel, contudo, não se contenta com a coisa existente a ser explicada, mas quer deduzir a existência da coisa em sua necessidade.

O encontrado deve transcender para uma causa última não-fundada. A necessidade de não se ocupar com uma coisa existente e explicá-la, mas também ainda deduzi-la em sua existência a partir de um último fundamento, este é o elemento metafísico da Lógica. Não se deve começar, de acordo com Hegel, com a coisa pressuposta, mas o ser-aí da coisa deve também ser deduzido. Hegel não se contenta, portanto, com a explicação categorial dos objetos. Todo conteúdo do pensar deve ser de natureza espiritual. Quando se põe tal questão, abandona-se o domínio da Lógica como uma doutrina ontológica das categorias e se entra no campo da metafísica.

A *Ciência da Lógica*, de acordo com Hegel, não deve começar com algo determinado, pois, então, ela já teria pressuposto e não deduzido aquilo com o que se inicia. Portanto, ela tem que começar com o nada; então, nada existe com o que se possa começar. Isso é um problema absurdo que resulta quando, de acordo com a necessidade metafísica, visa-se a dedução do ser-aí a partir de uma causa não-fundada.

O ser puro, totalmente indeterminado, é a categoria inicial da Lógica, que resulta do desvario da dedução de Hegel enquanto abstração pura. Nela é abstraído todo o ser determinado. É promulgada a seguinte prescrição: na primeira categoria não deve ser pensado nada. Deve-se pensar e, ao mesmo tempo, não pensar

nada com isso. Isto soa quase como uma crítica à categoria do ser puro. Apesar da contradição consciente do ser puro, Hegel se fixa nele como o fundamento da dedução de tudo.

Resumindo: a questão metafísica sobre o início absoluto conduz a um problema absurdo. Hegel rejeita o início evidente com o nada. Pois, com o nada não se teria nenhum início. Portanto, o início tem que ser constituído com o ser puro. Hegel começa, então, a Lógica com o ser puro. O ser puro, na verdade, não é nenhuma categoria lógica. O ser puro é determinado pela prescrição de não pensar nada de determinado. Ele é o resultado do desvario de querer deduzir todo o conteúdo do pensamento a partir do próprio pensamento. As afirmações que Hegel faz sobre o ser puro são contraditórias. A prescrição metafísica que leva a essas contradições está caracterizada, com isso, por deduzir não só as determinações de uma coisa em sua necessidade, mas também seu ser-aí.

O fim da Lógica é outro lugar em que a Lógica conduz a uma prova irracional. O pensar alcança seu fim com o conceito. Com isso, a Lógica está acabada, entretanto, não em Hegel. Nós temos o conceito e, agora, – afirma Hegel – ele tem que se realizar.

O conceito se lança, através do silogismo, para a objetividade. Assim reza a afirmação de Hegel no fim da doutrina do conceito subjetivo. O desvario da razão de Hegel é deduzir a objetividade do mundo do conceito. Hegel quer mostrar, de modo incondicional, que o pensar é o motor da realidade.

Existe o juízo de que a coisa não corresponde ao seu conceito. Na forma como a coisa existe ou aparece se fazem valer determinações que contradizem o que a constitui essencialmente. Um exemplo: carros que não funcionam. Esses carros são também carros, mas de tal forma que seu conceito não corresponde à condição de serem meios de transporte. Em tais carros quebrados, o conceito “carro” não se realiza adequadamente. Porém, o conceito não é algo que pode se realizar na coisa.

Tem que existir um interesse prático para que o conceito de uma coisa seja realizado adequadamente. A única necessidade que existe para que o conceito de uma coisa seja nela realizado é que exista nela uma necessidade prática. Hegel toma, contudo, essa

necessidade prática como se ela fosse uma necessidade teórica. Ver isso dessa forma constitui o elemento metafísico da filosofia de Hegel.

Assim temos o seguinte resultado: a Lógica se ocupa das formas aprióricas do pensar. Estas são produto da atividade teórica do homem, em que se realiza a finalidade do pensar, que é a de averiguar o que é a verdade. Hegel trata, contudo, de algo diferente do que o conhecer da realidade efetiva. A Lógica de Hegel é metafísica porque não tem somente o pensamento em si mesmo como objeto, mas porque ela se esforça por mostrar todo o conteúdo do pensar como seu próprio produto. Hegel afirma três coisas distintas: o efetivo é necessário, o que é necessário eu posso compreender e o que eu posso compreender é racional em si. Essa finalidade da prova não é racional.

Em outras palavras: na Lógica, o pensamento se ocupa apenas consigo mesmo. Mas não fala a favor da Lógica como ciência primeira que o pensamento se ocupa apenas consigo mesmo. A Lógica não se ocupa com o conhecimento real de objetos, mas apenas com as próprias formas do pensamento. Ao mesmo tempo, Hegel faz da Lógica a ciência primeira, porque ele quer deduzir dela o conhecer real.

Lá onde Hegel é racional, ele não realiza a prova da racionalidade da realidade efetiva. Lá onde ele realiza a prova da racionalidade da realidade efetiva, seu procedimento não é racional. Nesse caso, todo conteúdo do pensamento é tomado como se ele fosse deduzido do próprio pensamento. A argumentação que leva a este ponto de vista não é o aspecto racional, mas o metafísico da Lógica.

Resumindo: o elemento racional da *Ciência da Lógica* de Hegel é que ela é uma doutrina ontológica das categorias que elucidam nossas formas de pensar, com as quais sempre lidamos. Ao mesmo tempo, a Lógica quer ser uma metafísica da razão que pretende deduzir o mundo na sua totalidade; portanto, o conteúdo inteiro do pensar a partir do próprio pensar.

## Bibliografia

- HEGEL, G.W.F. *Theorie-Werkausgabe in zwanzig Bänden* [Obras em 20 Volumes] (= TW). E. Moldenhauer, K. M. Michel (Orgs.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.
- HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [Filosofia do Direito]. In: TW Vol. 7.
- \_\_\_\_\_. *Wissenschaft der Logik I und II* [Ciência da Lógica I e II]. In: TW Vol. 5 e TW Vol. 6.
- \_\_\_\_\_. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I.* [Enciclopédia das Ciências filosóficas I] In: TW Vol. 8.
- \_\_\_\_\_. *Vorlesungen über die Ästhetik I* [Lições sobre a Estética I]. In: TW Vol. 13.
- IBER, Christian. *Was will Hegel eigentlich mit seiner Wissenschaft der Logik? Kleine Einführung in Hegels Logik* [O que Hegel realmente quer com sua Ciência da Lógica? Pequena introdução à Lógica de Hege]. In: Hegels Seinslogik. Interpretationen und Perspektiven. Andreas Arndt, Christian Iber (Orgs.). Berlin: Akademie Verlag, 2000.
- IBER, Christian. *Introdução à Filosofia Moderna e Contemporânea: Orientação sobre seus Métodos* (Série Filosofia 216), Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012, p. 182.
- SCHICK, Friederike. *Hegels Wissenschaft der Logik – metaphysische Letztbegründung oder Theorie der logischen Formen?* [A Ciência da Lógica de Hegel – fundamentação metafísica última ou teoria das formas lógicas?], Freiburg/München: Alber Verlag, 1994.



# HEGEL, O PARADOXO DA REALIZAÇÃO LITERÁRIA DA IDEIA DA FILOSOFIA: A INSUFICIÊNCIA DO SISTEMA-ENCICLOPÉDIA ENQUANTO OBJETO IDEAL, DADO PELA CIÊNCIA DA RAZÃO

---

*Manuel Moreira da Silva<sup>1</sup>*

## I. Considerações preliminares

Este trabalho discute a exigência do idealismo do conceito de uma realização literária da Ideia da filosofia, tal como exposta na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* de G. W. F. Hegel. Trata-se, a rigor, de uma verificação do núcleo da tese fundante do sistema da filosofia e das reelaborações e tentativas de consumação daquela; a qual recebe sua última elaboração, deveras canônica, nos §§ 6, 14 e 17 da segunda e da terceira edição da *Enciclopédia*. Não obstante, a referida verificação limitar-se-á aos §§ 4, 5 e 17 da *Enciclopédia* de 1817, cuja elaboração jamais fora renegada por seu autor, mesmo nas reelaborações posteriores desta obra.

A tese em questão se deixa apreender em três momentos essenciais, a partir dos §§ 6, 14 e 17 da *Enciclopédia* de 1830. Ei-los: (1) enquanto ciência, a filosofia é essencialmente sistema e se desenvolve puramente no elemento do pensar, liberto da exterioridade historial em que se faz ob-jeto<sup>2</sup> da história da filosofia, na qual igualmente se expõe, mas como ob-jeto da filosofia; (2) concebido em seu interior enquanto é para si, o pensar se mostra livre e verdadeiro, se desdobra apenas dentro de si, recolhe-se e mantém-se na unidade consigo mesmo, como totalidade, na diferenciação e determinação de seus momentos, enquanto determinações do pensar ou do conceito postas por ele próprio; (3) quando, enfim, a filosofia alcança de novo seu início, i.é, o conceito de seu conceito, e então retorna dentro de si, reconciliando, pois, a razão autoconsciente – que se sabe e é,

---

<sup>1</sup> Universidade Estadual do Centro-Oeste do Paraná

<sup>2</sup> Neste trabalho, em seu corpo e citações, o termo ‘ob-jeto’ traduz o alemão ‘Gegenstand’, de modo a distingui-lo de ‘Objekt’ e seus correlatos, então vertidos, conforme o caso, por ‘objeto’, ‘objetivo’ etc.

portanto, o termo médio da Ideia da filosofia – com a razão *sendo*, a efetividade. Não obstante os diversos problemas que essa tese suscita, o trabalho se concentra somente no porquê de seu fracasso especulativo; assim, retorna à elaboração inicial da tese em questão, a rigor, aquela exposta nos §§ 4, 5 e 17 da *Enciclopédia* de 1817. Em vista disso, o trabalho se referirá igualmente aos parágrafos finais, aos chamados silogismos da Ideia da filosofia, nas edições de 1817 e de 1830; essas as duas tentativas de realização literária da Ideia da filosofia as mais consistentes. Ambas, porém, insuficientes ou mesmo paradoxais se se assumir o sistema da filosofia em geral e o sistema-Enciclopédia em especial enquanto objeto ideal<sup>3</sup>, dado pela ciência da razão; pressuposto ínsito na tese ora referida.

O problema principal em questão na tese supracitada emerge de imediato já em seu primeiro momento. Pode-se enuncia-lo: Se, “enquanto ciência, a filosofia é essencialmente sistema e se desenvolve puramente no elemento do pensar, liberto da exterioridade historial em que se faz ob-jeto da história da filosofia, na qual igualmente se expõe, mas como ob-jeto da filosofia”, a realização literária da Ideia da filosofia então exigida por ela mesma será sempre contingente e não poderá jamais realizá-la – ou antes, realizar-se – em sua necessidade. O segundo momento confirma o problema emerso no primeiro: Se, “concebido em seu interior enquanto é para si, o pensar se mostra livre e verdadeiro, se desdobra apenas dentro de si, recolhe-se e mantém-se na unidade consigo mesmo, como totalidade, na diferenciação e determinação de seus momentos, enquanto determinações do pensar ou do conceito postas por ele próprio”, não haverá nenhum porquê e nem como realizar-se; isso porque, toda e qualquer realização, inclusa a literária, implica exteriorização, da qual precisamente, na ciência, o pensar intenta libertar-se. O mesmo ocorre com o terceiro momento: Se, “quando, enfim, a filosofia alcança de novo seu início, i.é, o conceito de seu conceito, e então retorna dentro de si, reconciliando, pois, a razão

---

<sup>3</sup> Por ‘objeto ideal’ entende-se, aqui, a determinação objetiva que a Ideia se dá, não só o seu caráter universal e necessário, mas também e principalmente o Ideal, enquanto o conteúdo especulativo da Ideia mesma, o qual, portanto, na medida em que se realiza, realiza a própria Ideia.

autoconsciente – que se sabe e é, portanto, o termo médio da Ideia da filosofia – com a razão *sendo*, a efetividade”, o alcance de seu início, a concepção de seu conceito e o retorno da filosofia dentro de si, mais que resultados de sua concepção como ciência, o são enquanto modo de ser que, como tal, se assume também como ciência. Nos limites da *Enciclopédia* de 1830, o paradoxo aludido se mostra insolúvel; na de 1817, contudo, uma saída pode mostrar-se plausível.

Uma ilustração da gravidade de tal problema é o lugar lógico e sistemático do § 6 da *Enciclopédia* de 1830 e de sua Anotação. Ao que tudo indica, já presentes na *Enciclopédia* de 1827, ambos implicam, como que diretamente, a exclusão dos parágrafos finais da *Enciclopédia* de 1817, que apresentam as linhas gerais da chamada teoria dos silogismos da filosofia e, de certo modo, uma concepção da Ideia e, com isso, do sistema da filosofia para os quais a Lógica não é, de modo algum, uma ciência transcendental. A inclusão do § 6 da *Enciclopédia* de 1827 e de sua Anotação nessa edição, com a exclusão dos parágrafos relativos à teoria dos silogismos da filosofia pareceu dar conta do problema da *efetividade* do *racional*, portanto, da unidade da Ideia e da efetividade, ou antes, da efetividade da Ideia; algo intrínseco ao ser-aí, que é – afirma Hegel na referida Anotação –, por uma parte *aparecimento* e só por outra é *efetividade*, algo que, como tal, mobiliza os esforços hegelianos desde a *Propedêntica filosófica* de Nüremberg, passando pelo Prefácio e pelos cruciais §§ 1-7 e 30-32 da *Filosofia do Direito*, até os textos de que ora nos ocupamos; sem esquecer, é claro, as *Vorlesungen* de 1817-1818 e 1819-1820 em torno da *Filosofia do Direito*<sup>4</sup>. Porém, a interrupção da *Enciclopédia* de 1827 no § 574,

---

<sup>4</sup> Digna de nota é aqui a expressão: “was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig” (o que é racional, isto é efetivo; e o que é efetivo, isto é racional) (GPhR, HW 7, Vorrede, p. 24; E, 1830, HW 8, § 6, A., p. 44.)\*, de certo modo preparada por duas outras, respectivamente em VNS, ANM 1, § 7, p. 8 e em VPhR, ANM 14, p. 8. Estas (a serem discutidas na seção III), se confrontadas com a Anotação ao § 6 da *Enciclopédia* de 1830 e a Anotação ao § 1 da *Filosofia do Direito*, demonstram as dificuldades cruciais de Hegel na determinação do ser-aí; dificuldades oriundas – essa a hipótese de trabalho da presente investigação – de seu próprio ponto de partida, a rigor, de suas opções em relação ao ser (Scyn) e à determinação originária deste.

\* As obras de Hegel usadas neste trabalho serão citadas mediante suas respectivas siglas, referentes ao original alemão utilizado, seguidas, conforme o caso, pelas siglas da edição

embora resolva certos problemas surgidos na *Enciclopédia* de 1817 (nos §§ 4-5, 17 e 474-477), torna o sistema da filosofia meramente linear e formalmente determinado, mantendo uma estrutura dualística no que tange ao ser-aí, no qual o conceito ou a Ideia se determina. Contudo, a edição de 1827 tem o mérito de ser a única em que, de fato, a razão autoconsciente e a razão *sendo* aí, isto é, a efetividade, se reconciliam; mas isso ao preço da exclusão da doutrina do silogismo da filosofia e, enfim, de uma compreensão unilateral desta; portanto, sem retorno verdadeiro da mesma dentro de si e da redução da razão que se sabe à razão autoconsciente, intuitiva, e à efetividade da intuição de si mesma, logo a uma unidade exterior – formal, pensada pelo filósofo – do conceito da razão que se sabe e do ser-aí desta. Essa unilateralidade se resolve em 1830 com a reabilitação da doutrina dos silogismos da filosofia e ligeiras modificações no § 6, mas surge o problema da identificação da razão que se sabe (enquanto termo médio da Ideia da filosofia) e da razão autoconsciente reconciliada com a razão *sendo*, com a efetividade; a rigor, o problema da cisão daquela e o da passagem destas a ela. Isso tanto no plano da Coisa mesma, isto é, no da intuição de si mesmo do conceito constituir-se como sua realidade, quanto no plano da exposição do sistema da filosofia, na *Enciclopédia*, em suas diversas versões, constituir-se como realização literária da Ideia da filosofia.

Em vista disso, o trabalho apresenta inicialmente a tese do idealismo do conceito e a exigência de uma realização literária da Ideia da filosofia, segundo a *Enciclopédia* de 1817; portanto, antes da consumação do idealismo do conceito como tal, quando é considerado por Hegel, “de modo geral, o [ponto de vista] do idealismo absoluto”<sup>5</sup>. Ato contínuo, tematiza o pressuposto básico da Lógica enquanto ciência transcendental e o limite da realização da Ideia como unidade do conceito e da objetividade; logo, o ponto

---

avulsa ou a das *Werke* em questão, essa antecedidas de um ‘H’ (para a referência a Hegel) e, ainda, segundo as características da própria obra; por exemplo, a indicação de §§ no caso das obras que os contêm, assim como de suas anotações ou adendos, sempre que se fizer necessário. Nas *Referências bibliográficas*, as referências completas de cada obra utilizada serão indicadas, juntamente com a sigla a ela associada.

<sup>5</sup> E, 1830, HW 8, § 160, Ad., p. 307.

de vista do conceito ele mesmo e a concepção de filosofia daí resultante, ou seja, da existência que o conceito se dá no juízo (*Urteil*), enquanto *divisão originária* (*ursprüngliche Teilung*)<sup>6</sup>. A título de conclusão, confirma-se a insuficiência do sistema e o paradoxo de sua exposição enciclopédica, bem como se aponta para uma nova apresentação da Ideia da filosofia, enquanto ser e conceber.

## II. A tese fundante do idealismo do conceito e a exigência de realização da Ideia

Aludida na *Fenomenologia do Espírito* de 1807<sup>7</sup>, a tese acima enunciada mostra-se de um modo na *Ciência da Lógica* de 1812<sup>8</sup> e de outro na *Enciclopédia* de 1817<sup>9</sup>, cuja versão é descartada em 1827 e retomada em 1830, adaptada ao texto de 1812, mantido em 1832. Na elaboração de 1817, Hegel introduz certa discrepância em relação àquela de 1812; em vista disso, um importante problema, latente nesta, emerge em toda a sua força naquela e, então, põe em risco a integridade do sistema, entendido pura e simplesmente enquanto sistema da ciência; a saber, a noção mesma de ser, tal como utilizada no início da seção *Qualidade* na *Ciência da Lógica* de 1812 e no § 5 da *Enciclopédia* de 1817. Nessa está em jogo a tese segundo a qual, devido a seu ob-jeto não ser um ob-jeto imediato e porque o conceito deste, assim como o conceito da filosofia mesma, somente pode ser tomado no interior desta<sup>10</sup>, “a filosofia é dada pela ciência da *razão* (*Wissenschaft der Vernunft*) e, de fato, na medida em que a razão é consciente dela mesma como de *todo ser*”<sup>11</sup>. Este concebido de modo próximo àquele ser sem-qualidade e sem-reflexão, que, sem considerá-lo nele mesmo, no início da seção *Qualidade*, Hegel opõe ao ser qualitativo ou determinado e

---

<sup>6</sup> E. 1830, HGW 20, § 166, A, p. 182.

<sup>7</sup> PhG, p. 6; FdE, § 5, p. 27.

<sup>8</sup> WdL I, 1812, HGW 11, p. 21.

<sup>9</sup> E, 1817, HGW 13, §§ 4-5, p. 17.

<sup>10</sup> E, 1817, HGW 13, § 4, p. 17.

<sup>11</sup> E, 1817, HGW 13, § 5, p. 17.

assim o designa – ao modo da *Fenomenologia* – ser em geral<sup>12</sup>; caso em que, por isso, também não é mais o “*ens überhaupt*”<sup>13</sup> do qual a Lógica objetiva trata efetivamente e nem “um universal” no sentido do § 113 da *Fenomenologia do Espírito*, pelo fato de, a rigor, não ter nele, ainda, a mediação ou o negativo<sup>14</sup>; o que só correrá, precisamente, quando de sua passagem ou de sua limitação no ser-ai, que é, para Hegel, “essencialmente o *pensamento* (*wesentlich der Gedanke*)”<sup>15</sup> ou ainda, como na Lógica, o ser com uma determinidade, ou, o que é o mesmo, uma negação ou um não-ser<sup>16</sup>. Em vista disso, a tese de 1817 distingue-se daquela de 1812, a qual, enfim, partindo do pressuposto de que o pensar objetivo (*objective Denken*) é o conteúdo da ciência pura, afirma que “a Lógica é, portanto, tomada como o sistema da razão pura, como o reino dos puros pensamentos”<sup>17</sup>; e seu conteúdo “*a apresentação de Deus*, como ele é em sua essência eterna antes da criação da natureza e do espírito finito”<sup>18</sup>. Ao optar pela tese de 1812, Hegel põe em risco a consumação de seu projeto de sistema; ainda que o consuma enquanto idealismo do conceito, não o realizará como expressão da Ideia da filosofia.

Tais elaborações se mostram antagônicas e mesmo paradoxais; assumidas no âmbito da realização da Ideia da filosofia, mais precisamente da razão, elas parecem contribuir mais para a implosão dessa Ideia que para a sua realização. Enquanto uma afirma que a filosofia é dada pela ciência da razão, a outra diz que a Lógica é o sistema – portanto a ciência – da razão pura: essa identificada com o próprio Deus; caso em que a Lógica se apresenta como a ciência da razão, pela qual a filosofia é dada e assim se mostra, em relação a esta, como ciência transcendental.

<sup>12</sup> Confronte-se: PhG, p. 71-72; FdE, § 96, p. 87; WdL I, 1812, HGW 11, p. 43; 1832, HGW 21, p. 68.

<sup>13</sup> WdL I, 1812, HGW 11, p. 32; 1832, HGW 21, p. 48.

<sup>14</sup> PhG, p. 80; FdE, § 113, p. 96.

<sup>15</sup> PhG, p. 41; FdE, § 54, p. 58.

<sup>16</sup> WdL I, 1812, HGW 11, p. 60; 1832, HGW 21, p. 97; E, 1830, HGW 20, § 90, p. 129-130.

<sup>17</sup> WdL I, 1812, HGW 11, p. 21; 1832, HGW 21, p. 34.

<sup>18</sup> WdL I, 1812, HGW 11, p. 21; 1832, HGW 21, p. 34.

Essa a interpretação a mais básica e imediata do texto de 1812 – em confronto com o de 1817, quando de sua alteração em 1830 –, conforme a qual: de um lado, a instauração da filosofia, a rigor, do sistema da filosofia real, resulta de uma ciência determinada, então imposta enquanto transcendental ou como ciência primeira; de outro, o sistema ou a Ideia da filosofia, como ciência absoluta, resulta igualmente da cisão de seu termo médio, precisamente da razão que se sabe – de cuja ciência a filosofia mesma deveria resultar<sup>19</sup>. O que põe em contradição a exigência enunciada no § 4 da *Enciclopédia* de 1817, de o conceito do objeto da filosofia e o da filosofia mesma serem tomados apenas no interior desta, bem como a do § 5 – de que a filosofia deve ser dada pela ciência da razão – com a condição enunciada ainda no *caput* deste mesmo parágrafo, a saber, “e, de fato, na medida em que a razão é consciente dela como de todo ser”, ou antes, dirá Hegel na Anotação ao § 5, “como do ser”; e ainda, com o enunciado (na Anotação ao § 17) de que a Lógica é a Ideia no pensar, ou o Absoluto ainda contido em sua eternidade, portanto, antes da criação da natureza e do espírito finito. Em contraposição, os parágrafos finais das edições da *Enciclopédia* de 1817 e 1830, dentre outros, afirmam<sup>20</sup>: (1) o conceito da filosofia é a Ideia *que se pensa*, a verdade que se sabe, ou seja, o lógico com a significação de ser a universalidade *verificada* no conteúdo concreto como em sua efetividade; (2) a filosofia retorna, assim, *dentro de si*, ao seu início e o lógico é o seu *resultado*, logo seu *início*, que não é nenhum início no sentido das outras ciências; (3) a Ideia da filosofia – portanto, o lógico – tem *a razão que se sabe* (i.é: a si mesma, o lógico) por *termo médio*; (4) o julgar-se por que a Ideia se reparte em dois aparecimentos determina-os como manifestações da razão que se sabe (do lógico dentro de si), cinde-a pois em natureza e espírito: este o lógico em si e para si retornando dentro de si, aquela o lógico em si ou posto fora de si; (6) a natureza é o processo da atividade

<sup>19</sup> E, 1817, HGW 13, § 11, p. 22; § 17, A, p. 26; § 475, p. 246; § 477, p. 247; E, 1830, HGW 20, § 18, p. 59-60; § 575, p. 569-570; § 577, p. 570-571.

<sup>20</sup> E, 1817, HGW 13, §§ 192-197, p. 110-115; §§ 474-477, p. 246-247; E, 1830, HW 8, § 244, Ad., p. 393; E, 1830, HW 9, §§ 245-252, p. 13-40; E, 1830, HGW 20, § 17, p. 59; §§ 574-577, p. 569-571.

*subjetiva* da Ideia ou sua *exteriorização*, o espírito o processo da Ideia sendo objetivamente *em si* ou sua *interiorização*; (7) A atividade *subjetiva* da Ideia é a própria Ideia como *ser*, distinto do ser abstrato do início da Lógica e portanto a Ideia enquanto exterior a si, como seu reflexo, a *exterioridade* do espaço e do tempo sendo absolutamente para si sem subjetividade, o ser imediato concreto, sensível, que ela deixa sair livremente de si como intuição de si mesma; (8) Sendo objetivamente em si, a Ideia é dita objetiva e tem nela a realidade ou o ser em si do espírito apreensível por ele próprio na medida em que nele a Ideia se pensa e, assim, se realiza; (9) o que na Ideia se reúne é o fato de que a natureza da coisa (Sache) – o conceito – é o que se move para frente e se desenvolve, movimento que é a atividade do conhecimento, a ideia eterna sendo em si e para si, que eternamente se ativa, gera e goza como espírito absoluto. Em consequência: (1) a Lógica não é uma ciência transcendental – da razão – pela qual a filosofia é dada, porque (mesmo como transcendental) é parte desta; (2) a Lógica é a consciência (tética ou poiética) da razão, o seu saber (tético ou poiético) de si e não a razão ela mesma; (3) enquanto a Lógica é igualmente consciência ou saber de todo ser, de tudo o que é ou existe, ela é apta a dar (praticamente) as demais ciências filosóficas; (4) contudo, enquanto não é consciência ou saber do ser mesmo, do ato ou do sentido de ser ou existir – por exemplo, da razão que se sabe –, também não é uma ciência prática – da razão – pela qual a filosofia é dada, nesse caso, enquanto modo de ser do espírito.

A contradição acima aludida pareceu ter sido verificada pelo próprio Hegel de modo quase imediato à publicação da *Enciclopédia* de 1817. Nas edições posteriores dessa obra ele descarta alguns parágrafos e adapta outros, bem como mantém intacta a elaboração presente na *Ciência da Lógica* de 1812 naquela de 1832; quando, por exemplo, descarta os §§ 4, 5 e 17 da primeira edição e acrescenta, nas posteriores, os §§ 6, 17 e 26 entre outros, nos quais uma articulação completamente nova passa a ser o caso. Impõe-se assim a tarefa de uma crítica dessa nova exposição, que, por seu turno, não resolve a contradição acima detectada; mas, por causa das reelaborações posteriores da *Enciclopédia* se manterem fiéis à elaboração da *Ciência da Lógica* de 1812-1816, em especial a

tese – de origem médio-platônica – fundante do idealismo do conceito enunciada em 1812 e mantida intacta em 1832<sup>21</sup>, se mostra no mínimo ambígua e ainda em contradição com a exigência de realização da Ideia da filosofia, portanto com a de retorno da filosofia dentro de si. Não obstante, a retirada dos §§ 4, 5 e 17 – mas também dos §§ 475-477 – da *Enciclopédia* de 1817 parece ocorrer em razão de certas pressuposições neles implicarem o reconhecimento de uma dimensão aquém e além da cisão (*Entzweiung*) do Ideal e do real, ou antes, de ser e representação, reivindicada por Hegel enquanto constitutiva da necessidade da filosofia<sup>22</sup>. Em vista disso, mesmo com a reintrodução dos §§ 475-477 da edição de 1817 na de 1830, em seus §§ 575-577, as versões da tese fundante do idealismo do conceito, pelo menos em parte, se mostram sobrepostas; a rigor, a de 1830 à de 1817. Mas em que consiste a versão de 1817 e por que ela teria sido sobreposta?

Essa questão pode ser respondida a partir de um breve comentário aos três últimos períodos, conclusivos, e como que silogísticos, da Anotação de Hegel ao § 5 da *Enciclopédia* de 1817. Tais períodos resumem de modo exemplar a discussão apresentada anteriormente (nos *caputa* dos §§ 4 e 5, bem como nos períodos pregressos da Anotação em tela) em torno do conceito do objeto da filosofia e do conceito da própria filosofia serem dados no

---

<sup>21</sup> WdL I, 1812, HGW 11, p. 21; WdL I, 1832, HGW 21, p. 33-34.

<sup>22</sup> Ver, DFSSF, HW 2, p. 20-21; p. 96ss. A cisão de ente (*ens*) e representação (*representatio*) – emersa em Duns Scotus, em fins do séc. XIII e inícios do séc. XIV – é constitutiva do idealismo do conceito de Hegel, ainda que a partir do estabelecimento cartesiano do Eu penso e de sua fundamentação por Fichte enquanto Autoconsciência. A revolução epistêmica de Duns Scotus, preparada por Avicena e Henrique de Gand, estabelece a representação enquanto transcendental e, assim, a apreensão de todas as coisas em um único ato de pensamento, bem como a substituição da analogia do ente pela univocidade deste e, com isso, do ente ele mesmo pelo seu conceito unívoco. Enfim, a representação substitui a assim chamada informação imediata do ato intelectual pela forma inteligível em ato da coisa e se reporta apenas ao objeto inteligível que ela mesma representa e que, nela, aparece fenomenológica e se dá metafisicamente como ser objetivo ou representado; este interpretado como em si e por si. Veja-se, O. BOULNOIS, *Être et représentation*, Paris: PUF, 1999, p. 7-16; H. C. de L. VAZ, Sentido e não-sentido na crise da modernidade. In *Síntese*, v. 21, n. 64 (1994), p. 6; A. de MURALT, *La apuesta de la filosofía medieval*. Madrid: Marcial Pons, 2008, passim; em especial, p. 127ss. Confronte-se com WdL I, 1812, HGW 11, p. 43; p. 48; p. 58; WdL I, 1832, HGW 21, p. 68; p. 75-76; p. 94-95; p. 142-143.

interior desta pela ciência da razão, na medida em que a razão é consciente de si mesma, assim como de todo ser. Leiamos:

[...] A filosofia pode ser considerada também como a ciência *da liberdade*; porque nela desaparece o estranhamento dos ob-jetos e, com isso, a finitude da consciência, desse modo, é unicamente nela que se fazem cair a contingência, a necessidade natural e a relação a uma exterioridade em geral, e com isto, a dependência, a saudade e o medo; só na filosofia está a razão absolutamente *junto de si* mesma. – Pelo mesmo motivo, nesta ciência, a razão também não tem a unilateralidade de uma racionalidade subjetiva, nem se ela fosse a propriedade de um talento próprio ou a dádiva de uma felicidade – ou bem de uma infelicidade – divina particular, como o domínio de uma habilidade artística, senão que ela é nada mais que a razão na consciência de si mesmo, assim, segundo sua natureza, ela é apta a ser ciência universal. Nem é ela o *idealismo* no qual o conteúdo do saber tem apenas a determinação de um produto *posto pelo eu*, de um produto *subjetivo* encurralado no interior da consciência; porque a razão é consciente dela mesma como do ser, a subjetividade, o eu que se sabe como um particular em face dos objetos, e que sabe suas determinações como distintas nele e de outras coisas que se encontram fora ou acima dele, é suprasumida e imersa na universalidade racional.<sup>23</sup>

Se no *caput* do § 5 Hegel apresenta de modo ambíguo o fato de que a “a filosofia é dada pela ciência da *razão* e isso na medida em que a razão é consciente dela mesma como de *todo ser*”<sup>24</sup>, agora, na anotação ao respectivo parágrafo, a situação parece esclarecer-se. Quer dizer, quando afirma que “a razão é consciente dela mesma como do ser (als des Seyns)”, à diferença de “como de *todo ser*” (als *alles Seyn*), Hegel pensa a razão ela mesma *enquanto* ser; caso em que razão e ser se apresentam homólogos; ao contrário, quando afirma a proposição anterior (no *caput*), o filósofo está a comparar a consciência que a razão tem de si mesma com a consciência que

<sup>23</sup> E, 1817, HGW 13, § 5, A., p. 17-18.

<sup>24</sup> E, 1817, HGW 13, § 5, p. 17.

ela também possui de tudo o que é ou existe. Embora os dois usos reportem-se à *Fenomenologia do Espírito*, ao enunciado segundo o qual “a razão é a certeza da consciência de ser toda realidade”<sup>25</sup>, somente o segundo uso, o da anotação, distingue-se plenamente de seu antecedente fenomenológico; isso porque este limita-se ainda ao idealismo subjetivo, do eu, enquanto aquele exprime justamente a sua suprassunção. O mesmo não ocorre no primeiro uso, razão pela qual, na primeira parte da Anotação ao § 5, Hegel explicita a diferença entre os outros saberes e o saber filosófico, a rigor, o fato de que, naqueles, inclusive na religião, a consciência ainda se move na separação entre ela mesma e os objetos, logo na atitude ainda transcendental, não puramente especulativa. Não ascedendo, enfim, à filosofia como ciência da liberdade e, neste sentido, à razão enquanto consciente dela mesma como do ser.

Conforme a Anotação ao § 17 da *Enciclopédia* de 1817, a Lógica concebida enquanto filosofia *puramente especulativa* é primeiramente a Ideia no *pensar* ou o Absoluto ainda contido em sua eternidade. Por esse motivo, de um lado, a Lógica é a ciência *subjetiva* e com isso a ciência *primeira*, à qual ainda falta o lado da *objetividade* (*Objectivität*) completa da Ideia; assim, ela permanece como o *fundamento absoluto* do real, ao mesmo tempo em que se mostra como o próprio real, quando, justamente por isso, de outro lado, se demonstra como ciência *objetiva* e *universal-real*<sup>26</sup>. Lida a partir dos §§ 4 e 5, especialmente à luz da Anotação deste último, a ciência subjetiva e primeira do § 17 se mostra arbitrária e, portanto, unilateral; não obstante, pelo fato de a ciência primeira conter nela o *fundamento absoluto* do real e, assim, mostrar-se como o próprio real, ela necessita igualmente demonstrar-se como ciência *objetiva* e *universal-real*; o que não é senão uma demonstração ou, antes, uma realização da Ideia mesma. Essa demonstração, no entanto, assumida ao mesmo tempo como realização, tem que se dar no âmbito de uma filosofia da liberdade, conforme apresentada na anotação ao § 5, implicando assim o fato de que, porque primeira e real, a Lógica entendida como filosofia puramente

---

<sup>25</sup> PhG, p.158; FdE, § 233, p. 173.

<sup>26</sup> E, 1817, HGW 13, § 17, Anotação, p. 26.

especulativa e, por conseguinte, como a Ideia mesma da filosofia, tem que se fazer a um tempo como teórica e prática. Este processo é descrito por Hegel na sequência da anotação ao § 17 conforme segue:

[...]. Na universalidade primeira de seus conceitos, ela aparece para si como o empreendimento subjetivo, particular, fora do qual toda a riqueza do mundo sensível, assim como do mundo mais concreto, o mundo intelectual, impeliária sua essência. Mas, enquanto também esta riqueza é conhecida na filosofia da parte real, e esta tem se mostrado como retornando à Ideia pura e como tendo nesta seu fundamento e verdade últimas, a universalidade lógica apresenta-se assim não mais como uma particularidade oposta àquela riqueza real, senão mais bem enquanto contendo-a, como universalidade verdadeira; ela recebe então a significação de Teologia *especulativa*.<sup>27</sup>

O próprio Hegel cuidou de fornecer um comentário adequado à Anotação ao § 17, nas *Vorlesungen über Logik und Metaphysik*, também de 1817<sup>28</sup>; no entanto, precisamente nestas *Vorlesungen*, o então filósofo de Heidelberg dava mostras de certa desorientação quanto à concepção de fundo que regia sua elaboração sistemática. Embora aí pareça estar em jogo a reproposição da concepção antiga e medieval, mais propriamente neoplatônica e, a rigor, procliana da metafísica enquanto teologia ou ciência divina, o contexto em que tal reproposição se dá não é senão aquele de uma refundação da metafísica tradicional, concebida de um lado como metafísica geral ou ontologia e, de outro, como metafísica especial e, de modo mais específico, como teologia racional, de certo modo especulativa<sup>29</sup>. Nas reelaborações posteriores da *Enciclopédia* e da Doutrina do Ser da Grande Lógica,

<sup>27</sup> E, 1817, HGW 13, § 17, Anotação, p. 26-27.

<sup>28</sup> VLM, ANM 11, ad § 17, p. 22-24.

<sup>29</sup> Para uma discussão da ciência divina de origem neoplatônica e da metafísica tradicional enquanto concepções distintas de metafísica ou duas das três figuras da metafísica medieval, veja-se O. BOULNOIS, Heidegger, l'ontothéologie et les structures médiévales de la métaphysique. In *Le Philosophoire*, 9, (1999, 3): 27-77, em especial, p. 38-41; p. 46-51.

ainda que tencione repropor a teologia antiga, Hegel opta em definitivo pela refundação da metafísica tradicional.

Já no comentário ao § 12 da *Enciclopédia* de 1817, logo no ad § 12 das *Vorlesungen*, Hegel apresenta seis significados da Lógica como filosofia puramente especulativa, inicia, pois, com a significação de “ciência do pensar, de suas determinações e leis em geral” e termina com a de “teologia especulativa”<sup>30</sup>. Apesar de seu número em termos excessivo, tais significações não perfazem senão uma única e mesma significação mais precisa da Lógica enquanto filosofia puramente especulativa; esta, no entanto, oscila entre uma concepção da Lógica como ciência divina propriamente dita e outra enquanto filosofia ou metafísica transcendental. Neste caso, Hegel opta por uma refundação da lógica e da metafísica no quadro teórico da metafísica tradicional mediada pela filosofia transcendental de Kant e Fichte; quando, tal como na tradição da filosofia tradicional, de Duns Scotus a Christian Wolff, e de Kant a Fichte, a ciência primeira consistirá numa ontologia, entendida respectivamente como metafísica geral e como Crítica transcendental do conhecimento ou da ciência, e a ciência última – de que fala a Doutrina do Conceito de 1816<sup>31</sup> – numa metafísica especial ou, a rigor, numa teologia especulativa. Neste caso, ainda, Hegel ele mesmo afirma que, como ciência primeira, a Lógica ou, o que é o mesmo, a *Ideia do espírito*, tem seu percurso então diante de si – ainda a ser percorrido –, mas, enquanto ciência última, ela tem esse percurso atrás de si, logo, já percorrido; tal percurso, porém, não é de fato percorrido pela Lógica ou pela *Ideia do espírito* – mantida no interior da ciência pura – e sim pelas ciências concretas deste: a Doutrina da alma, a Fenomenologia do espírito e a Doutrina do espírito<sup>32</sup>. Naquele caso, porém, o da ciência divina, bem como o da *Ideia pura* que ela é, tal percurso é necessariamente percorrido; mas não como o que permanece

---

<sup>30</sup> Para uma discussão sobre cada uma das seis significações e seu lugar sistemático na Ciência da Lógica enquanto filosofia puramente especulativa, veja-se M. M. da SILVA, *Hegel e a ideia de um idealismo especulativo da subjetividade e da intersubjetividade*. Campinas: Unicamp, 2011, p. 144ss.

<sup>31</sup> WdL, II, 1816, HGW 12, p. 198.

<sup>32</sup> WdL, II, 1816, HGW 12, p. 197-199.

diante ou atrás da ciência ou da Ideia em questão e sim na medida em que se expande e se contrai dentro de si como o princípio ou o fundamento absoluto do real e o próprio real.

Para além da retirada dos §§ 4, 5 e 17 da *Enciclopédia* de 1817 nas edições posteriores desta obra de maneira definitiva, dado que não foram reelaborados em outros, dois fatos demonstram o abandono da ciência divina de origem neoplatônica, isto é, da metafísica enquanto *protologia*<sup>33</sup>, por parte de Hegel. O primeiro fato consiste na opção conforme a qual a filosofia – e por isso o conceito de seu objeto e o dela mesma – não é dado senão pela Lógica, como o “sistema da razão pura”<sup>34</sup>, deixando de lado a opção, ou pelo menos sobrepondo-a, a opção de que a filosofia, nela incluída a própria Lógica como filosofia puramente especulativa, é dada pela ciência – não a ciência formalmente determinada e sim o conhecimento – da razão, ou pela Lógica como o “saber da razão de si”, cujo resultado é a “ciência das essencialidades puras”<sup>35</sup>, o sistema acima aludido. O segundo fato, por sua vez, consiste na opção consoante a qual “a razão é consciente dela mesma como de *todo ser* (als *alles Seyns*)”<sup>36</sup>, rejeita, pois, que “a razão é consciente dela mesma como do *ser* (als *des Seyns*)”<sup>37</sup>. Assim, a opção escolhida implica que a Lógica seja concebida como a ciência primeira, que funda o sistema da filosofia, e como a ciência última, que coroa esse mesmo sistema, respectivamente, conforme os dois primeiros silogismos da filosofia.

Tal opção, no entanto, não implica que a Lógica seja concebida como a razão que se pensa ou a Ideia da filosofia ela mesma, no sentido do terceiro silogismo da filosofia. Isso porque

---

<sup>33</sup> Este o termo utilizado e como tal identificado por Boulnois (Heidegger, *Ponothéologie...*, in op. cit., p. 38) com a consumação hegeliana da metafísica enquanto “saber absoluto do absoluto”. Mostrar-se-á mais adiante que essa identificação não é de todo correta.

<sup>34</sup> WdL I, 1812, HGW 11, p. 21; 1832, HGW 21, p. 34.

<sup>35</sup> VLM, 1817, ANM 11, ad § 12, p. 6; p. 9. Sobre a tradução de ‘Wissenschaft’ por ‘conhecimento’, no *caput* do § 5 da *Enciclopédia* de 1817 e de sua anotação, ver a tradução francesa de B. Bourgeois (Vrin, 1979, p. 156).

<sup>36</sup> E, 1817, HGW 13, § 5, p. 17.

<sup>37</sup> E, 1817, HGW 13, § 5, Anotação, p. 18.

enquanto a razão é tomada como “consciente dela mesma como de *todo ser*”, ela se mostra como razão pura ou transcendental, que só é consciente “de todo ser” porque é antes “consciente dela mesma”, como “saber da razão de si”, e porque tem nela mesma “todo ser” (ou a natureza e o espírito finito antes da criação do mundo) a título de essencialidade espiritual a ser desenvolvida em si e para si, bem como verificada “no conteúdo concreto como em sua efetividade”<sup>38</sup>. Disso resulta o paradoxo da Lógica como ciência primeira e como ciência última conforme o quadro teórico apresentado mais acima: em especial o não seguimento da filosofia da parte real a partir da Lógica como ciência primeira e a impossibilidade da passagem das ciências reais do espírito à Lógica como ciência última; e ainda, a passagem dos dois primeiros silogismos ao terceiro, ou seja, à Ideia da filosofia. Em suma, resulta o paradoxo de uma realização literária da Ideia da filosofia, a rigor, de sua exposição enciclopédica, e, por isso, a insuficiência do sistema-Enciclopédia como enquanto dado pela ciência da razão.

Consideremos rapidamente a opção rejeitada, vide a exclusão de sua elaboração nas edições da *Enciclopédia* posteriores à de 1817. Ao contrário da escolhida, ela implica que a Lógica seja concebida como a própria Ideia da filosofia – e não somente como a Ideia lógica, enquanto a Ideia dentro de si – enquanto a exposição mesma do lógico ou, o que é o mesmo em Hegel, do espírito<sup>39</sup>. Neste caso, como ciência primeira, a Lógica é tanto subjetiva e formal, quanto objetiva e universal-real; quando se reconhece também como ciência última e, enfim, como teologia especulativa. Isso implica assumir nela mesma – como uma única e mesma ciência – a riqueza real do mundo sensível e do mundo intelectual; o que só é possível na medida em que, como filosofia, e mais precisamente como filosofia puramente especulativa, ela seja dada pela ciência da razão, que, como tal, não pode ser a Lógica enquanto ciência determinada, mas antes enquanto “a atividade do conhecer” ou “a ideia eterna existente em si e para si, que

---

<sup>38</sup> E, 1830, HGW 20, § 574, p. 569.

<sup>39</sup> E, 1830, HGW 20, § 574, p. 569.

eternamente se ativa, engendra e desfruta como espírito absoluto”<sup>40</sup>. Fato que confirma a afirmação hegeliana de 1817, de acordo com a qual “só na filosofia está a razão absolutamente junto de si mesma”<sup>41</sup> e isso tão somente enquanto “a razão é consciente dela mesma como do *ser* (als *des Seyns*)”<sup>42</sup>; quando, ser “consciente dela mesma como do ser” não significa senão ser consciente da homologia de razão e ser, ou antes, de conceber e ser. O que, por fim, do ponto de vista dos silogismos finais, implicaria a constatação dos graus ou esferas em que tal homologia se faz ela mesma filosofia, ou seja, doa-se como tal; ter-se-ia portanto uma filosofia que é ao mesmo tempo ciência e modo de vida ou de ser, algo que Hegel, em sua época, não poderia conceber. Impossibilidade, em grande parte, devida à limitação moderna ao teórico e ao poético, que, com a supressão da distinção clássica entre o teórico, o prático e o poético, depois da ruptura scotiana de representação e ser<sup>43</sup>, substituirá o prático no concernente à estrutura do conhecimento e da ação<sup>44</sup>. Desse modo, a realização da Ideia da filosofia se limita à explicitação sistemático-literária da mesma em Hegel, cuja obra não se voltará senão para a autoprodução do homem; ou antes, do espírito absoluto<sup>45</sup>.

Ainda no concernente à tese fundante do sistema de Hegel, há que se dizer algo em relação ao fato de tal sistema constituir-se essencialmente como sistema da filosofia do espírito. Neste sentido, embora pressuponha as linhas gerais da metafísica tradicional, o sistema de Hegel igualmente assume para si a chamada *metafísica do espírito* em que culmina o idealismo alemão e que é resultante de uma quarta figura paradigmática da metafísica

---

<sup>40</sup> E, 1830, HGW 20, § 577, p. 571.

<sup>41</sup> E, 1817, HGW 13, § 5, Anotação, p. 18.

<sup>42</sup> E, 1817, HGW 13, § 5, Anotação, p. 18.

<sup>43</sup> Ver, a respeito, H. C. de L. VAZ, Sentido e não-sentido da crise da modernidade..., in op. cit., p. 5-14; O. BOULNOIS, *Être et représentation*, op. cit., passim.

<sup>44</sup> Ver, a respeito, V. HÖSLE, *Hegels System I*, p. 257-259; *Hegels System II*, p. 389-395.

<sup>45</sup> Veja-se, por exemplo, GPhR, HW 7, § 10, Ad., p. 62. Ver também, J. H. SANTOS, *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 9ss; p. 119ss.

medieval, deixada de lado por Boulnois<sup>46</sup>, mas retomada por Alain de Libera e identificada como a *theiologia filosófica* de Alberto Magno<sup>47</sup>. Enquanto metafísica do espírito, contudo, o sistema de Hegel assimila elementos da *protologia* neoplatônica e da *katholou-tinologia* scotiana, bem como da *katholou-protologia* tomasiana ou mais propriamente aristotélica<sup>48</sup>; seu pressuposto básico, porém, é a *katholou-tinologia* scotiana, assumida a partir de Christian Wolff em contraposição ao criticismo kantiano<sup>49</sup>. Situação em que a exigência de realização efetiva da Ideia da filosofia, no quadro teórico da metafísica do espírito, e desta no contexto da refundação da metafísica tradicional, se torna muito mais dramática<sup>50</sup> e sua exposição, portanto, se confirma paradoxal.

### III. O pressuposto básico do idealismo do conceito e o limite da realização da Ideia

O sistema hegeliano se distingue da metafísica wolffiana e da filosofia crítica por afirmar contra estas o ponto de vista do conceito, entendido como princípio de toda a vida e então, a um tempo, como o que é pura e simplesmente concreto<sup>51</sup>. Apesar disso, tal sistema se identifica com aquelas formas de pensar na medida em que, de certo modo, assim como elas, se mantém nos limites do pensamento transcendental; do qual, nascido com

---

<sup>46</sup> Ver, mais acima, nota 32.

<sup>47</sup> A. de LIBERA, *Métaphysique et noétique*. Paris: Vrin, 2005, p. 7, p. 8.

<sup>48</sup> Conforme o resumo de Libera, op. cit., p. 7-8, enquanto a *protologia* consiste na metafísica enquanto ciência do que é primeiro ou princípio, a *katholou-protologia* afirma a metafísica como ciência “universal porque primeira”, na qual o ente comumente dito é o sujeito da metafísica tão somente enquanto ele se diz primeiramente do ente primeiro, princípio universal de todo o resto; enfim, a *katholou-tinologia* constitui a metafísica enquanto ela põe adiante o ob-jeto do intelecto em geral, que consiste na *res*, o *aliquid*, que é mais vasta que o *ens*, e não atinge Deus “mais que no interior e a partir desta universalidade preliminar”.

<sup>49</sup> E, 1830, HW 8, § 28, p. 94; § 28, Ad., p. 94-96.

<sup>50</sup> PhG, p.500-501; FdE, § 769, p. 515. Para um comentário a este parágrafo numa perspectiva preparatória à aqui desenvolvida, ver M. M. da SILVA, *Hegel e a ideia de um idealismo...*, op. cit., p. 131ss.

<sup>51</sup> E, 1830, HW 8, § 160, Ad., p. 307.

Avicena e Duns Scotus, Hegel é um dos herdeiros. Tal herança, em especial a ruptura de representação e ser<sup>52</sup>, é passível de comprovação nas diversas apresentações que Hegel faz de seu ponto de vista.

Dessas apresentações é possível, aqui, destacar pelo menos três, duas em obras não publicadas, mas por isso mesmo legitimamente convocadas a prestar testemunho do ponto de vista desenvolvido pelo filósofo e de sua tentativa de manter-se firme em tal ponto de vista e outra, confirmada por aquelas, e ao mesmo tempo igualmente testemunha de sua veracidade. A primeira apresentação encontra-se nas *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft*, de 1817-1818, portanto da época de Heidelberg e, assim, circunscritas ao projeto da *Enciclopédia* do mesmo ano. Nesta obra, Hegel assevera: “a vontade sendo em si e para si é verdadeira e absoluta, porque ela se determina em seu ser-aí, isto é, enquanto se encontra defronte ao que o seu conceito é, ou porque o conceito puro tem a intuição de si mesmo por sua realidade”<sup>53</sup>; algo muito próximo da tentativa levada a termo, já em Berlim, quando irrompe no filósofo aquele que será o bordão sintetizador de toda a sua filosofia, ainda não na forma como se eternizará no Prefácio à *Filosofia do Direito* e no § 6 da *Enciclopédia* de 1830, mas, precisamente assim: “o que é racional é efetivo e inversamente, mas não na singularidade e no particular, que podem se confundir”<sup>54</sup>. Como se afirmou mais acima<sup>55</sup>, estas passagens demonstram as dificuldades de Hegel na determinação do ser-aí e originam-se de seu próprio ponto de partida, que elas de fato visam explicitar, e de suas opções em relação ao ser (Seyn) e à determinação originária deste; em vista disso, elas como que exigem ser consideradas em conjunto com aquela outra passagem, deveras canônica, talvez a mais interessante e a menos estudada, com a qual o filósofo abre o adendo ao § 160 de sua *Enciclopédia* de 1830. Lê-se aí o seguinte:

---

<sup>52</sup> Ver, mais acima, nota 21. Ver também, supra, nota 47.

<sup>53</sup> VNS, ANM 1, § 7, p. 8.

<sup>54</sup> VPhR, ANM 14, p. 8

<sup>55</sup> Ver nota 3.

O ponto de vista do conceito é, em geral, o [ponto de vista] do idealismo absoluto, e a filosofia é conhecimento conceituante, enquanto nela tudo o que é válido para a outra consciência como um ente [ein Seiendes] e enquanto algo autônomo em sua imediatidade, é simplesmente sabido como um momento ideal.<sup>56</sup>

As três passagens acima confirmam de modo suficiente o que foi dito ao final da seção anterior, a saber, a manutenção e o aprofundamento da cisão de representação e ser; algo igualmente confirmado com a opção de Hegel por uma conciliação unicamente via razão, entre razão autoconsciente e razão *sendo*, isto é, a efetividade, mas aqui tão só a efetividade do espírito<sup>57</sup>.

Considerem-se as duas apresentações iniciais do que Hegel designa o ponto de vista do conceito acima citadas. Na primeira o filósofo afirma que “a vontade sendo em si e para si é verdadeira e absoluta, porque ela se determina em seu ser-aí, isto é, enquanto se encontra defronte ao que o seu conceito é, ou porque o conceito puro tem a intuição de si mesmo por sua realidade”<sup>58</sup>; isso significa que o caráter verdadeiro e absoluto da vontade está em seu ser em si e para si, este, no entanto, é a sua determinação em seu ser-aí, mas, neste, enquanto defronte ao que o seu conceito é, quer dizer, enquanto tem a intuição de si mesmo por realidade ou, ainda, como efetividade ou, ainda, necessidade: o que significa, igualmente, em contrapartida, que o ser em si e para si da vontade não se determina em seu ser-aí enquanto, neste, se encontra defronte ao que o seu

---

<sup>56</sup> E, 1830, HW 8, § 160, Ad., p. 307.

<sup>57</sup> Compare-se com DFSSF, HW 2, p. 20-21; p. 96ss. Essa a versão mais primitiva de tal ponto de vista, na qual se pressupõe, de saída, como dada, a cisão de representação e ser enquanto oposição pura. Diz-nos Hegel: “A filosofia deve restituir seu direito à separação em sujeito e objeto (...). Enquanto separa [sujeito e objeto], a filosofia não pode pôr os termos separados sem pô-los no Absoluto, pois de outra forma são puros opostos que não tem outro caráter senão o de um [dos termos] não ser na medida em que o outro é. Esta referência ao Absoluto não é, por sua vez, um suprasumir de ambos, pois desse modo não estariam separados; mas eles devem permanecer como separados e não perder esse caráter, enquanto estão postos no Absoluto ou o Absoluto está posto neles” (DFSSF, HW2, p. 96). Do que se conclui não haver oposição absoluta entre sujeito e objeto, mas tão só entre Ideia e ser; caso em que esta é apenas ideal e aquela real (DFSSF, HW2, p. 96).

<sup>58</sup> VNS, ANM 1, § 7, p. 8.

conceito não é, a saber, ao aparecimento, à contingência<sup>59</sup>. Da mesma forma, na apresentação segundo a qual “o que é racional é efetivo e inversamente, mas não na singularidade e no particular, que podem se confundir”<sup>60</sup>, Hegel diz expressamente que o racional, ou o conceito, ou a Ideia, porque efetivo, é universal, mas não singular ou particular; estes constituem apenas o lado fenomênico do ser-aí, portanto o lado contingente – que, como tal, conforme Lardic, está fadado a cair<sup>61</sup> –, aquele tão só o lado efetivo e, por conseguinte, necessário: resta saber, se aqui, no texto de 1819-1820, quando se refere à singularidade, Hegel de algum modo também está a considerar o universal concreto. Eis aí o cerne do problema da realização da Ideia da filosofia – e, portanto, do Absoluto – em Hegel; se se entende, como o faz acertadamente Lardic<sup>62</sup>, que o concreto é a efetividade – e vice-versa –, e que a realização em questão é a “realização da necessidade e da contingência nesse Absoluto enfim concreto, ao qual Hegel dará o nome de efetividade”<sup>63</sup>, então não haverá realização plena. Isso porque, se o contingente – enquanto o fenomênico, como o outro lado do ser-aí que o conceito, a Ideia ou o Absoluto se dá – é o que está fadado a cair e se só assim é que a contingência, o aparecimento, se realiza, realizando, pois, a efetividade, como o outro lado do ser-aí; então permanecerá a cisão: nesse caso, enfim, de Ideia e ser; a rigor, o ser deixado de lado no início da Lógica e extirpado da *Enciclopédia* com a exclusão do § 5 da edição de 1817.

Ainda no quadro das duas apresentações iniciais do ponto de vista do conceito acima explicitadas, pode-se confirmar o fato de Hegel permanecer na cisão de Ideia e ser na medida em que o ser ao qual a Ideia – a rigor, a Ideia absoluta como o verdadeiro ser – se mantém na oposição não ser o ser abstrato, o ser puro – ou antes, o pensamento puro e, por isso, chamado o imediato

---

<sup>59</sup> E, 1830, HW 8, § 6, A., p. 47-48; § 145, Ad., p. 286.

<sup>60</sup> VPhR, ANM 14, p. 8

<sup>61</sup> Ver, J.-M. LARDIC. A contingência em Hegel. In G. W. F. HEGEL. *Como o senso comum compreende a filosofia*. São Paulo: Paz e terra, 1995, p. 106.

<sup>62</sup> Ver, J.-M. LARDIC. A contingência em Hegel, in op. cit., p. 100ss; p. 109ss.

<sup>63</sup> Ver, J.-M. LARDIC. A contingência em Hegel, in op. cit., p. 100.

indeterminado – do início da Lógica<sup>64</sup>. Este é tão somente o ser pensado – do ponto de vista do conceito – enquanto nele, ou antes, no pensar dele – no conceito determinado ou objetivo que o pensante faz dele e do qual parte o próprio pensante –, não incide senão o intuir e o pensar vazios, enquanto nada há nestes para intuir ou pensar; essa a razão pela qual Hegel identificar, arbitrariamente, o ser assim pensado com o ser puro ou em geral; e isso pelo fato de lhe apor o caráter da indeterminidade, tomando-o como *em si* “apenas na oposição em face do [ser] determinado ou do [ser] qualitativo”<sup>65</sup>. É significativo que Hegel interprete o ser sem reflexão (Reflexionslose Seyn) ou sem qualidade (Qualitätsloses Seyn) como *em si* e, portanto, como sem qualquer outra determinação a não ser esta; logo, como ser *em si* ele é, ou se mostra, a rigor, *para nós*, “apenas igual a si mesmo e também não desigual em face de outro”<sup>66</sup>. Porém, apesar da honestidade intelectual de Hegel, tal interpretação tem que considerada errônea, ou equivocada, devido ao reconhecimento do próprio filósofo e, malgrado seu, ao entendimento deveras correto, respectivamente em 1812 e em 1832, de que aquele ser ao qual a Ideia se opõe, “é livre da primeira determinidade em face da essência e da segunda no interior de si mesmo”<sup>67</sup>, ou ainda, de modo mais impreciso, contudo mais radical, “livre da determinidade em face da essência e de cada determinidade que ele possa receber no interior dele mesmo”<sup>68</sup>. Em 1812, Hegel assume que o ser é livre da primeira determinidade em face da essência, portanto que o ser é livre desta, como reflexão nela mesma; assim, não se constitui como determinação dela e, por isso, não permanece no interior dela e nem se mostra como ser-posto dela. Da mesma forma, livre da segunda determinidade no interior de si mesmo, o ser é livre de ser determinado no interior dele próprio, portanto nele não se lhe apõe

---

<sup>64</sup> WdL I, 1812, HGW 11, p. 43; 1832, HGW 21, p. 68; E, 1830, HW 8, § 86, p.182-183; § 86 A., Ad., p. 183ss.

<sup>65</sup> WdL I, 1812, HGW 11, p. 43; p. 43-44; 1832, HGW 21, p. 68; p. 68-69.

<sup>66</sup> WdL I, 1812, HGW 11, p. 43; 1832, HGW 21, p. 68.

<sup>67</sup> WdL I, 1812, HGW 11, p. 43.

<sup>68</sup> WdL I, 1832, HGW 21, p. 68.

nenhuma determinação formal como a qualidade, a quantidade e a medida. Disso resulta que o ser seja igualmente livre da segunda e da terceira determinidade em face da essência, que esta não se mostre ou apareça nele, logo que o ser não seja aparecimento da essência e, ainda, que, como efetividade, ela não seja una com ele. Ademais, resulta ainda que o ser também seja livre da terceira determinidade no interior de si mesmo, que não retorne dentro de si a partir de seu determinar (dado que ele é livre da segunda determinidade no interior de si mesmo). Resta-lhe apenas a primeira determinidade no interior de si mesmo, qual seja, a de que ele é primeiramente determinado em face de outro e, enfim, que ele se separe da essência<sup>69</sup>. Ao que parece, a primeira determinidade do ser no interior de si mesmo implica a identidade ou mais precisamente a homologia do conceito – a rigor, do conceber – e do ser. Leiamos Hegel:

A Lógica, enquanto a ciência do pensar puro ou, em geral, como a ciência pura, tem por elemento esta unidade do subjetivo e do objetivo, que é saber absoluto, e à qual o espírito se elevou como à sua verdade absoluta. As determinações deste elemento absoluto têm a significação de não serem nem somente pensamentos, nem apenas determinações ob-jetivas, nem abstrações vazias e conceitos se movendo para além da efetividade, nem todavia essencialidades estranhas ao Eu e em-si objetivo, nem também combinações e misturas simplesmente exteriores de ambos. Senão que o elemento desta ciência é a unidade segundo a qual o ser é conceito puro em si mesmo e apenas o conceito puro é o ser verdadeiro.<sup>70</sup>

Lida sob o horizonte do ser sem reflexão e sem qualidade, essa passagem é muito esclarecedora. Embora seu primeiro período confirme a concepção da Lógica como ciência e, portanto, como metafísica transcendental, com a identificação do ser puro e do pensar puro enquanto ser em si, logo enquanto ser ou ente em

---

<sup>69</sup> Ver, para toda a sequência a partir de “Em 1812...”, WdL I, 1812, HGW 11, p. 41-43; p. 241-243.

<sup>70</sup> WdL I, 1812, HGW 11, p. 30.

geral, ela o faz de modo que tal metafísica se apresente antes como uma metafísica do espírito, com o que rejeita as determinações da metafísica tradicional enquanto estranhas ao Eu e como em-si meramente objetivo. Assim, ao contrário da passagem correspondente da Doutrina do Ser de 1832<sup>71</sup>, ela rompe, a um tempo, com aquela metafísica e mesmo com a filosofia crítica em afirmando a unidade do ser e do conceito puro sem pressupor a malha categorial desenvolvida na Lógica objetiva. Isso se confirma pelo fato de, em 1812, o ser sem reflexão e sem qualidade se mostrar imediatamente em si e para si – de modo inverso ao conceito, mediamente em si e para si – e nisso anterior ao ser *primeiro*, determinado em si<sup>72</sup>. Hegel pareceu vislumbrar assim uma dimensão para além e aquém da unidade do conceito e da objetividade, portanto da Ideia; contudo, talvez considerando a oposição para ele insolúvel de Ideia pura e ser originário – o ser sem reflexão e sem qualidade – nos limites de seu idealismo do conceito, terminou por despotenciar esse ser até reduzi-lo por completo ao ser em si do conceito puro ou ao conceito *sendo* em si, por exemplo, nos §§ 84-85 das enciclopédias de 1827 e 1830, quando ser e conceito serão tomados como esferas infinitas, nas quais as determinações são em si e para si. Isso se confirma na Doutrina do Ser de 1832<sup>73</sup>, quando, embora mantenha a anterioridade do ser sem reflexão e sem qualidade em relação ao ser primeiro e determinado em si, Hegel apresentará a liberação completa daquele em relação à essência, mas de modo que tal liberação se mostre igualmente indeterminada; assim, livre da determinidade em face da essência e de cada determinidade que ele pode receber no interior de si mesmo, o ser se mostra agora imediatamente apenas nele mesmo; a rigor, mediamente em relação a outro e, portanto, completamente subordinado ao conceito. Em relação à essência, mantém-se a situação de 1812 – até porque a Doutrina da Essência não fora revisada –, contudo, agora livre de cada determinidade no interior de si mesmo, o ser

---

<sup>71</sup> WdL I, 1832, HGW 21, p. 45.

<sup>72</sup> WdL I, 1812, HGW 11, p. 43.

<sup>73</sup> Ver, para o restante deste parágrafo, WdL I, 1832, HGW 21, p. 68.

sem reflexão e sem qualidade mostra-se não determinado em face de outro em geral e não determinante no interior de si mesmo, bem como não se mostra como a indeterminidade e a imediatidade abstratas nas quais o ser determinado em si tem que ser o início. Assim, não se separa da essência, nem demonstra sua totalidade como uma esfera do conceito ou lhe contrapõe uma outra esfera como momento; permanece livre das determinações da qualidade, da quantidade e da medida; enfim, não se rebaixa enquanto imediatidade abstrata em uma determinidade singular frente às suas outras determinidades no interior de tal esfera.

Da tematização das duas primeiras apresentações do ponto de vista do conceito, acima delineada, depreende-se que se o ser determinado *em si* do início da Lógica – também chamado de ser primeiro – é o conceito em si ou em sua imediatidade, então ele é o conceito para nós, a rigor, como na escolástica, o conceito objetivo do ente enquanto dado na representação, mais propriamente, na consciência e à consciência; que, enquanto consciente desse ser é consciente de si mesma enquanto o conceito posto aí ou como o aparecer do conceito especulativo: em suma, como a reflexão ou o ser-para-si do conceito especulativo enquanto conceito formal do ente<sup>74</sup>. Depreende-se ainda por que o ser determinado em si ou o conceito sendo em si tem que se separar da essência ou da reflexão, colocando-a entre ele próprio e o conceito em si e para si, como o ser-retornando dentro de si

---

<sup>74</sup> Sobre a vinculação do conceito formal e do conceito objetivo do ente da escolástica, mais especificamente o de Francisco Suarez, com o conceito especulativo e com o ser concebido como o imediato indeterminado de Hegel, ver M. HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe 24, Zweite Auflage, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989, p. 117-118. De acordo com Francisco Suárez (*Disputazioni metafisiche*, II.1.1, p. 371), o conceito formal é o ato mesmo ou o verbo com que o intelecto (*intellectus*) concebe uma coisa ou uma razão comum, ele é dito conceito porque é fruto do espírito (*mentis*) e é chamado formal: seja porque é a forma última do espírito (*ultima forma mentis*); seja porque representa ao espírito, em sentido formal, a coisa conhecida; seja porque, em realidade, ele é o termo intrínseco e formal da concepção do espírito, o que o difere do conceito objetivo, que é a coisa ou razão representada pelo conceito formal. Hegel, no entanto, seguindo de perto a tradição metafísica posterior a Suárez e assumindo para si a clivagem subjetiva da mesma – de certo modo já presente em Scotus e Suárez – irá assumir aqueles conceitos não mais no quadro teórico de uma metafísica do ente, mas antes no de uma metafísica do espírito, para a qual, no entanto, a metafísica do ente constitui suas premissas básicas.

mesmo: ora, tal separação não é senão a cisão mais acima tematizada de ser e representação – aqui, de ser e reflexão –, reivindicada por Hegel como necessária para a filosofia justamente porque somente assim, através dela, é que o conceito especulativo ou o espírito pode aparecer – mediante sua reflexão ou mediação – na forma da consciência e nesta ou para esta se pôr ou se dar enquanto ser; se não houvesse tal separação, não emergiria algo como a representação e a subjetividade, logo nem a ciência moderna nem o conceito tal como Hegel o concebe. Não obstante, a separação de ser em si e reflexão cumpre em Hegel o programa da realização da Ideia, caso em que ambos – como o conceito em si ou para nós e o conceito posto – implicam de um lado a distinção de ser e Ideia e de outro a distinção de aparecimento e efetividade, distinção cujos elementos distintos são a um tempo opostos, mas complementares e, por isso, contraditórios. Esses os opostos que, como tais, não são postos no Absoluto; porém, os opostos cuja oposição – de um lado a necessidade da Ideia e da efetividade, de outro a contingência do ser e do aparecimento – é necessária para a realização do próprio Absoluto.

Por isso a afirmação de Hegel, quando da terceira apresentação do ponto de vista do conceito, acima citada, segundo a qual “a filosofia é conhecimento conceituante, enquanto nela tudo o que é válido para a outra consciência como um ente [ein Seiendes] e enquanto algo autônomo em sua imediatidade, é simplesmente sabido como um momento ideal”<sup>75</sup>. Nesse trecho, Hegel distingue entre a consciência filosófica e a consciência não-filosófica ou, ainda, entre a consciência cujo ponto de vista é o do idealismo do conceito e a consciência que assume um ponto de vista diverso deste; quer dizer, enquanto essa última consciência se move no ser e no fenômeno de ser, logo na contingência do acontecer ou do existir, aquela se move na Ideia e na efetividade da Ideia, portanto na necessidade do conhecer e do refletir: por conseguinte, isso que a consciência comum toma por um ente ou uma coisa e, assim, como algo autônomo em sua imediatidade, em relação a tal consciência, o ponto de vista do conceito assume

---

<sup>75</sup> E, 1830, HW 8, § 160, Ad., p. 307.

como conceito do ente ou da coisa e, desse modo, como algo subordinado à mediação do conceber. Donde a permanência no ideal, concebido em sua referência primeira à Ideia e, assim, como algo posterior a ela e dela derivado, oposto ao real; esse a contrarreferência ou a referência segunda, que, ao referir-se por sua vez primariamente ao ser em sua indeterminação, enquanto sem qualidade e sem reflexão<sup>76</sup>, é pura e simplesmente ignorado. Uma ignorância que dá sinais de certo esclarecimento no âmbito da homologia de razão e ser, nos limites da anotação ao § 5 da *Enciclopédia* de 1817, mas que logo depois termina por encobrir-se totalmente. Em vista disso, o ser indeterminado é definitivamente tomado como o ser em geral e, então, como equivalente ao ente em geral da metafísica tradicional; caso em que o mesmo é apresentado segundo a distinção de ser e essência<sup>77</sup>, sendo esta, porém, concebida noeticamente, isto é, no quadro teórico da metafísica do espírito, como o conceito posto e aquele como o conceito apenas em si, cujas determinações formais ou qualidades são concebidas como existentes ou sendo (*seiende*)<sup>78</sup>. Desse modo, impõe-se reconhecer a reflexão de Hegel como uma operação que se dá nos limites da metafísica tradicional; aqui, como que repondo, ao nível do pensar puro, na inflexão de uma noética ou de uma metafísica do espírito, a distinção aviceniana de essência e de existência ou ser e a instauração scotiana da espécie inteligível, no horizonte do conceito objetivo e do conceito formal do ente tal como concebidos por Suárez.

O momento ideal de que fala Hegel não é senão aquele em que, na determinação de seu ser-aí, o conceito puro tem a intuição de si mesmo por sua realidade<sup>79</sup> ou em que o racional é efetivo e inversamente, mas tão só no universal<sup>80</sup>; ou, ainda, o momento em que, à diferença de seu conteúdo ideal, o conceito em suas determinações, o conteúdo real da Ideia é somente a exposição do

---

<sup>76</sup> WdL I, 1832, HGW 21, p. 68; WdL I, 1812, HGW 11, p. 43.

<sup>77</sup> WdL I, 1832, HGW 21, p. 48-49; WdL I, 1812, HGW 11, p. 32.

<sup>78</sup> Ver, a respeito, E, 1830, HW 8, §§ 84-85, assim como o adendo ao § 85, p. 181-182.

<sup>79</sup> VNS, ANM 1, § 7, p. 8.

<sup>80</sup> VPhR, ANM 14, p. 8

conceito, que ele se dá na forma de um ser-aí exterior incluso na idealidade dele próprio, em sua potência, e assim conservado na Ideia<sup>81</sup>. Esse procedimento é explicado em uma nota na Doutrina do Ser de 1812 e em duas na de 1832, respectivamente sobre o suprassumir e o suprassumido (o Ideal) e sobre o idealismo<sup>82</sup>: enquanto em 1812 o filósofo vê a necessidade de explicitar apenas a assim chamada *Aufhebung*, a suprassunção, em 1832 ele exige explicar o próprio idealismo e isso no sentido de demonstrar por que o finito (as coisas sensíveis e o ser-aí real por exemplo) é ideal ou a razão de o momento real estar contido no Ideal. Com isso, Hegel consuma algo que Duns Scotus iniciara aproximadamente cinco séculos antes, a cisão de ente e representação e a primazia do ser objetivo ou representado, no dizer de Scotus, o brilhar do objeto inteligível enquanto representado na chamada espécie inteligível ou na representação<sup>83</sup>.

Em Hegel, tal cisão não é senão o juízo (*Urteil*), a *divisão originária* (*ursprüngliche Teilung*) do conceito ou, a rigor, da Ideia<sup>84</sup>; portanto, enquanto realização de ambos na medida em que “designa em geral o entrar [do conceito] no *ser-aí* como ser *determinado*”<sup>85</sup>. Poder-se-ia perguntar como o conceito entra no ser-aí como ser determinado, pergunta cuja resposta nos remete imediatamente ao início da Lógica e ao ser-aí. Este, como já se discutiu mais acima, é o ser com uma determinidade, portanto com uma negação ou com um não-ser. O ser assim determinado não pode ser de início o ser puro ou em geral, já determinado em si, mas o ser sem reflexão e sem qualidade; este que para a consciência não filosófica e mesmo para a filosofia anterior à cisão de ente e representação consistia mais propriamente em um modo próprio de ser. Neste sentido, a entrada do conceito no ser-aí como ser determinado não parece fazer senão violência ao ser mesmo,

---

<sup>81</sup> E, 1830, HW 8, § 213, p. 367.

<sup>82</sup> Ver WdL I, 1812, HGW 11, p. p. 58; WdL I, 1832, HGW 21, p. 94-95; p. 142-143.

<sup>83</sup> Ver, D. SCOT, *L'Image*, Paris: Vrin, 1993, § 392. Compare-se com WdL, II, 1816, HGW 12, p. 129.

<sup>84</sup> E. 1830, HGW 20, § 166, A, p. 182.

<sup>85</sup> WdL, II, 1816, HGW 12, p. 53.

violência que se exprime primeira e originariamente na exclusão do conhecimento prático tanto no âmbito da filosofia quanto no da vida ou do ser. Mas como o juízo torna isso possível?

Enquanto *Ur-Teil, divisão originária* – *ursprüngliche Teilung* – o juízo consiste na divisão originária da própria razão que se sabe, a qual, como termo médio da Ideia da filosofia, se reparte em espírito e natureza; sendo estes as respectivas manifestações da razão que se sabe<sup>86</sup>. Neste sentido, o problema em jogo é que a divisão originária ou a cisão da Ideia mesma, enquanto divisão originária do próprio princípio ou do conceito em sua unidade com o que é primeiro<sup>87</sup> e, assim, como princípio, acompanha tudo o que de tal princípio emerge; não podendo haver, por conseguinte, uma verdadeira reconciliação, ainda que nos limites de uma reconciliação do espírito consigo mesmo, como exige o programa de Hegel, se se não ir além e aquém da própria divisão originária. Ao permanecer no juízo, portanto, o conceito não retorna ao conceber (do qual resulta) e, por conseguinte, ao ser mesmo; isso porque o ponto de partida do conceito é, essencialmente, a cisão de ser e conceber: quando este se impõe àquele – na medida em que ele se dá sem qualidade e sem reflexão – e o designa como ser indeterminado e, assim, o determina como ser em geral ou enquanto ser puro, no sentido de sem determinação; mais precisamente, na medida em que o conceito é o princípio e então o ponto de partida do conceber – do ser consciente do conceito disso que é concebido<sup>88</sup> – e do julgar, ou seja, do pôr as determinações por ele concebidas como as suas próprias e assim do pôr de si mesmo em sua particularidade; sendo essas as suas duas funções fundamentais<sup>89</sup>. Tais determinações, portanto, constituem-se como determinações do conceito enquanto este, como conceito formal ou especulativo, é ainda indeterminado: ou seja, enquanto pura e simplesmente em si (logo, como ser puro, em geral ou ainda abstrato) ou, em certo sentido, ainda meramente

---

<sup>86</sup> E. 1830, HGW 20, § 166, A, p. 182; § 577, p. 577-571.

<sup>87</sup> E. 1830, HGW 20, § 166, A, p. 182.

<sup>88</sup> E. 1830, HW 8, § 166, Ad, p. 318.

<sup>89</sup> E. 1830, HGW 20, § 166, A, p. 182.

posto (portanto, como essência); o que também pode ser dito da Ideia absoluta, à qual o conceito alcança no termo das determinações que ele se dá, enquanto ela somente “é ser, vida imperecível, verdade se sabendo e toda a verdade”<sup>90</sup>. Situação em que ‘ser’ é tomado como síntese de múltiplas determinações; as quais, enquanto determinações do conceito postas por ele próprio, não são senão os conceitos determinados ou as categorias abstratas do ser e da essência<sup>91</sup> nas quais o ser mesmo é aprisionado e assim ignorado.

O idealismo do conceito não permite a Hegel ir além e aquém do juízo teórico-poietico; se o permitisse, entraria em colapso. Por não ir além ou aquém da cisão acima aludida, Hegel se impõe a tarefa de uma realização do conceito que, como tal, deveria ser da própria Ideia e, assim, da Lógica mesma; contudo, nos limites do idealismo do conceito, essa realização não ocorre em sua plenitude, mas interrompe-se no ponto em que a Lógica se impõe como ciência última, nos limites do segundo silogismo da filosofia, quando retorna imediatamente ao início, ao primeiro silogismo e, então, à condição de ciência primeira; quando se prova como ciência pura e, enfim, absoluta. Isso significa que a Lógica não tem lugar (como extremo) no terceiro silogismo, isto é, na conclusão do silogismo absoluto, o conjunto dos silogismos da filosofia; porque termo médio no terceiro silogismo e no silogismo absoluto como um todo, a Lógica não se realiza – nem teórica, nem poieticamente – em nenhum deles; mas tão só teórica e apenas poieticamente, de modo respectivo, (como espírito) no primeiro e (como realização do espírito) no segundo. Ela não se realiza porque o termo médio não aparece na respectiva premissa ou conclusão, embora realize a essência ou a natureza mesma do conceito, a Ideia ou, antes, a razão que se sabe; uma realização que, como tal, nela mesma não é teórica nem poietica, mas antes prática. Razão pela qual não ocorre na *Enciclopédia*, nem é por ela explicitada.

---

<sup>90</sup> WdL, II, 1816, HGW 12, p. 236.

<sup>91</sup> E, 1830, HGW 20, § 162, A, p. 178.

Dada a insuficiência do sistema-Enciclopédia enquanto realização plena da Ideia ou da razão que se sabe, emerge o paradoxo de uma realização literária da Ideia da filosofia. Algo que Hegel não se deu conta em razão do encobrimento do ser pela Ideia (ou pela oposição ideal de ambos) e, por isso, do prático pelo poietico; logo, do fato de que, porque se sabe, a razão não pode limitar-se a um saber meramente teórico ou poietico. Caso em que o silogismo absoluto, porque o silogismo da Ideia da filosofia, no qual a razão que se sabe se cinde, não se conclui de forma teórico-poiética, mas antes prática.

#### IV. Considerações finais

O que Hegel em sua época designara ‘prático’ (praktisch) foi por ele concebido, a partir da cisão scotiana de representação e ser, e, portanto, da sobreposição do Ideal ao real, ou da inclusão deste naquele, como o poietico. Isso implicou o desaparecimento do elemento prático em sentido próprio e sua substituição pelo poietico, limitado ao produzir e ao fazer, logo dependente da Ideia e do ideal, por conseguinte do conceito, enquanto o que o põe como tal e, assim, nele se reconhece e se realiza como efetividade. Essa cuja plataforma não é senão a realidade, emersa da negação do ser (ao apor-se lhe um não-ser) então coagulado no ser-aí.

Por isso, cômico de que na formação cultural da época, aquilo que é aparecimento – a rigor, cisão – do Absoluto se isolara deste e se fixara como algo autônomo, mostrando-se como o aspecto não livre e dado da figura<sup>92</sup>, o esforço titânico de Hegel em distinguir Ideia e ser, efetividade e aparecimento, necessidade e contingência etc. Esse o esforço da *Fenomenologia do Espírito* para que a consciência se despoje de suas aparências ditas contingentes e que seu aparecimento se torne igual à sua essência, de maneira que ela, enfim, apreenda sua verdadeira essência<sup>93</sup>; mais bem, que esta suprassuma seu reportamento a um ser ou ao seu aparecer e assim se reconheça como o subjetivo autônomo e livre se

---

<sup>92</sup> DFSSF, HW 2, p. 20.

<sup>93</sup> PhG, p.68; FdE, § 89, p. 82.

determinando dentro de si<sup>94</sup>, isto é, como o conceito ou a Ideia. Estes o verdadeiro ser, a essência; aqueles o não ser, a existência.

Hegel afirma-se assim como epígono da metafísica tradicional – de Avicena a Wolff – e como o consumidor da mesma. Desse modo, para ele, o ser pressuposto no § 5 e na respectiva a Anotação da *Enciclopédia* de 1817 jamais poderia sobrepujar a essência concebida conceitualmente; contudo, naquele ser habita antes o não-ser, a contingência ou a negação que, de certo modo, provoca o aparecer da essência e seu movimento rumo à descoberta de si mesma. Assim, dada a insuficiência do sistema e o paradoxo de sua exposição enciclopédica, uma nova apresentação da Ideia da filosofia se faz necessária; agora não mais circunscrita ao modo do conhecer, mas que assume igual e plenamente o modo de ser.

## Referências bibliográficas

BOULNOIS, O. Heidegger, l'ontothéologie et les structures médiévales de la métaphysique. In *Le Philosophoire*, 9, (1999, 3): 27-77.

BOULNOIS, O. *Être et représentation*, Paris: PUF, 1999.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses – 2. Ed. – São Paulo: Loyola, 2003. (FdE).

HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817). Gesammelte Werke 13. Herausgegeben von Hans-Christian Lucas und Udo Rameil, Hamburg: Felix Meiner, 2000. (E, 1817, HGW 13).

HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Berlin 1819/20). Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Band 14. Nachgeschrieben von Johann Rudolf Ringier. Herausgegeben von E. Angehrn, M. Bondeli und H. N. Seelmann, Hamburg: Felix Meiner, 2000. (VPhR, ANM 14).

---

<sup>94</sup> WdL I, 1832, HGW 21, p. 49; ver também WdL I, 1812, HGW 11, p. 32.

- HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). Gesammelte Werke 20. Herausgegeben von Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas, Hamburg: Felix Meiner, 1992. (E, 1830, HGW 20)
- HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über Logik und Metaphysik* (Heidelberg 1817). Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Band 11. Mitgeschrieben von F. A. Good. Herausgegeben von Karen Gloy, unter Mitarbeit von Manuel Bachmann, Reinhard Heckmann und Rainer Lambrecht. Hamburg: Felix Meiner, 1992. (VLM 1817, ANM 11).
- HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes* (1807), neu hrsg. von H.-F. Wessels u. H. Clairmont. Mit e. Einleitung von Wolfgang Bonsiepen. Hamburg: Meiner, 1988. (PhG).
- HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik*. Erster Teil: Die objektive Logik. Erster Band: Die Lehre vom Sein (1832), Gesammelte Werke 21, herausgegeben von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, Hamburg: Felix Meiner, 1985. (WdL I, 1832, HGW 21).
- HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik*. Zweiter Band: Die subjektive Logik (1816), [die Lehre vom Begriff], Gesammelte Werke 12, herausgegeben von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, Hamburg: Felix Meiner, 1985. (WdL II, 1816, HGW 12).
- HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft* (Heidelberg 1817/18). Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Band 1. Mmit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19, nachgeschrieben von P. Wannemann. Herausgegeben von C. Becker, W. Bonsiepenm A. Gethmann-Siefert, Ch. Jamme, H.-Ch. Lucas, K. R. Meist, H. Schneider, mit einer Einleitung von G. Pöggeler, Hamburg: Felix Meiner, 1983. (VNS, ANM 1).
- HEGEL, G. W. F. *Encyclopédie des Sciences Philosophiques. I. La science de la logique*. Texte integral présenté, traduit et annoté par B. Bourgeois. Paris: Vrin, 1979.
- HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik*. Erster Band: Die objektive Logik (1812/1813). [Erstes Buch: Die Lehre vom Sein (1812); zweites Buch: Die Lehre vom Wesen (1813)]. Gesammelte Werke

11, herausgegeben von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, Hamburg: Felix Meiner, 1978. (WdL I, 1812, HGW 11).

HEGEL, G. W. F. *Jenaer Schriften. Differenz des Fichteschen und Schellingsschen systems der Philosophie* Werke 2. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970. (DFSSF, HW 2)

HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Werke 7. Redaktion E. Moldenhauer und K. M. Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970. (GPhR, HW 7)

HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* Werke 8-10. Redaktion E. Moldenhauer und K. M. Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970. (E, 1830, HW 8-10).

HEIDEGGER, M. *Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe 24. Zweite Auflage, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.

HÖSLE, V. *Hegels System*. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität. Hamburg: Felix Meiner, 1987. (2 vols.).

LARDIC, J.-M. A contingência em Hegel. In HEGEL, G. W. F. Como o senso comum compreende a filosofia. São Pulo: Paz e terra, 1995.

LIBERA, A. de. *Métaphysique et noétique*. Paris: Vrin, 2005.

MURALT, A. de. *La apuesta de la filosofía medieval*. Estudio introductorio y traducción de José Carlos Muinelco Cobo y Juan Antonio Gómez García. Madrid: Marcial Pons, 2008.

SCOT, D. *L'Image*, Paris: Vrin, 1993.

SILVA, M. M. da. *Hegel e a ideia de um idealismo especulativo da subjetividade e da intersubjetividade*. Campinas: Unicamp, 2011.

SUÁREZ, F. *Disputazioni metafisiche*. Texto latino a fronte. Introduzione, traduzione, note e apparati di Costantino Esposito. Milano: Bompiani, 2007.

VAZ, H. C. de L. Sentido e não-sentido na crise da modernidade. In: *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 21, n.º. 64, jan-mar, (1994): 5-14.

## **2 - NATUREZA**



# O EVOLUCIONISMO IDEALISTA DE HEGEL NA INTRODUÇÃO DA FILOSOFIA DA NATUREZA

---

*Ediovani A. Gaboardi*<sup>1</sup>

## Introdução

Em nossa época, é inevitável ler a introdução da Filosofia da natureza de Hegel em comparação com a teoria da evolução, já que esta é a visão de natureza compartilhada pela comunidade científica. À primeira vista, Hegel parece um evolucionista. Para ele, “a natureza é para considerar-se como um *sistema* de [estágios ou] *degraus* dos quais necessariamente um procede do outro [...]” (1977, p. 33, §249). Parece haver aí a negação da visão fixista antiga e medieval, posta em xeque por Charles Darwin. Aliás, o simples fato de Hegel ser um dialético faz-nos associá-lo a Heráclito de Éfeso, o grande defensor do mobilismo na filosofia pré-socrática.

Entretanto, o próprio Hegel faz questão de desfazer essa aparência. Logo após o trecho citado, ele afirma: “[...] não porém de modo que um seja *naturalmente* gerado pelo outro, mas na ideia interna constitutiva do fundamento da natureza.” (1977, p. 33, §249). Hegel é na verdade um profundo crítico da evolução natural, ao mesmo tempo em que é defensor de um evolucionismo que poderíamos chamar de idealista.

Neste texto, pretendemos fornecer uma visão geral da Introdução da Filosofia da natureza de Hegel, caracterizando seu evolucionismo idealista. Nisso, apresentaremos seu conceito de natureza, suas críticas à evolução natural e os principais argumentos que embasam sua proposta de uma Filosofia da natureza. Daremos atenção especial à tensão, que Hegel explora a seu favor, entre mecanicismo e teleologia e entre objetividade e subjetividade.

## 1 O conceito hegeliano de natureza

Para Hegel, a essência da natureza é a exterioridade (*Äußerlichkeit*). Ora, o que é externo, é externo a algo. Ao que a

---

<sup>1</sup> Universidade Federal da Fronteira Sul - gaboardi42@gmail.com

natureza seria externa? Resposta de Hegel: à ideia, exposta na Ciência da lógica. A natureza é o modo como a ideia se põe num ser outro para depois recuperar-se e ser efetivamente o que é (1977, p. 26, §247). Nesse sentido, a Filosofia da natureza pressupõe necessariamente o resultado da Ciência da lógica, como seu fundamento e seu fim. Ela nada mais é do que esse caminho de retorno da ideia a si mesma, a partir desse momento de estranhamento, que é a natureza.

Em termos simples, Hegel está defendendo que a pensamento humano em sua essência, resultado das experiências históricas da própria humanidade e condensado na noção de ideia, é o critério que se deve utilizar para interpretar a multiplicidade dos fenômenos naturais. Mas a ideia funciona como um critério negativo. Quer dizer, a natureza deve ser interpretada como o oposto da essência do pensamento humano. Nesse sentido, ela é externa a ele, mas ele é ao mesmo tempo o seu fundamento. Além disso, a natureza deve ser vista em uma trajetória evolutiva (um sistema de degraus, em que um procede do outro), que parte da oposição à ideia, mas que a tem como fim. Deve-se ver no interior da natureza a própria ideia desenvolvendo-se paulatinamente até se apresentar por completo.

A exterioridade em relação à ideia não indica apenas o lugar da natureza no sistema hegeliano. Ela determina as próprias características do mundo natural. Cada elemento natural apresenta-se como singular e indiferente, de tal forma que na natureza só há necessidade e contingência, nunca liberdade, que só é possível enquanto autodeterminação da ideia (HEGEL, 1977, p. 30, §248). Há necessidade porque as determinações, quando existem, são sempre externas aos objetos, na forma de forças, leis, pertencimento a gêneros etc. Há contingência porque, quando não há necessidade, os elementos naturais comportam-se de modo aleatório. Nos dois casos, não há autodeterminação. Ou o ser depende necessariamente de outra coisa, ou está entregue ao acaso. Na ideia, pelo contrário, há liberdade, no sentido de que cada determinação é interna, é subjetiva e objetiva ao mesmo tempo. Aqui não há contingência, enquanto ausência de determinação. A

ideia provê tudo a si mesma. Mas também não há necessidade, pois tudo advêm do próprio ser, não de um elemento externo a ele.

Essa diferença entre necessidade e contingência, de um lado, e liberdade, do outro, põe em polos opostos natureza e espírito. Diferente do que ocorre na teoria da evolução, em que a humanidade é vista simplesmente como mais uma espécie, Hegel não só separa o mundo natural do mundo humano (o espírito, a cultura), como afirma a superioridade deste. Para ele, mesmo as expressões espirituais mais simples, justamente por serem livres, são superiores a qualquer forma natural (1977, p. 31, §248).

Como mostramos antes, para Hegel a natureza é um sistema de degraus em que um procede do outro. Mas há uma direção pré-determinada: a liberdade do espírito. Assim, o espírito não só é superior à natureza, mas seu fim. Nesse sentido, a Filosofia da natureza de Hegel é teleológica. As estruturas naturais, governadas por necessidade e contingência, devem dar espaço, gradativamente, à autodeterminação do espírito, em formas cada vez mais perfeitas.

A teleologia, a noção de uma causa final guiando os fenômenos, é um dos conceitos mais criticados pelo evolucionismo. O conceito principal de Darwin, a seleção natural, surge justamente para explicar mecanicamente o fenômeno aparentemente teleológico das espécies, segundo o qual elas adaptam-se progressivamente aos seus ambientes, dando origem a estruturas e performances cada vez mais complexas. Darwin torna supérfluo apelar a uma causa final. Ele põe no seu lugar o mecanismo cego da seleção natural. Desse ponto de vista, atribuir uma causa final torna-se sinal de subjetivismo ou antropomorfismo. É querer dar à natureza uma imagem humana, como se ela tivesse uma vontade, um querer. São nossos interesses que levam a pressupor que a natureza existe para satisfazer este ou aquele fim.

Hegel leva em conta o fato de a atribuição de finalidade ser, a princípio, um ato subjetivo. Ele o chama de ponto de vista *finito-teleológico*, que parte de “fins particulares *finitos*”. Entretanto, a relação teleológica exige “um modo de compreender mais profundo do que o orientado por relações externa e finitas – isto

é, o modo de consideração do conceito, que seja imanente à sua natureza em geral e, por aí, à natureza enquanto tal” (1997, p. 15-6, §245). Ou seja, Hegel defende uma Filosofia da natureza teleológica, mas de uma forma tal que os fins propostos não sejam simplesmente subjetivos. Eles devem ser imanentes, intrínsecos à própria natureza.

Em resumo, podemos caracterizar a natureza, conforme a visão de Hegel apresentada na introdução da Filosofia da natureza, da seguinte forma. Ela é exterior à ideia. Por isso, ao invés de ser autodeterminada (livre) como a ideia, ela é marcada por necessidade externa e contingência. Isso a faz manifestar-se enquanto um conjunto de elementos singulares e indiferentes entre si, que agem uns sobre os outros. Em outras palavras, como um mecanismo material composto por elementos atômicos em interação segundo uma combinação entre leis físicas determinísticas, externas e indiferentes às coisas, e acaso cego. Isso torna a natureza oposta e inferior ao espírito, cuja principal característica é a liberdade enquanto autodeterminação. Mas há também uma “ponte” entre natureza e espírito, dada justamente pela teleologia imanente à natureza. O mundo natural é um sistema de degraus, que vai do puro mecanismo ao ser vivo, em que a liberdade da ideia começa a expressar-se. Essa teleologia interna é determinada pela própria ideia, na forma como está no íntimo da natureza: uma liberdade interior, escondida sob a casca de um mecanismo cego. A Filosofia da natureza é a exposição do modo como esse íntimo vai revelando-se paulatinamente até assumir sua forma espiritual.

## **2 A crítica de Hegel à teoria da evolução natural**

Em Hegel, como vimos, há uma evolução da natureza em direção ao espírito. Entretanto, essa evolução não é natural, mas apenas ideal. Mas por que Hegel não pode admitir que as formas engendram elas mesmas as formas espirituais? Qual o significado dessa evolução ideal? A que exigências da própria Filosofia da natureza de Hegel essa concepção responde?

A razão principal para Hegel negar a possibilidade de uma evolução natural está no fato de ele não acreditar que um mecanismo cego, governado por acaso e necessidade<sup>2</sup>, seja capaz de evoluir. Para ele, “a *metamorfose* acontece só ao conceito como tal, pois só a alteração deste é desenvolvimento. Mas o conceito é na natureza parte só algo interior, parte existindo apenas como indivíduo vivo; a este, somente, fica limitada a *metamorfose existente*.” (1997, p. 33, §249). Simplificando, Hegel propõe que somente o indivíduo vivo pode transformar-se, evoluir, pois só ele é a primeira manifestação da liberdade, enquanto autodeterminação, que caracteriza a ideia. Como já mostramos, na natureza a ideia já está presente, mas apenas como algo interior. Por isso, a natureza ainda não tem o poder necessário para evoluir.

Na época de Hegel, já existiam concepções evolucionistas sobre a natureza. Mas Hegel as considera epistemologicamente falhas. Este é seu diagnóstico:

Tem havido uma inepta representação dentro da filosofia da natureza, tanto na mais antiga como na mais moderna: ver o progredir e a passagem de uma forma ou esfera da natureza para [outra] mais elevada como produção exteriormente-efetivada, que, entretanto, as pessoas relevam para a *escuridão* do passado, com a intenção de tornar essa produção *mais clara* [e compreensível]. É justamente próprio da natureza a exterioridade, o deixar desmoronarem-se as diferenças e reaparecerem como existências indiferentes; o conceito dialético, que orienta a conduzir os *degraus*, é o interior deles. Dessas nebulosas representações, fundamentalmente sensitivas, tais como especialmente o emergir por exemplo das plantas de animais [saíndo] da água e depois o *emergir* das organizações animais que são desenvolvidas a partir das inferiores etc., é necessário libertar-se a consideração pensante. (1997, p. 33-4, §249).

---

<sup>2</sup> Essa é justamente a expressão usada por Monod (2006) para caracterizar o mecanismo responsável pelo processo evolutivo.

Como se pode ver, o argumento de Hegel visa retirar a validade da proposta evolucionista, sugerindo que é ilegítima a estratégia de apelar para fatos supostamente ocorridos num passado distante. Ao invés de explicar como a evolução natural ocorreu, tal estratégia revelaria o caráter obscuro dessa teoria.<sup>3</sup> O caráter sensível (*sinnlicher*) das comparações e associações realizadas não estaria à altura das exigências do pensar conceitual, próprio da ciência. No pensar conceitual, tudo precisa ser demonstrado em sua necessidade, nada pode ser simplesmente pressuposto. Cada conclusão só pode ser afirmada mediante a negação das alternativas, que passam a figurar como suas determinações. Representações sensíveis, em contraste, são meros pressupostos, que se pode assumir apenas deixando a ciência a mercê do arbítrio.

Hegel reconhece a utilidade de ordenar o mundo natural em graus, do mais simples e pobre ao mais rico e desenvolvido. Mas, segundo ele,

a complementação de um degrau a partir de outros é a necessidade [*Notwendigkeit*] da ideia e a variedade de formas deve-se entender como necessária e determinada. Do animal aquático não emergiu porém naturalmente um animal terrestre, nem este voou para o ar, nem a ave depois caiu para a terra. (1977, p. 34, §249, adendo).

Para Hegel, a história evolutiva, exposta em sua Filosofia da natureza, não ocorreu materialmente. A concatenação entre os diversos degraus segue uma necessidade apenas conceitual. A ideia, enquanto autodeterminação, fornece o critério para estabelecer qual forma procedeu de qual. Essa ordenação é necessária, mas apenas do ponto de vista ideal (conceitual), não no sentido

---

<sup>3</sup> O bioquímico Michael Behe, um dos maiores críticos da teoria da evolução biológica, em sua obra *A caixa preta de Darwin*, usa um argumento semelhante. Para ele, a teoria da evolução é incapaz de explicar bioquimicamente como as estruturas vivas evoluíram. Por isso, ela é obrigada a valer-se da suposição de que existiram determinadas estruturas intermediárias num passado distante. Para ele, isso é o mesmo que explicar o fato de alguém ter saltado um enorme canyon afirmando que havia morrotes entre as duas margens, mas que agora não existem mais (BEHE, 1997, p. 23).

material.<sup>4</sup> A impotência da natureza impede que ela mesma seja capaz de gerar qualquer ordem evolutiva.

Na verdade, Hegel critica dois modos de ordenar o sistema de degraus que compõe a natureza. O primeiro modo é justamente a evolução, típica do ocidente. O característico desse ponto de vista é explicar o surgimento de novas formas naturais concebendo-as como resultado da alteração gradual de formas anteriores. O problema, segundo Hegel, é que “esta diferença quantitativa, por mais que seja fácil de entender, não esclarece nada ainda.” (1997, p. 35, §249, adendo). Ou seja, não há como compreender as diferenças qualitativas entre os seres a partir de diferenças simplesmente quantitativas. Para Hegel, “manter a identidade é importante, mas o outro [importante] é manter a diferença; esta é preterida quando se trata da alteração quantitativa; é o que torna a mera representação da metamorfose insuficiente.” (1997, p. 35, §249, adendo). Quer dizer, para ele é impossível explicar quantitativamente o surgimento de diferenças. Esse método centra-se nas identidade presentes nos diferentes seres, mas não é capaz de explicar o surgimento de outros seres, qualitativamente diversos. A explicação quantitativa da teoria da evolução simplesmente negaria a diversidade, tão fartamente constatada. Isso leva Hegel a negar o continuísmo defendido pela teoria da evolução, desde Darwin. Para ele,

se assim os planetas, os metais ou os corpos químicos em geral, as plantas, os animais, devem ser postos em série e se deve encontrar uma lei de tais séries, isto é uma fadiga

---

<sup>4</sup> Também aqui se pode aproximar a posição de Hegel à de Michael Behe. Behe defende que é necessário distinguir precursores físicos de precursores conceituais. Para ele, precursor físico é um sistema mais simples capaz de evoluir materialmente para um mais complexo. Precursor conceitual, por outro lado, é um sistema que realiza uma função simples, que é realizada de modo mais elaborado por outro sistema mais complexo (1997, p. 52). A diferença é que um precursor conceitual na verdade é apenas uma postulação do observador ao constatar que um sistema executa uma função que outro realiza de maneira mais perfeita. Para Behe, os evolucionistas confundem precursores conceituais com físicos, ou seja, consideram que o fato de um sistema (ser vivo) ser conceitualmente mais evoluído (complexo) que outro indica que este é fisicamente precursor daquele. Mas não há nenhuma relação material entre os dois, apenas conceitual. Ou seja, como em Hegel, Behe considera possível falar de uma evolução conceitual (ideal, interior), mas não de uma evolução material.

inútil, pois a natureza não dispõe assim suas formações em série e membro e o conceito distingue segundo determinidade qualitativa, fazendo entretanto apenas saltos. O antigo provérbio ou assim chamada lei: *non datur saltus in natura*, absolutamente não serve para a direção do conceito; a continuidade do conceito consigo mesmo é totalmente de outra natureza. (1997, p. 36, §249, adendo).

Hegel defende que tanto a natureza quanto o conceito (ideia) não obedecem ao gradualismo da evolução. Por isso, é inútil procurar uma lei que permita ordenar os corpos naturais numa série evolutiva. Na natureza, há saltos,<sup>5</sup> e qualquer teoria que tente descrever-la de forma gradualista será ineficaz, pois não conseguirá explicar quantitativamente a origem de um elemento a partir de outro, diferente dele. Isso indica que o sistema de degraus, que o evolucionismo idealista de Hegel descreverá na Filosofia da natureza, segue a ordem estabelecida pelo desenvolvimento do conceito, exposto na Ciência da lógica. Cada momento natural ensejará contradições internas que levarão à sua negação e superação, resultando em um novo momento. Essa evolução ideal compreende, portanto, saltos qualitativos entre os degraus, que, para Hegel, são determinados, necessários e compreensíveis quando considerados enquanto um desenvolvimento conceitual dialético.

O outro modo de ordenar o sistema de degraus que compõe a natureza, criticado por Hegel, além da evolução (material), é a emanação. Para ele, esse ponto de vista, típico do oriente, estabelece uma

série de degraus de deterioração que principia do perfeito, da totalidade, de Deus: Ele criou, e fulgurações, relâmpagos, imagens dele emergiram de uma maneira que a primeira imagem lhe seja de máxima semelhança possível.

---

<sup>5</sup> É bom lembrar que, embora o gradualismo tenha sido defendido por Darwin e seus seguidores, ele envolve dificuldades reconhecidas pela teoria da evolução. A falta de fósseis intermediários e a evidência de períodos de rápidas transformações sugere a existência de saltos na evolução. Isso levou evolucionistas como Niles Eldredge e Stephen J. Gould a propor a teoria dos equilíbrios pontuados, que, de alguma forma, reconhece certo grau de “saltacionismo” na natureza (PIEVANI, 2010, p. 30-35).

Esta primeira produção por sua vez teria gerado ativamente mas [algo] imperfeito, e assim por diante, de modo que cada gerado sempre de novo tenha sido gerante, até o negativo, a matéria, até o cume do mal. A emanação termina assim com a falta de toda forma. (HEGEL, 1997, p. 35, §249, adendo).

Nessa maneira de ver as coisas, enquanto a evolução vai do imperfeito ao perfeito, a emanação faz o inverso, parte do perfeito em direção ao imperfeito. A natureza seria vista como um sistema descendente de graus da divindade.

Hegel chega a preferir a emanação à evolução, pois aquela fornece um conceito determinado de perfeição que permite compreender a razão de existência de estruturas atrofiadas e aparentemente sem função que aparecem nos níveis mais inferiores da natureza. A evolução não fornece esse elemento, impedindo que se compreenda o sentido geral que a natureza tem e, portanto, que se determine um conceito de natureza. Entretanto, ele sentencia: “Ambos os processos [evolução e emanação] são unilaterais e superficiais e visam um alvo indeterminado.” (1997, p. 35, §249, adendo). Quer dizer, tanto a evolução quanto a emanação não estabelecem um fim determinado que dê sentido ao processo. Por que Deus, o perfeito, criou a natureza e que sentido tem sua emanação? Por que a natureza desenvolve-se de formas inferiores até as superiores e qual é o alvo desse desenvolvimento? Essas perguntas não são respondidas pelas duas visões, segundo Hegel.

De certa forma, a Filosofia da natureza de Hegel é uma síntese entre evolução (ideal) e emanação. Cada uma compreende um lado do processo, e cada lado é necessário para determinar o outro.

Resumindo, as principais críticas de Hegel ao evolucionismo são as seguintes: a) um mecanismo cego, governado por acaso e necessidade, é evolutivamente impotente, ou seja, não é capaz de construir estruturas autodeterminadas; b) o evolucionismo, ao invés de explicar como a evolução ocorre, apela para um passado distante e obscuro, simplesmente pressuposto; c) a evolução supõe mudanças qualitativas, que não podem ser reduzidas ou explicadas por mudanças quantitativas, pois

mudanças quantitativas apenas podem manter a identidade, sem gerar diferenças; d) a natureza contém saltos qualitativos, que contrariam o gradualismo defendido pelos evolucionistas e que só podem ser explicados conceitualmente (pelo conceito dialético-especulativo que ele propõe na Ciência da lógica); e) evolução, assim como emanação, são noções unilaterais e superficiais, visando apenas um alvo indeterminado, ou seja, não dizem o porquê, não definem o sentido do processo que pretendem explicar.

### **3 Os desafios assumidos pela Filosofia da natureza de Hegel**

Como vimos até aqui, Hegel assume uma posição aparentemente paradoxal na introdução da sua Filosofia da natureza. Por um lado, ao afirmar que a natureza é externa à ideia, ele aceita uma concepção mecanicista de natureza. O mundo natural é um conjunto de partículas materiais singulares e indiferentes entre si, governadas por uma combinação entre acaso e necessidade externa. Por outro lado, Hegel assume a pretensão de explicar teleologicamente a natureza. Como ele chega a esse paradoxo e como lida com ele?

Para Hegel, a Filosofia da natureza tem como tarefa conhecer o que é a natureza. Nós começamos observando os fenômenos naturais, mas isso não nos satisfaz, “porque não se antevê um fim” (1997, p. 14, adendo). Isso nos leva a perguntar sobre o próprio ser da natureza, indo além da mera observação e catalogação dos processos naturais. Quer dizer, para Hegel, a busca por uma explicação teleológica está na própria raiz da Filosofia da natureza. Buscamos saber o que é a natureza para com isso compreender qual é o fim que ela realiza.

Segundo a argumentação de Hegel, a Filosofia da natureza decorre das relações que o homem estabelece com o mundo natural. Para ele, existem dois modos de relacionar-se com a natureza: o prático e o teórico. Para que a ideia filosófica, que subjaz nossa compreensão do mundo natural, esteja completamente determinada, é preciso levar em conta não apenas

as relações teóricas que estabelecemos com a natureza, mas também as práticas (HEGEL, 1997, p. 14, adendo).

Nas relações práticas, o ser humano “se toma como *fim* [destinação] para os objetos da natureza” (1997, p. 15, §245). Esse é justamente o ponto de vista *finito-teleológico* que mencionamos antes, em que se impõe à natureza finalidades que são simplesmente humanas. “A atitude prática ante a natureza é em geral determinada pelo desejo-à-procura-de-si; a necessidade [precisão] marcha para aplicar a natureza em nosso proveito; para ralar, desgastar, numa palavra, aniquilar a natureza em nosso proveito” (1997, p. 16, §245, adendo). Como se pode ver, o elemento fundamental nas relações práticas é o desejo. Ele contém em si uma relação teleológica. Quando desejamos, buscamos atingir um determinado fim. É a partir dessa relação teleológica que a natureza é transformada justamente em um meio para realizar esse fim. O desejo gera uma necessidade externa, mas que é fruto de uma necessidade ancorada na própria essência do ser humano:

A negação de mim mesmo, que pela fome em mim se instala, é ao mesmo tempo sentida como um estranho diverso de mim, como algo a eliminar; meu agir é suprasumir esta oposição, enquanto identifico este outro comigo ou mediante o sacrifício da coisa restabeleço a unidade de mim comigo mesmo. (1997, p. 16, §245, adendo).

Enquanto deseja, o ser humano está dividido entre ele mesmo e este ser estranho, rebelde em relação à sua vontade, que é a necessidade que se impõe. Nesse sentido, a natureza, enquanto meio de realizar o desejo, é a condição para que o ser restabeleça sua unidade consigo mesmo. Portanto, a relação prática com a natureza, para Hegel, não é algo secundário ou dispensável. Ela tem a ver com a própria essência humana e, conseqüentemente, com a essência espiritual.

Mas, como antecipamos, Hegel considera a crítica feita a essa perspectiva teleológica de considerar a natureza. Para ele, contudo, o que aconteceu é que se partiu de fins finitos, relacionados a necessidades humanas naturais, e extrínsecos à

própria natureza. Isso fez com que a perspectiva teleológica perdesse “[...] seu crédito para mostrar a sabedoria de Deus.” (1997, p. 17, §245, adendo). Ou seja, Hegel não pretende deixar de lado a perspectiva teleológica ao responder a pergunta “o que é a natureza?” Ele quer compreender a natureza enquanto um grande projeto criativo, em que a finalidade se torna um elemento chave. Para isso, entretanto, ele pretende indicar os fins internos à própria natureza, pois, para ele,

o conceito de um fim como interno às coisas naturais é a simples determinação das mesmas, por exemplo, o germe de uma planta que segundo a possibilidade contém tudo que deve vir na árvore e que portanto, como atividade finalística, está dirigido [o germe] somente para a própria manutenção. Já Aristóteles reconheceu esse conceito de fim na natureza e esta eficácia chamou *natureza duma coisa*; a verdadeira consideração teleológica – e esta é a mais sublime – consiste pois em considerar a natureza como livre em sua vitalidade própria. (1997, p. 17, §245, adendo).

Retomando Aristóteles, para Hegel, explicar a natureza de uma coisa implica em apontar para a causa final. Sem ela, sempre restará um porquê não respondido. E isso tanto num sentido subjetivo quanto num sentido objetivo. Quando não se indica a finalidade que uma coisa realiza, não se elimina toda a ignorância. Resta a questão: por que é assim e não de outra forma? Hegel aponta para uma necessidade subjetiva de que o fim seja determinado para aplacar nosso desejo de conhecer. Mas objetivamente também existe essa necessidade. Se uma coisa não contém em si sua finalidade, ela está na dependência de algo mais, que pode pôr-se na forma de uma necessidade externa ou simplesmente do acaso.

É por isso que a natureza não se esgota no puro mecanismo, pois assim ela não teria consistência ontológica suficiente, no sentido de que ela estaria na dependência de algo mais. A natureza só tem seu “ser integral” enquanto momento de um fenômeno mais amplo. Aí ela tem seu ser determinado como um dos momentos da autodeterminação desse todo. Ou seja, a

teleologia responde a uma necessidade tanto subjetiva, dos componentes que uma explicação precisa ter, quanto objetiva, dos componentes que um “ser” precisa ter. A liberdade, no sentido de autodeterminação, traduz-se na Filosofia de Hegel nessa dupla necessidade, que está na raiz da teleologia que ele impõe à compreensão da natureza.

Dessa perspectiva, o ser vivo é a grande realização da natureza. Nele, a natureza realiza a verdade que se pode encontrar nela. Todos os elementos de um ser vivo existem objetivamente e podem ser compreendidos por um observador enquanto momentos da manutenção do próprio ser vivo. O ser vivo, assim, é a primeira realização da natureza que merece o status de verdade, porque ele contém em si sua própria finalidade.<sup>6</sup>

Como anunciamos, o outro modo de relacionar-se com a natureza é o teórico, cujo exemplo específico que Hegel analisa é a física moderna. Para ele, a física

é consideração da natureza igualmente *teórica e pensante*, e que de um lado parte não de determinações estranhas à natureza, quais aquelas das finalidades, de outro lado é

---

<sup>6</sup> Os biólogos chilenos Humberto Maturana e Francisco Varela (2002) definem o ser vivo como um sistema autopoietico molecular, em que uma rede fechada de componentes produz a dinâmica de sua própria conservação e reprodução. Poderíamos interpretar essa teoria, a partir de Hegel, como a afirmação de que os seres vivos contêm sua própria finalidade. Entretanto, os biólogos chilenos consideram a teleologia (ou teleonomia) um conceito prescindível. Para eles, nenhuma finalidade faz parte da organização de um ser vivo. Ela aparece apenas no domínio das descrições, elaboradas por um observador, enquanto os indivíduos vivos devem ser caracterizados essencialmente por sua espontaneidade (autonomia). Já outros biólogos, como Mayr (1998) e Monod (2006), consideram a noção de finalidade (ou função) essencial para a compreensão dos seres vivos, embora busquem afastá-la de concepções animistas e vitalistas e compatibilizá-la com o mecanicismo implicado na noção de seleção natural. Mayr chega mesmo a dividir a biologia em dois ramos: a biologia funcional (teleológica) e a biologia evolutiva. Não podemos aprofundar a reflexão sobre esse ponto, mas podemos ao menos lançar algumas questões. Seria a autonomia do ser vivo, defendida por Maturana e Varela, compatível com a visão hegeliana, mesmo considerando a diferença entre os autores a respeito da teleologia? Por outro lado, que questões epistemológicas estão em jogo no fato de Maturana e Varela considerarem necessário deixar de lado a teleologia na caracterização do ser vivo, enquanto Hegel a considera imprescindível? Que diferentes sentidos de teleologia estariam presentes nesse debate? Essas e outras questões mostram, aliás, como o debate em Filosofia da biologia poderia ser enriquecido levando em conta as posições de Hegel.

orientada ao conhecimento do *universal* daquelas determinações de modo que ele seja *determinado* imediatamente – [ao lado] das forças, leis, gêneros, o qual conteúdo ulteriormente não deve mais ser mero agregado, mas disposto em ordens [e] classes, tomar forma de uma organização. Enquanto a filosofia da natureza é consideração que compreende, tem ela o mesmo *universal*, mas como objeto *para si* e o considera em sua [dele] *necessidade* [*Notwendigkeit*] *própria, imanente* segundo a autoterminação do conceito. (1997, p. 17, §246).

Como transparece nesse parágrafo, nas relações teóricas, o ser humano busca apenas conhecer a natureza tal qual ela é. Por isso, deve excluir determinações que sejam estranhas a ela mesma, como a utilidade (finalidade), que se pode atribuir à natureza a partir de desejos subjetivos. A física moderna é o melhor exemplo disso. Foi justamente ela que, a partir do século XVII, abandonou a teleologia e consolidou uma visão mecanicista da natureza. Esse é um obstáculo para Hegel, na medida em que ele pretende reabilitar uma abordagem teleológica. Como ele poderá lidar com o aspecto teórico (não teleológico) da física?

No trecho acima, Hegel atribui duas características à física. Ela é teórica e pensante. Enquanto pensante, ela busca o universal da natureza (forças, leis etc.), e quer dispô-lo na forma de uma organização internamente coerente. Enquanto sua orientação teórica faz a física entrar em conflito com a Filosofia da natureza (teleológica), exatamente sua atitude pensante (conceitual) as aproxima. A diferença é que a física deixa os elementos naturais à mercê de determinações externas, que aparecem como simples pressupostos. Já a Filosofia da natureza precisa compreender a natureza imanentemente. Ou seja, tudo que ocorre na natureza precisa ser explicado a partir de uma necessidade interna. Essa é uma exigência metodológica, resultante do próprio fato de a Filosofia da natureza ser conceitual. Para Hegel, na medida em que a física é pensante, ela mesma já possui essa exigência dentro de si, de tal forma que a Filosofia da natureza nada mais faz do que realizá-la completamente. Quer dizer, também entre elas há uma relação teleológica, ditada pelo conceito.

Interessante é perceber que a necessidade de autodeterminação da natureza, enquanto objeto da Filosofia da natureza, coincide com a necessidade de autofundamentação desta disciplina filosófica. Hegel aceita que a Filosofia da natureza deve estar de acordo com as descobertas da física empírica. Entretanto, esta não pode servir-lhe de fundamento, “[...] pois fundamento aqui deve ser muito mais a necessidade [*Notwendigkeit*] do conceito” (1997, p. 18, §246). O fato de a física basear-se na experiência empírica é interpretado por Hegel como um déficit de fundamentação. Ela tem pressupostos que são simplesmente aceitos. Já a Filosofia da natureza deve mostrar a necessidade imanente do sistema conceitual que ela expõe. Nesse sentido, a Filosofia da natureza completa a tarefa de justificação que é inerente também à física. Aqui está a relação teleológica entre as duas.

Para reforçar este ponto, Hegel esforça-se em refutar a tese de que a física é simplesmente empírica. E isso, por sua vez, leva-o a aproximar a atitude teórica da prática. Na atitude teórica, o primeiro passo é deixar as coisas como são, evitando interferir em seu puro ser. Entretanto, “para pensarmos as coisas, fazemos delas algo universal; mas as coisas são singulares e o leão-em-geral não existe. Fazemos delas um subjetivo, produto nosso, a nós pertencente, e decerto a nós apropriado” (HEGEL, 1997, p. 19, §246, adendo). A física é pensante justamente porque precisa lidar com o universal, na forma de leis, forças, gêneros, causas, etc. Mas o que temos diante de nós são seres e acontecimentos singulares. Esses universais são fruto da nossa subjetividade. De alguma forma, em analogia com o que acontece na realização do desejo, nós nos apossamos da natureza e a transformamos naquilo que nos interessa. Nós nos apropriamos dela. Essa é, digamos assim, a natureza do ato de conhecer, embora a atitude teórica que o motiva não seja consciente disso: queremos conhecer as coisas em si mesmas, mas nisso mesmo as transformamos em algo para nós.

Hegel não afirma que se deve deixar de lado a atitude teórica e simplesmente considerar que nossos pontos de vista subjetivos equivalem ao que a natureza é em si. Isso legitimaria o apelo a algum tipo de saber intuitivo, que Hegel rejeita

enfaticamente. A cisão entre sujeito e objeto, em jogo na atitude teórica, é positiva. É ela que traz ao momento de reconciliação entre sujeito e objeto, efetivado na Filosofia da natureza, toda a riqueza de múltiplas experiências com o mundo natural.

Hegel sugere que essas experiências forneçam como resultado uma visão idealista sobre a natureza. Mas é preciso atentar para o significado que Hegel dá a isso: “O verdadeiro idealismo filosófico não consiste em nada mais que justamente na determinação de que a verdade das coisas é [esta]: que elas como tais são imediatamente singulares, isto é, sensíveis – são apenas aparência, fenômeno” (1997, p. 21, §246 adendo). Kant, na *Crítica da razão pura* (1985), já havia concluído que o mundo que conhecemos é fenômeno. Mas, para ele, isso significava que as coisas mesmas eram inacessíveis e poderiam apenas ser pensadas. Hegel, de certa forma, inverte a relação entre “coisas em si” e “fenômenos”. Enquanto para Kant aquilo que conhecemos é mero fenômeno e o ser das coisas é incognoscível, para Hegel o que conhecemos é o ser das coisas, e aquilo que não pode ser conhecido resta como mero fenômeno (aparência). Para Hegel,

este universal das coisas não é um subjetivo, que nos viesse ao encontro, mas antes é como um númeno oposto ao fenômeno transitório, [como] o verdadeiro, o objetivo, o efetivo mesmo das coisas, à maneira das ideias platônicas que existem, não algures na longinquidade, mas como os gêneros substanciais nas coisas singulares [ou individuais]. (1997, p. 21, §246, adendo).

Em outras palavras, quando procuramos o “ser”, o “efetivo”, o “verdadeiro”, o “objetivo” sobre a natureza, o que podemos encontrar são justamente aqueles elementos universais (leis, forças, gêneros, etc.), pois só eles podem responder às exigências implícitas à investigação que realizamos. São eles que resultam efetivamente da relação teórica que estabelecemos com a natureza. Hegel realiza assim uma espécie de “inversão ontológica”. Se em Kant o verdadeiro “ser” da natureza é aquilo que não se deixa categorizar pelo entendimento, enquanto aquilo que é fixado como universal e imutável é apenas o fenômeno

subjetivo, em Hegel o verdadeiro “ser” é justamente o universal e imutável, pois, por definição, isso é o verdadeiro para a natureza, enquanto o resto é particular e transitório, mero fenômeno (aparência). Como em Platão, as ideias, universais e imutáveis, são tratadas por Hegel como ontologicamente prioritárias em relação a um mundo material sensível composto por elementos singulares e transitórios. São elas, conseqüentemente, o que há para ser conhecido.

Isso se traduz, em Hegel, numa postura que pode parecer paradoxal. De um lado, ele é realista no que diz respeito aos universais elaborados pelas ciências naturais. Leis, forças, classes biológicas, etc. não podem ser compreendidas como rótulos, meros sinais elaborados por comodidade. Elas devem expressar o que as coisas realmente são. Por outro lado, parece que o conhecimento não apanha a realidade enquanto tal. Mas essa aparência se deve justamente à sua abordagem idealista, que Hegel mantém compatível com seu realismo. Para ele, “aquela impotência da natureza impõe limites à filosofia, e o mais inaudito de tudo é esperar do conceito que ele conceitue semelhantes contingência.” (1997, p. 37, §250). Em outras palavras, o fato de os universais da Filosofia da natureza e mesmo da física não serem capazes de “apanhar” todos os detalhes da natureza não decorre de uma falha neles nem os torna menos essenciais ou verdadeiros. Para Hegel, a natureza, enquanto exterioridade, não é completamente “transparente” ao conceito. Hegel, assim, transforma o que seria interpretado normalmente como um déficit epistêmico (impossibilidade de conhecer completamente a realidade) num déficit ontológico: a natureza contém contingência, ou seja, particularidades que, por definição, não se enquadram em qualquer universalização. Dessa forma, a Filosofia da natureza sabe o que é a natureza. Mas nesse saber está determinado exatamente que a natureza é contingente e por isso não pode ser completamente assimilada em conceitos. No entender de Hegel, isso não é uma falha, mas a mais pura consciência da realidade.

## Conclusão

Na introdução da Filosofia da natureza, Hegel assume o desafio de, com sua obra, responder a pergunta: o que é a natureza? Ele é cômico do fato de que a visão preponderante, na física de sua época, é a mecanicista. E é justamente essa visão que ele tenta reproduzir ao caracterizar a natureza como exterior à ideia. Enquanto esta é autodeterminada (livre), a natureza é um misto de necessidade externa e contingência, que a faz manifestar-se na forma de elementos singulares e indiferentes entre si, agindo uns sobre os outros.

Hegel aceita o mecanicismo, mas explora suas deficiências no que se refere à possibilidade de fornecer um conceito de natureza. O argumento de Hegel é basicamente o seguinte: se a natureza é mesmo mecânica, então, quando tentamos dizer o que é a natureza, precisamos olhar para além dessa sua manifestação, para dentro do mecanismo. O mecanismo enquanto tal não pode ser o “ser” que estamos procurando em uma Filosofia da natureza.

Contra o evolucionismo materialista, Hegel defende justamente que é impossível a um mecanismo evoluir. A evolução, para Hegel, só pode dar-se segundo a “lógica” conceitual, nunca segundo a “lógica” mecânica. A diferenciação que ocorre na evolução depende de saltos qualitativos, que não são explicáveis quantitativamente. Essa falta de explicação teria sido apenas encoberta pelos evolucionistas através do recurso a um passado obscuro e inacessível.

Para Hegel, o que está em jogo na Filosofia da natureza se torna evidente ao compreendermos as relações teóricas e práticas que estabelecemos com a natureza. As relações práticas são teleológicas: queremos fazer da natureza meio para a realização de nossos desejos. Já as relações teóricas são o oposto: queremos compreender a natureza como ela é, sem interferir nela. O problema é que nossa compreensão da natureza, como na física, sempre se dá através de conceitos, que são universais. O “ser” que buscamos na natureza é seu interior universal, não a multiplicidade de fenômenos contingentes que sempre nos escapa. Isso leva a reconciliar a atitude teórica com a prática: é da “natureza” do

pensamento compreender a natureza teleologicamente, buscando, para além das particularidades e contingências, a universalidade, como o que efetivamente se realiza no interior do fenômeno natural.

Como se pode ver, o evolucionismo idealista de Hegel está ancorado em sua compreensão das exigências que são intrínsecas à Filosofia da natureza, enquanto uma investigação acerca do conceito de natureza. Em Hegel, uma exposição filosófica deve demonstrar todos os seus pressupostos. Nesse sentido, deve ser autodeterminada. Mas a natureza, entendida enquanto mecanismo, é justamente o oposto disso. Nela impera a necessidade externa e o acaso. Assim, essa mesma natureza, enquanto mecanismo, deve ser compreendida como parte de um todo maior, em que a autodeterminação se realiza por completo. Ela deve ser compreendida como o momento em que esse fim, a autodeterminação, começa a efetivar-se a partir de seu oposto.

O idealismo de Hegel permite-lhe assumir uma visão mecanicista de natureza e, ao mesmo tempo (e como consequência), derivar dela a necessidade de uma abordagem teleológica. Esta abordagem seria a única a fornecer um conceito filosófico de natureza, livre das lacunas e dos pressupostos não demonstrados de concepções como o evolucionismo (materialista). Em Hegel, assim, o espírito (o mundo da cultura) é a verdade e o fim do mundo natural, mas apenas interiormente (idealmente).

## Referências

- HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas – em compêndio* (1830). Vol. II – A Filosofia da natureza. Tradução de José N. Machado/Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela dos Santos e Alexandre Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1985.
- MATURANA, H.; VARELA; F. *De máquinas e seres vivos: Autopoiese – a organização do vivo*. Tradução de Juan A. Llorens. 3.ed. 2. reimp. Porto Alegre: Artes médicas, 2002.

MAYR, E. *O desenvolvimento do pensamento biológico*. Tradução de Ivo Martinazzo. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

MONOD, Jacques. *O acaso e a necessidade: ensaio sobre a filosofia natural da biologia moderna*. 6.ed. Trad. Bruno Palma e Pedro P. de S. Madureira. Petrópolis: Vozes, 2006.

PIEVANI, T. *Introdução à Filosofia da biologia*. Tradução de Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

# COMENTÁRIO À INTRODUÇÃO DA FILOSOFIA DA NATUREZA

---

*Tomás Farcic Menk*<sup>1</sup>

## **Introdução**

A filosofia da natureza, segundo livro da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* de 1830, embora seja uma das partes menos estudadas do pensamento hegeliano, apresenta, em sua estrutura, elementos importantes para a compreensão da estrutura filosófica construída pelo autor. Neste artigo propomos analisar como Hegel elabora o conceito de natureza unificando teoria e prática, e como este conceito desenvolve-se na estrutura da obra. Entretanto, é necessário inicialmente esclarecer dois pontos.

A primeira coisa a ser esclarecida é como Hegel entende a existência da natureza. Para o autor, não existem dúvidas quanto à existência em si da natureza, ou seja, ela não é apenas um produto mental, ou um solipsismo. Segundo Lima Vaz: “não é a existência empírica da Natureza que está em questão na construção do sistema hegeliano. É a sua inteligibilidade ou a sua estrutura racional. Em termos hegelianos, a sua logicidade”. [LIMA VAZ, 1997, pg. 33]. Ou seja, a questão na filosofia da natureza não é provar ou não a existência da realidade natural, ou a sua dependência da criação mental, mas sim, pensar como é possível ao homem conhecer a natureza e como organizar este conhecimento em uma ordenação racional e compreensível, que não apenas explique o natural, enquanto teoria, mas que sirva de um instrumento prático do homem.

O segundo elemento a ser considerado é a crítica quanto ao caráter “superado” das ciências que Hegel descreve, tal como a física, biologia, etc. O foco da introdução da filosofia da natureza (§§ 245 - 251) é demonstrar a possibilidade de pensar a natureza, como o lógico exterioriza-se no natural. Se, atualmente, o que Hegel escreveu acerca das ciências empíricas se encontra cientificamente incorreto ou impreciso, não implica em um

---

<sup>1</sup> Doutor pela UFRGS - tomas\_farcic@yahoo.com.br

impedimento do projeto filosófico lógico natural. Desta forma, podemos comprovar a validade da filosofia da natureza enquanto proposta filosófica, independente do seu valor enquanto ciência específica de um período histórico determinado.

Postas essas considerações prévias, Hegel inicia o livro da filosofia da natureza com a seção intitulada ‘Betrachtungsweisen der Natur’, traduzida por “*Formas de se Considerar a Natureza*”. Estas formas de se considerar a natureza são duas, a relação prática (*praktisches Verhältnis*) e relação teórica (*theoretisches Verhältnis*) entre o homem e a natureza. A filosofia da natureza, enquanto ciência, não é apenas uma experimentação do mundo, é necessária uma ciência que normatize essa experiência. Por outro lado, uma ciência sem comprovação na realidade é equivocada e, cedo ou tarde, será refutada ou validada, mas só será validada se comprovada no mundo, na experimentação da realidade. Ambas são necessárias e complementares e errôneas se tomadas unilateralmente. Muitas vezes, a observação será errônea, e, às vezes, a ciência será errônea, mas somente por meio desse processo de experimentação do mundo com sua racionalização em forma de ciência da natureza que poderá promover tipos de ciências da natureza cada vez mais condizentes com a realidade. Como Bourgeois relembra: “esse filósofo cuja teoria e prática recordavam sem cessar esse princípio absoluto de toda compreensão” [BOURGEOIS, 1995, pg. 376].

A experimentação da natureza é denominada por Hegel como relação prática (*praktisches Verhältnis*), enquanto que a sua transformação em ciência será denominada como relação teórica (*theoretisches Verhältnis*). Ambas serão suprassumidas no conceito de natureza, pois cada uma, isoladamente, não é capaz de produzir o conceito de natureza, somente as duas, em um processo produtivo que alcançam o conceito.

## **1 – A relação prática (*praktisches Verhältnis*) e o utilitarismo da natureza**

A primeira forma de relação do homem com a natureza é imediata, na qual, a natureza é imediata ao homem e este é imediato para a natureza. A natureza possui sua própria realidade, sem depender de nada além dela mesma, e esta realidade é ser

totalmente uma relação de exterioridade, alteridade. O homem, ao se deparar com o mundo, tem como primeira relação (Verhältnis) considerá-lo como dado, como autônomo, como algo exterior, portanto, sensível. Somente através desta relação que o homem pode de fato se deparar com a natureza e observá-la, e, conseqüentemente, pensá-la. Ela se mostra como a alteridade por excelência, e justamente por isso o estudo da filosofia hegeliana da natureza se mostra fundamental. Sem ela, a própria realidade ou existência enquanto filosofia é impossível, pois o lógico seria sempre igual a ele mesmo, conseqüentemente, não haveria a relação, que por sua vez, não daria vida ao espírito.

*Praticamente* porta-se o homem ante a natureza como ante algo imediato e exterior a ele próprio, como um indivíduo imediatamente exterior e, assim, sensível, o qual, porém, também com direito, se toma como *fin* [destinação] para os objetos da natureza. A consideração destes segundo tal relação fornece o ponto de vista finito-teológico. [HEGEL, *ECF 2*, §245]

Devemos então começar pela primeira forma com que Hegel relaciona a lógica com o natural, ou seja, a relação prática. Nela, são definidas três formas do ser pensante se relacionar com o mundo:

1) Segundo Hegel “a astúcia de sua razão faculta ao homem jogar contra potências naturais outras coisas da natureza, entrega estas àquelas para serem aniquiladas e assim se protege e conserva” [HEGEL, *ECF 2*, §245 A]. O homem, enquanto ser pensante possui o Logos, portanto, não é um ser meramente biológico. Ele utiliza-se da “astúcia da razão” para retirar da natureza os meios de sobrevivência. O homem precisa domesticar a natureza, não domesticar apenas para saciar seus desejos, mas também modificá-la para impedir o sofrimento implicado pelo natural. Em certo sentido, o homem retira da própria natureza a força e os meios de controlar a natureza. Mas ele só pode neutralizar estas forças nunca as dominar. Ou seja, não se pode impedir o sofrimento gerado pelo frio do inverno ou pelo calor do verão, apenas combate-los, utilizando meios para impedir os

sofrimentos gerados por estas estações, como, por exemplo, construção de casas isoladas termicamente e ar condicionado.

2) O homem vê a natureza como finalidade para ele, pois ela possui elementos que podem ser utilizados segundo sua necessidade. Utilizamo-la para construir coisas que não estão determinadas nelas, mas em nós. Hegel afirma que “a lã dos cordeiros existe somente para que eu possa me vestir”; brotam daí muitas vezes parvoíces, por exemplo ao admirar-se a sabedoria de Deus porque ele, como diz nos Xênios, faz brotar sobreiros [da cortiça] para rolhas de garrafas, couves e ervas para estômagos enfermos, cinabre para cosméticos” [HEGEL, *ECF* 2, §245 A]. Este exemplo nos mostra que as coisas naturais não possuem, segundo sua existência própria, uma finalidade para as necessidades do homem, este que a racionaliza e a manipula segundo suas necessidades. A cortiça não é, segundo sua finalidade própria, uma rolha, mas o homem a transforma em rolha por meio da razão.

3) O homem possui tanto uma “existência biológica” quanto uma “existência conceitual”. O seu aspecto biológico o leva a ter necessidades, que gera a negação dele mesmo, pois há algo nele que não reconhece, uma oposição que precisa ser eliminada, como a sensação de fome. Ao sentir fome, em um estado crítico, o homem abandona seu aspecto “espiritual elevado” e torna-se igual a um animal, que precisa saciar essa fome. Desta forma nossa relação com o natural se estabelece, no primeiro momento, no nível de satisfação de nossa auto-sensação. O homem precisa se proteger do frio, do calor, da fome, e estas necessidades são muito mais básicas e primárias que qualquer necessidade espiritual, pois elas são naturais. Nesse sentido, o natural mostra uma faceta de incentivar o progresso do espírito, pois uma sociedade ou uma cultura mais evoluída possui meios melhores de evitar as necessidades do seu aspecto biológico, como por exemplo, uma agricultura melhor desenvolvida, meios de conservação de alimento, meios de se prevenir de terremotos. Nesse sentido, por mais que o homem seja um ser espiritual, ele nunca perderá seu aspecto biológico que possui necessidades a serem sanadas constantemente, como a fome ou a sede.

Podemos compreender a partir destes pontos que Hegel tem uma visão preponderantemente utilitarista do natural, utilitarista no sentido de utilizar os meios naturais para satisfazer suas necessidades próprias, utilizando o natural para além da sua existência natural própria. Uma árvore, por exemplo, só possui em si a finalidade de automanutenção particular e determinada, ou seja, dar frutos, sementes, realizar a fotossíntese. O homem lhe dá uma finalidade espiritual, ao transformá-la em algo além da sua natureza inicial. É exatamente nisso que consiste a relação prática do homem com a natureza. Há uma unidade entre o subjetivo (o pensar da finalidade de algo) e o objetivo (algo que foi modificado pelo pensar).

Assim, definimos a relação prática não apenas como teleológica, mas também como utilitarista. Utilitarista pois a natureza tende a um fim, mas ela própria não possui uma finalidade universal, sendo essa determinação exterior e fornecida pelo homem, sendo assim, a natureza é utilizável para o homem. Portanto, a concepção de uma teleologia em si do natural, sem depender do lógico, pode ser refutada pelo fato do resultado final do natural não possuir o seu próprio conceito, sendo este pertencente à ideia, do qual a natureza lhe é exterior. A árvore não possui, ela mesma, seu conceito. Na visão utilitarista, o natural tem uma finalidade, porém em um sentido fraco, pois ele só é instrumento ou meio para a realização dele mesmo segundo sua própria manutenção. Assim, temos que a natureza em seu aspecto prático é unicamente a sua própria manutenção; nisto constitui a sua teleologia.

Porém, para utilizar o natural em proveito próprio, é preciso entender como a natureza funciona, quais são suas leis e quais são suas determinações. Ou seja, só o mero agir superficial e alternante sobre as coisas da natureza não é suficiente, é preciso entrar na interioridade da coisa, é preciso o conceito. A natureza não consiste um fim em si mesmo, ou seja, ela depende do homem, da razão, do pensar para entendê-la e mediá-la, achar os seus universais, para transformá-la em filosofia. Desta forma, a relação prática não é suficiente para fundamentar uma filosofia da natureza, ela depende de sua contrapartida teórica.

## 2 – A relação Teórica (theoretisches Verhältnis)

Se, por um lado, a relação prática analisa a própria natureza por meio de observações e experimentações do natural como algo dado, por outro lado, a relação teórica estuda a ideia absoluta na perspectiva de uma lógica que pode determinar por meio de uma reposição do imediato dado pela natureza. Ou seja, a relação teórica parte do conhecimento lógico e amplia-se ao natural. Segundo Hegel:

O que se denomina *física* chamou-se antes *filosofia da natureza*, e é consideração da natureza igualmente *teórica* e *pensante*, e que de um lado parte não de determinações estranhas a natureza, quais aquelas das finalidades, de outro lado é orientada ao conhecimento do *universal* daquelas determinações de modo que ele seja *determinado* imediatamente – [o lado] das forças, leis, gêneros, o qual conteúdo ulteriormente não deve mais ser mero agregado, mas disposto em ordens [e] classes, tomar forma de uma organização. Enquanto a filosofia da natureza é a consideração que compreende, tem ela o mesmo *universal*, mas como objeto *para si* e o considera em sua [dele] *necessidade* [Notwendigkeit] *própria, imanente* segundo a autodeterminação do conceito. [HEGEL, *ECF* 2, §246]

A filosofia da natureza possui uma dupla face, pois de um lado ela é um universal (é uma ciência, pois se deriva da lógica), mas um universal que se apropria (transforma em conceito) do natural. Porém, para não ser uma projeção do próprio pensar da filosofia sobre o natural, o natural tem que se expressar tal como ele é, sem misturas. A filosofia da natureza precisa se apropriar deste objeto natural em sua logicidade própria, na estruturação comum entre as leis do ser e as leis do pensar, praticadas pelas ciências modernas e pensadas pela filosofia da natureza.

A contradição que se coloca na relação teórica é de como conciliar o empírico tal como ele é, e a transformação obrigatória que se efetua ao passar de particular em universal. A filosofia da natureza precisa, enquanto ciência, universalizar as coisas da natureza ao mesmo tempo em que observa tal como ela é, em sua

manifestação livre e particular, para que este pensar acerca da natureza chegue à verdade de fato. A questão que se põe é: Como fazer que esta ciência não seja uma projeção da minha teoria ao natural? Como unifico a conceito lógico com a observação do mundo tal como ele é? Para resolver essa questão é necessário considerar previamente os três níveis de desenvolvimento da relação teórica.

1) A relação teórica tem como primeira característica, como argumenta Marmasse [2008], a exterioridade, ou seja, o mundo que se apresenta como sensível em sua mutabilidade própria. A relação teórica consiste, inicialmente, em uma relação contrária a prática, na qual o homem transformava o mundo segundo sua necessidade própria. A relação teórica consiste, mais precisamente, no estudo do natural para teorizá-lo não pretendendo, necessariamente, transformá-lo. Consiste no afastamento e na observação independente da mutabilidade da natureza. Se, na *Ciência da Lógica*, Hegel argumenta que devemos começar pelo mais abstrato, pelo puro ser totalmente isento de empiria, na *Filosofia da Natureza* devemos inicialmente teorizá-la, ou seja, conseguir descobrir sua logicidade própria, a logicidade interna ao natural, captada e enunciada pela logicidade das categorias e dos modos de procedimentos lógicos. Nesse sentido, não basta a relação prática ou empírica do mundo, pois ela sozinha não é capaz de criar uma ciência ou apropriar-se do conceito do natural; é necessário o Logos, o pensar que conceitualiza os dados obtidos da relação prática com o natural, e que a transforma de fato em ciência. Ou seja, nós somos capazes de pensar os dados da empiria e disto deduzir teorias.

2) A segunda determinação de relação da ideia absoluta com a natureza é a universalização das determinações do natural na interioridade da ideia. A ciência transforma os dados do natural em universais, embora as coisas naturais nunca sejam universais, mas sim, particulares. O pensar humano transforma o natural em teorias. A natureza possui imediatidade, que é universalizada pelo pensar, isto é, mediatizada. O pensar lógico repõe a natureza ao nível do conceito de natureza, articulando a estrutura do ser com o discurso do pensar.

3) As duas posições iniciais compõem a dialética do pensar logicamente o ser da natureza: Por um lado devemos deixar o mundo se manifestar em suas formas próprias para apreendê-lo como verdade, por outro, é preciso entendê-lo através do pensar, capturá-lo e transformá-lo em universal. Ou seja, fazer uma ciência da natureza (universais) da natureza mesma (particulares) implica em articular essas duas instâncias que o entendimento separa, mostrando-os como totalmente diversos, em uma dialética que os unifica por meio do discurso especulativo entre os sentidos do ser e do pensar. Ciência e natureza devem ser idênticas, para que a ciência expresse a verdade de fato. Fazer ciência é transformar as coisas em pensar, mas a natureza em si não é pensar nem representação.

Voltando à questão anterior: como fazer uma ciência que, ao mesmo tempo, possa observar o natural em si mesmo, em suas próprias definições particulares, e também os apreenda e os entenda em universal? Hegel coloca este problema da seguinte forma: “Assim, aqui entra a dificuldade: como atravessamos nós, sujeitos, até os objetos?” [HEGEL, *ECF* 2, §246 A]. A relação teórica leva-nos a considerar dois polos fixos e opostos, o objetivo (as coisas da natureza) e o subjetivo (a conceitualização da coisa). Isso cria uma separação, uma cisão, um além e um aquém, um ali e outro aqui. Esta separação é em sentido de um sujeito que universaliza as coisas e um objeto livre e autônomo.

Nesse sentido, a unidade entre o objetivo e o subjetivo tem de ser construída, produzida, e a relação teórica sozinha não é capaz de realizar esta unidade, pois, a filosofia da natureza não pode ficar só no abstrato, no indiferenciado; é necessário ir até o real e confrontar-se com ele e com a negação que ele apresenta. É uma questão tanto de metodologia hegeliana, pois não se compreende a filosofia da natureza de Hegel sem se alçar ao nível do discurso especulativo em geral, e ao conceito de ideia absoluta em particular, quanto de conteúdo, na relação interna entre o sentido do pensar e o sentido do ser, possibilitada pela orientação metodológica de uma unidade entre a identidade e a não identidade.

A proposta de Hegel de suprassunção das duas formas de relação (relação prática e relação teórica) do homem com a natureza ocorre na percepção que ambas são insuficientes de contemplar o conceito de natureza por sua unilateralidade, de um lado, a relação prática que experiência o natural, porém não o teoriza, ficando apenas na objetificação do natural, e por outro lado, o teórico, que compreende as leis e a lógica do natural, porém permanece em um universal abstrato, apenas como um conceito subjetivo do que seja a natureza, não aplicando as teorias desenvolvidas. Ou seja, ambas são insatisfatórias, pois a primeira permanece no mero observar, e a segunda, não consegue resolver a questão de como superamos a separação entre objeto e sujeito. Hegel escreve que:

Com o apanhar deste interior é suprassumida a unilateralidade da relação prática e da relação teórica e satisfaz-se juntamente às duas determinações. Aquilo contém uma universalidade sem determinidade; isto, uma singularidade sem universalidade; o conhecimento conceitualizante é o meio [Mitte] onde a universalidade não permanece em mim como alguém oposto à singularidade dos objetos, mas onde ela [universal] se porta negativamente diante das coisas e a elas se assimila, encontra aí igualmente a singularidade, deixa as coisas a vontade e determinarem-se em si livremente. O conhecer conceituante é assim a unidade [unificação] da relação teórica e da prática: a negação da singularidade é, como negação do negativo, a afirmativa da universalidade, que dá subsistência às determinações; visto que a verdadeira singularidade é ao mesmo tempo universalidade em si mesma. [HEGEL, *ECF* 2, §246 A]

Esse conhecer, no qual a filosofia da natureza é um meio termo, é, na verdade, uma unidade entre a relação prática e a relação teórica. A relação teórica nega a singularidade, portanto afirmar a universalidade, mas essa universalidade é justamente o que fundamenta o singular, ou as suas determinações. Há um movimento do universal para o singular e o singular para o

universal, e este movimento que faz a filosofia da natureza respeitar tanto o natural quanto o teórico.

A pergunta de como podemos transitar do subjetivo ao objetivo sem que seja uma projeção do subjetivo ao objetivo do natural pode ser resolvida no processo de engendramento do pensar e do ser, na qual, o pensar se exterioriza como ser e o ser se interioriza como pensar. Unilateralizar a relação do homem com o mundo (relação prática e relação teórica) implica em uma ciência insuficiente para explicar o real, seja porque não vai além da mera observação, seja porque interpreta o objetivo apenas como projeção do subjetivo. A construção das ciências particulares é algo que precisa ser progressivamente e dialeticamente desenvolvido, na qual, a teoria será por vezes modificada quando em relação ao objeto, assim como o objeto também será modificado quanto em relação ao pensar, resultando, por fim, em uma teoria aceitável acerca de algo. A filosofia da natureza implica em uma ligação mútua entre as instâncias naturais e conceituais, mas não uma dominância de uma acerca da outra.

De fato, o pensar é algo diferente do natural, mas quando o pensar nega a si mesmo, ou seja, quando relaciona coisas diversas em sua interioridade ele nega a si mesmo e, assim, a negação da negação retorna a primeira afirmação em um patamar mediatizado. Desta maneira que se realiza a relação do pensar com o mundo efetivo, ao afirmá-lo, negá-lo e negar a negação.

Uma lógica estruturante da natureza e que este é o princípio do idealismo na filosofia da natureza, demonstra que Hegel tenta se esquivar do problema de construir um idealismo no qual só o que subsiste é o teórico ignorando o prático, o lógico em detrimento do natural ou do mundo real. Nesse sentido é necessário dar vida ao teórico, ou seja, experimentá-lo tal como ele é no mundo. Só dessa forma podemos fazer uma ciência verdadeira.

### 3 – O Conceito de Natureza e a Natureza do conceito<sup>2</sup>

A unificação da relação teórica com a relação prática fundamenta o conceito de natureza, e este, por sua vez, justifica como a *Ciência da Lógica* conecta-se a *Filosofia da Natureza*.<sup>3</sup> Hegel escreve que:

a natureza mostrou-se como a ideia na forma do *ser-outro*. Visto que a *ideia* é assim como o negativo dela mesma ou *exterior a si*, assim a natureza não é exterior apenas relativamente ante esta ideia (e ante a existência subjetiva da mesma, o espírito), mas a *exterioridade* constitui a determinação, na qual ela está como natureza. [HEGEL, *ECF 2*, §247].

Neste parágrafo Hegel apresenta a cópula entre a lógica (aqui referida como ideia) e a natureza. Embora não escreva diretamente se a ideia contida na natureza derivada da *Ciência da Lógica* é a lógica (*die Logik*) ou o lógico (*das Logische*)<sup>4</sup>, segundo nossa leitura, essa ideia é o lógico. Essa é uma diferenciação crucial na fundamentação lógica do natural, pois, se a filosofia da natureza fosse uma exteriorização da lógica (*die Logik*), ao invés do lógico (*das Logische*), ela teria como ponto de apoio princípios metafísico da filosofia da natureza ao nível dos fenômenos, mas não das coisas naturais em si mesmas; a logicidade da natureza seria uma projeção

---

<sup>2</sup> Essa dupla afirmação mostra as duas dimensões contidas na filosofia da natureza: a natureza enquanto exteriorização de uma lógica que aparece encarnada, mas ainda não consciente de si como no espírito, e a lógica expressando a própria natureza do conceito.

<sup>3</sup> A partir deste momento Hegel não se refere mais as formas de relação do homem com o natural, a relação prática e a relação teórica, apenas se refere ao conceito de natureza, porém, aquelas duas formas de relação estão suprasumidas no conceito de natureza

<sup>4</sup> Definimos *Die Logik* (a lógica) como o processo de auto engendramento das categorias do lógico; definimos *Das Logische* (o lógico) como o universal que possui em sua interioridade a lógica (*Die Logik*) e pode exteriorizar-se e abarcar outros objetos, seja natural ou espiritual. O lógico (*das Logische*) possui, em sua interioridade, as determinações da lógica (*die Logik*) como momentos suprasumidos, e, afirmar que o discurso especulativo do lógico é capaz de conceitualizar as particularidades do sistema, no caso a natureza, é afirmar a ampliação dos universais do lógico (*Das Logische*) para o ser natural, pois o ser natural possui as mesmas determinações de ser que a lógica (*Die Logik*).

subjetiva, uma prioridade do pensar sobre o ser, não uma logicidade própria do ser natural, expressando uma das unilateralidades do entendimento reflexivo. Ou seja, a natureza não teria existência nenhuma nela mesma, sendo apenas produto de um pensar. Por outro lado, sendo o natural uma apresentação do ser outro do lógico (como das *Logische*), então se compreende a natureza como autônoma, mas que possui as leis lógicas universais como propriedades particulares suas.

A *Filosofia da Natureza* não é apenas uma continuação ou prolongamento da *Ciência da Lógica*, pois a *Filosofia da Natureza* possui as suas próprias determinações que devem ser produzidas e que são inicialmente estrangeiras a *Ciência da Lógica*. Isso implica que, embora a essência da natureza seja o lógico, que, enquanto tal, é o pensar do pensamento, a natureza possui elementos particulares e da experimentação que, portanto, não são ‘puro pensar’. Por essa razão que a filosofia da natureza é uma aplicação do lógico aos seres do mundo, uma ampliação das leis lógicas as determinações naturais.

O natural existe e subsiste por si só, porém, é só uma ‘casca’, sendo a sua interioridade a própria lógica exteriorizada, ao modo de uma realidade existente em si mesma e acessível ao pensamento em função de sua racionalidade intrínseca, sua logicidade própria, suas leis e finalidades que regem seu funcionamento, em uma perspectiva descritiva do ser, não do prescritivo do dever-ser. Por exemplo, uma árvore existe por si só, ela tem existência própria independente do pensar, porém, ela possui uma logicidade própria, logicidade esta que se constitui das mesmas leis da logicidade do pensar, sendo possível o discurso especulativo discursar acerca da logicidade desta árvore com tanta propriedade quanto a logicidade do pensar lógico. Isso reforça nossa leitura que o lógico (das *Logische*) não se resume a *Ciência da Lógica*, mas é o discurso especulativo de toda a realidade, sendo a *Ciência da Lógica*, apenas a exposição conceitual como lógica (die *Logik*).

Se compreendermos a manifestação da ideia como o discurso especulativo do lógico (das *Logische*), então temos o lógico como essência do natural, mas devemos ressaltar, como

escreve Hegel, que a natureza não é apenas a ideia lógica. A ideia se modifica em relação com o natural, pois ela não permanece ‘em-si-e-para-si’.

Hegel escreve que: “Porque, de fato, a metafísica da natureza – como a determinidade essencial de sua diferença – é tal que a natureza é a ideia no seu ser-outro dela; nisto está que ela seja essencialmente um ideal ou aquilo que só tem sua determinidade como relativo, somente em relação a um primeiro. ” [HEGEL, *ECF 2*, §247 A]. A logicidade do pensamento vai ao encontro da logicidade da natureza, tal como essa pode ser descrita e compreendida. A lógica do pensar é reposta pela lógica do natural em um nível mais elevado de lógica, uma lógica do pensar alçada à lógica do ser. A condição de efetividade para esse passo depende de uma suprassunção das posições realista e idealista enquanto expressões do entendimento. O discurso especulativo efetua essa passagem apoiado no núcleo comum do lógico (das Logische), marca da possibilidade de um sentido intrínseco e extrínseco para o ser e para o pensar.

#### **4 - O Sistema de graus da natureza**

Estabelecido como o lógico passa à natureza, é necessário justificar como o conceito de natureza se desenvolve no percurso da *Enciclopédia das Ciências filosóficas*, o que Hegel denomina de sistema de graus ou níveis [System von Stufen]. O sistema de graus da Natureza é uma tese que permaneceu inalterada nas três versões da *Enciclopédia*. Nela, Hegel argumenta que a filosofia da natureza possui estágios ou degraus na qual um se determina do anterior, assim, sucessivamente, do mais simples ao mais complexo, sendo o primeiro o mais abstrato e o último mais verdadeiro. Aqui que Hegel coloca mais claramente a separação entre a natureza e o seu conceito, ou seja, a sua filosofia. Hegel afirma que:

A natureza é para considerar-se como um sistema de [estágios ou] degraus dos quais necessariamente um procede do outro e é a verdade mais próxima daquele [degrau] do qual resulta; não porém de modo que um seja naturalmente gerado pelo outro, mas na ideia interna

constitutiva do fundamento da natureza. A metamorfose acontece só ao conceito como tal, pois só a alteração deste é desenvolvimento. Mas o conceito é na natureza parte só algo interior, parte existindo apenas como indivíduo vivo; a este, somente, fica limitado a metamorfose existente. [HEGEL, ECF 2, §249]

Assim um degrau posterior é a verdade do anterior. Este sistema de degraus do natural tem dois aspectos centrais, o interno e o externo, sendo o interior o lógico [das Logische], o que muda, que altera, que se desenvolve, que de fato efetua a transformação e as alterações do natural. E o exterior da coisa, que fica atrelada única e exclusivamente a mutação interna do conceito, a uma metamorfose.

É próprio da natureza o desmoronar, o diluir-se e constituir-se em algo novo, porém, estas passagens são indiferentes, ou seja, sem o refletir e o raciocinar, são pura exterioridade, não tem interioridade. O lógico [que Hegel aqui se refere como conceito] é que constitui o interior do objeto. O interior das coisas do mundo é a consideração pensante, o lógico. Nesse sentido que a filosofia da natureza só o é enquanto o espírito se debruçando sobre o natural. Assim, o conceito do natural sempre se desenvolve, mas o próprio natural não, ficando na “contradição não resolvida”.

Em outras palavras, o desenvolvimento da natureza ocorre apenas enquanto filosofia, apenas na ciência que a estuda, pois a natureza, enquanto ser-aí, permanece sempre o que é, em sua mutabilidade necessária; ela só alcança o espírito enquanto possui o lógico como sua essência. Isso pode ser entendido pela não existência de historicidade no natural, ele é o eterno ser-aí presente. Não cabe a ciência natural, segundo Hegel, o estudo da historicidade na natureza, pois esta cabe apenas ao espiritual e ao cultural.

Compreender a natureza em degraus é uma necessidade da ideia, e não algo inerente ao mundo. Essa tese é central na filosofia da natureza e é também uma implicação de seu sistema, que surge quando Hegel se propõe a fazer um idealismo absoluto no qual o pensar é também objetivo, mas que não pode dar

sustento a coisa nela mesma. A natureza existe por si só, mas por si só não tem importância, pois o seu conteúdo, o seu interior, só existe enquanto há um pensar em relação a ela.

Assim, as coisas naturais não têm interioridade própria, mas características que são passíveis de categorização em graus ordenados segundo suas leis e suas complexidades próprias. Utilizando essa tese, na qual as leis lógicas internas das coisas naturais são autodeterminantes, é possível a dedução a priori da natureza, pois a ideia é o princípio interno a ela.

## 5 – Inserção da filosofia da natureza na Enciclopédia

Considerando que a ideia lógica se exterioriza como natureza que progride em degraus até a sua culminação como espírito fica clara a posição do natural na organicidade da *Enciclopédia*. Hegel afirma que:

A natureza é *em si* um todo vivo; o movimento ao longo da marcha dos seus degraus é antes isto: que a ideia se ponha como aquilo que ela *em si* é, ou, o que é o mesmo, que ela de sua imediatez e exterioridade, que é a *morte*, vá para *dentro de si*, para primeiro ser como vivente; mas a seguir suprasuma também esta determinidade na qual ela é somente vida e se transporte à existência do espírito, o qual é a verdade, o alvo final da natureza e a verdade efetiva [realidade] da ideia. [HEGEL, *ECF* 2, §251]

Este parágrafo insere a filosofia da natureza na organicidade da *Enciclopédia* ou do próprio sistema filosófico, na qual a ideia se coloca no mundo, e que em relação a ela, se estabeleça o espírito. A natureza é, portanto, o termo médio entre o ideal e o espiritual. Nesse sentido, a filosofia hegeliana pode ser denominada de uma filosofia holística, na qual ela constitui uma totalidade, mas que esta totalidade é mais que a mera soma das partes.

A natureza é inteligência petrificada (*gefrorene Intelligenz*), ou seja, pensar petrificado, pois possui uma sistematicidade idêntica ao do pensar. Se a natureza fosse alienada

da lógica, ela seria apenas cadáver do entendimento, sem a ideia não podemos chegar ao conceito de natureza, não podemos pensar racionalmente ela. Segundo Beiser:

A motivação fundamental para fazer a Naturphilosophie, afirmam Schelling e Hegel, é que ela sozinha resolve os problemas de epistemologia que o próprio Kant não conseguiria resolver. Somente a Naturphilosophie supera o dualismo entre o subjetivo e o objetivo, o ideal e o real, que representa o principal obstáculo para resolver o problema do conhecimento. Todo conhecimento envolve algum tipo de interação e correspondência entre o subjetivo e o objetivo, porque ele pressupõe que a representação subjetiva é a verdade de algo objetivo. Mas como essa correspondência é possível se o subjetivo e objetivo pertencem a reinos completamente heterogêneos do ser? (BEISER, 2003, pg. 12)

Por meio do movimento do pensar e do movimento do natural é possível unir estes reinos diferentes de ser. Assim é possível superar o dualismo subjetivo e objetivo no âmbito da filosofia da natureza e, ainda mais, é possível entender que existe uma relação entre o realismo e o idealismo na concepção da filosofia da natureza. Esta relação pode ser entendida no sentido em que o ser-aí, o dado, representa a realidade e o ser-para-si é entendido como a idealidade. Estas duas instâncias se relacionam, e não são excludentes uma a outra. A idealidade não é algo além e distinto da realidade, mas, ao contrário, o conceito de idealidade consiste na verdade da realidade. O idealismo não pode ser além ou distinto da realidade. Somente quando levamos em consideração a realidade interna ao idealismo hegeliano que podemos entender a relação entre a natureza e o espírito. Ao determinar, de modo geral, o espírito humano como o ideal, e a natureza como o real, é preciso relacioná-los para compreender o absoluto.

Por um lado, a natureza não é algo firme e acabado em si, que precisa do espírito para chegar a sua própria verdade. Por outro lado, o espírito não é algo abstrato além da natureza. O espírito só é verdadeiro na medida em que possui a natureza como

suprassumida. Nesse sentido, a *Aufhebung*, a suprassunção, mostra uma definição fundamental, qual seja, mostrar lados opostos que se relacionam e se subsistem, aliás, que só existem pela sua relação.

## **Bibliografia**

BEISER F. *Hegel and naturphilosophie*. In: *Studies in History and Philosophy of Science Part A*. Elsevier Science Ltd, 2003.

BOURGEOIS, B. *A Natureza: Noiva, Promessa ou promovida do espírito*. In: UTZ, K e SOARES, M.C. *A Noiva do Espírito: Natureza em Hegel*. Fortaleza: Editora Tecnograf, 2009

\_\_\_\_\_. *Enciclopédia e Sistema*. In: *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*, 1995. Vol. I.

HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*. Tradução: Paulo Meneses e José Nogueira Machado. São Paulo: Loyola, 1995. Vol. I, II, III.

MARMASSE, G. *Penser le réel. Hegel, la nature et l'esprit*. Paris: Kime, 2008

LIMA VAZ, H. C. Da Ciência da Lógica à Filosofia da Natureza: estrutura do sistema hegeliano, In.: *Kriterion*, 38/95, 1997.



## **3 - ESPÍRITO**



# A SEÇÃO FAMÍLIA NA *ENCICLOPÉDIA DAS CIÊNCIAS FILOSÓFICAS* DE HEGEL

---

*Greice Ane Barbieri*<sup>1</sup>

## **Introdução: Parte C – A Eticidade**

O momento denominado “Família” (*Familie*) é o primeiro da Parte C-Eticidade (*Sittlichkeit*), do terceiro e último tomo da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, denominado de A Filosofia do Espírito. O posicionamento da conceituação da família dentro da estrutura geral do Espírito encontra-se após o Espírito Subjetivo, sendo ela que abre o processo de objetivação da vontade naquela que é a Segunda seção da Filosofia do espírito, O Espírito Objetivo.

A “Família”, por ser o primeiro momento da Eticidade, é precedida por uma pequena introdução a toda essa parte. Nessa introdução à Parte da Eticidade, Hegel retoma aspectos gerais do espírito subjetivo e do espírito objetivo que, agora, poderão ser contemplados de forma a alcançar suas completudes conceituais. Assim, nesses poucos parágrafos (§§ 513- 517) encontramos peculiaridades que ajudam a compreender como os engendramentos hegelianos operam as passagens de níveis conceituais mais imediatos para níveis mais mediatos. Também, da leitura desses parágrafos iniciais da Eticidade, se pode afirmar que o plano geral da filosofia hegeliana, na ECF, concerne a um trabalho que parte de níveis que apresentam uma efetivação menor para uma maior por meio da concretização das determinações espirituais características da racionalidade.

O primeiro parágrafo da Segunda Seção da Filosofia do Espírito (§513) começa, justamente, pela definição da própria parte Eticidade. Segundo Hegel, ela “é a plena realização do espírito objetivo, a verdade do espírito subjetivo e objetivo mesmos”<sup>2</sup>. Dessa passagem, destacamos “a plena realização” e “a verdade do

---

<sup>1</sup> NEHGL – Núcleo de Estudos Hegelianos – UFRGS. IFC – Instituto Federal Catarinense ([greice.barbieri@ifc.edu.br](mailto:greice.barbieri@ifc.edu.br))

<sup>2</sup> HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (1830): III – A Filosofia do Espírito. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995. p. 295.

espírito objetivo”. O espírito objetivo é uma forma espiritual que depende não só de seu estabelecimento formal, abstrato ou subjetivo, mas precisa também aparecer de uma forma concreta / objetiva. Isso significa que os desdobramentos estruturais, aqui, se colocam em formas concretas. A essas formas concretas damos o tratamento de instituições<sup>3</sup>.

No entanto, Hegel ressalta que ao ter parte de sua liberdade “na realidade, portanto, no exterior, na Coisa” e o “bem como um universal abstrato”, o espírito ainda se apresenta unilateralmente. Para Hegel, a racionalidade verdadeira não se encontra numa ou noutra ponta de um processo qualquer. Hegel está retomando aqui aspectos trabalhados nos desdobramentos anteriores do Espírito objetivo – O Direito e a Moralidade – e adiantando o trabalho espiritual primordial da Eticidade. Quando Hegel se refere à “unilateralidade do espírito objetivo” como tendo uma parte da “sua liberdade *imediatamente* na realidade, portanto, no exterior, na *Coisa*”, ele está falando do Direito, onde a pessoa de direito encontra a sua realização na propriedade de um bem exterior, na aquisição de coisas exteriores e na celebração de contratos. E quando Hegel se refere à outra ponta da unilateralidade do espírito objetivo como sendo o “bem, enquanto é um universal abstrato”, ele está falando da Moralidade, onde o sujeito tem uma ideia de bem, mas que ainda se apresenta de forma abstrata (sem realidade exterior), muito embora, pelo trabalho que há na Moralidade, esse sujeito já tenha uma ideia de bem que é universal, isto é, que não se refere somente à sua subjetividade, mas

---

<sup>3</sup> “O espírito é atividade, no sentido em que os escolásticos diziam de Deus que ele era absoluta atuosidade [*Actus purus*]. Ora, enquanto o espírito é ativo, está implicado que ele se exterioriza. Por esse motivo, não se pode considerar o espírito como um ‘Ens’ carente-de-processo, tal como ocorria na metafísica antiga, que separava de sua exterioridade a interioridade, carente-de-processo, do espírito. O espírito deve considerar-se essencialmente em sua efetividade concreta, em sua energia; e, na verdade, de modo que as exteriorizações delas sejam conhecidas como determinadas pela interioridade do espírito”. HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*: I – A Ciência da Lógica (1830). Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995. § 34 Z (*Zusatz*), p. 97.

leva em conta a existência de outras pessoas que tem igual direito à sua plena realização enquanto indivíduos<sup>4</sup>.

Observando o lugar da Família, percebemos como sendo o momento em que o sujeito volta-se para o seu ser comunitário, não mais como a pessoa de direito, proprietária e que segue leis, nem como o sujeito que finalmente vê a si como um agente moral, inserido num sistema legal, cuja análise ele empreende para poder, então, voltar-se para suas relações não só com os outros, mas sendo junto, isto é, suas relações comunitárias. Já nos primeiros parágrafos da seção “Família” (a primeira raiz ética do Estado), Hegel apresenta um mapa geral do desenvolvimento e das principais determinações dessa forma de concretude do espírito. Aspectos objetivos e subjetivos permeiam toda a filosofia hegeliana, sendo que cada um dos polos tem mais ou menos ênfase dependendo do grau de desenvolvimento espiritual.

No caso de parte Eiticidade, por estar inserida já no Espírito Objetivo, o destaque dá-se pelas determinações espirituais objetivas. Mas isso não significa que as determinações subjetivas não participem mais do desenvolvimento espiritual, elas continuam atuando. Isso é possível pela suprassunção (*Aufhebung*)<sup>5</sup>, movimento pelo qual a filosofia hegeliana opera, onde os elementos não são meramente superados, mas ultrapassados, conservados e negado. Em sendo assim, elementos subjetivos participam mesmo no Espírito Objetivo, embora apareçam muitas vezes como negações ou superações. Mas nessas negações e superações, o que é superado e negado é mantido de forma afirmativa, pois participa da construção, embora se apresente como um coadjuvante.

Já a unilateralidade do espírito subjetivo consiste em “autodeterminar-se em sua singularidade interior” (§513) de forma abstrata. Ou seja, as determinações (características) do espírito subjetivo concentram-se na singularidade (em cada indivíduo) e no

---

<sup>4</sup> Cf. HEGEL. *ECF (III)*. § 514, p. 295 e, ainda, §§ 483-502 (apresentação do Espírito objetivo e da parte O Direito) e §§ 503-512 (A Moralidade).

<sup>5</sup> *Aufhebung* (suprassunção) e *aufheben* (suprassumir), que vem a ser não só algo negativo (já que nega) ou inerte e estagnado (já que conserva), mas que também tem seu aspecto positivo, pois igualmente eleva.

modo como este trata com o mundo. Como se pode notar, as unilateralidades de uma e de outra seção complementar-se-ão, fomentando o movimento lógico em busca da liberdade (uma das meta-ideias ou o fio de Ariadne) que conduz os desdobramentos da filosofia hegeliana.

No caso do citado § 513, Hegel no diz: “ao serem suprassumidas essas unilateralidades, então a *liberdade* subjetiva é como a vontade racional *universal* em si e para si, que tem na consciência da subjetividade singular seu saber sobre si mesma e a disposição, assim como tem ao mesmo tempo sua ativação e *efetividade* imediata universal, como *costume* [ethos]: [é] a *liberdade* consciente-de-si, que se tornou *natureza*”. Hegel ilustra, nesse trecho, como esse processo ocorreu para que a Eticidade pudesse vir a se concretizar. Primeiramente, a liberdade do sujeito coloca-se não só como algo ligado a sua individualidade e interioridade, mas como algo que ele sabe que está lá e se encontra atrelada a sua subjetividade. Desse modo, a liberdade individual coloca-se também como um costume, um hábito. Essa liberdade individual, trabalhada na sua forma subjetiva por meio da Moralidade (*Moralität*) –, parte que antecedeu a Eticidade, deu ao sujeito o saber sobre essa vontade e a colocou sob a forma de uma “disposição”. Essa disposição se objetiva de forma imediata e universal tornando a liberdade consciente de si, natureza. A natureza propriamente humana, ou segunda natureza encontra seu lugar de efetivação nas construções e instituições resultantes desse trabalho espiritual de superação das unilateralidades.

Como dito acima, o momento da Família é o primeiro da Parte Eticidade sendo apresentado por uma pequena introdução que narra os a serem dados. Depois da apresentação geral da própria Eticidade do já citado § 513, Hegel começa o § 514 se referindo à “substância que se sabe livre”. Hegel não está falando exatamente do mesmo conceito que Aristóteles quando este usa o esse termo: em Hegel, “a substância viva é o ser, que na verdade é *sujeito*”<sup>6</sup>. Definida como sujeito, ela é algo que se põe em

---

<sup>6</sup> HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001. p. 30.

movimento por si mesma e só através de si poderá vir a ser efetiva<sup>7</sup>. Esta efetividade advém de sua capacidade – posta em ato – de compreender a si mesma como parte de um processo, tendo consciência desse mesmo processo enquanto parte de si mesma. Ora, mas como a substância pode vir a ser compreendida enquanto sujeito? Basicamente, temos de levar em conta que toda a substância é um ser.

Ora, sendo a categoria mais abstrata, é aquela da qual todas as outras derivam. Como sabemos, em Hegel, nenhuma categoria “brota” por geração espontânea, e isso quer dizer que no ser todas as outras categorias estão presentes. Se no ser há todas as outras categorias, o ser possui em si oposições. Onde há oposições há movimento. Neste sentido, a substância é viva porque não está pacificada, está em constante oscilação. O movimento provocado pelas oposições, que estão dentro da categoria do ser, longe de demonstrar uma espécie de discordância irremediável mostra que essas oposições são o que, postas para fora, irão tornar possível a efetividade da substância. Nesse mesmo sentido é que temos as unilateralidades espirituais suprassumidas na objetividade recém-alcançada<sup>8</sup>. Por isso Hegel afirma, no início ao § 514 que “a substância que se sabe *livre*, em que o *dever-ser* absoluto é igualmente *ser*, tem efetividade como espírito de um *povo*”<sup>9</sup>. No movimento que temos na Eticidade, o que está em jogo é a natureza humana enquanto construção racional. Nesse sentido, o ser da Eticidade é o “espírito de um povo”, isto é, a capacidade que a segunda natureza humana, por meio de sua racionalidade, tem de se por enquanto uma formação institucional. A substância da Eticidade se sabe livre e alcança a efetividade nesse espírito de um povo o qual, em sua divisão abstrata “é a singularização *em pessoa*” (§ 514). O espírito de um povo tem na pessoa e sua autonomia, a potência e a necessidade interiores. Dessa maneira, a efetividade da

---

<sup>7</sup> Cf. HEGEL. *FE*. p. 29-30.

<sup>8</sup> Cf. BARBIERI, Greice Ane. *O Conceito de Família na Filosofia do Direito de Hegel*. Porto Alegre: UFRGS, 2013. 202 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013. p. 43.

<sup>9</sup> HEGEL. *ECF (III)*. § 514, p. 295.

substância ética ocorre no espírito de um povo que, por sua vez, tem na autonomia das pessoas que o compõe, a possibilidade e necessidade interiores.

Para Hegel, as pessoas devem poder ver na substância sua própria essência e, dessa maneira, deixariam de serem seus acidentes. Hegel parece fazer referência, aqui, ao § 150 da *Enciclopédia*, cujo parágrafo pertence ao tomo I da obra, denominada “A Ciência da Lógica” (e, usualmente, apelidada de “pequena lógica”, pelos comentadores de Hegel) na sua segunda parte, “A Doutrina da Essência”, subseção “C. A Efetividade. Lá, substância e acidente, dentro da concepção hegeliana, compõem-se mutuamente e essencialmente: os acidentes e suas relações compõem a substância e esta só é o que é pelos acidentes que a constituem. Logo a seguir, no § 151, Hegel afirma que “a substância é, por isso, a totalidade dos acidentes”<sup>10</sup>, afirmação idêntica a da anotação do § 163 da *Filosofia do Direito* – parágrafo que trata da família e a coloca como a substância ética da qual seus membros são seus acidentes<sup>11</sup>.

Vimos, acima, que a substância é sujeito e que ela assim o é por ter em si categorias que se opõem e, nessa oposição, provocam o movimento que dá origem a sua conceituação enquanto sujeito. Aqui, o processo ocorre porque “a pessoa sabe, enquanto inteligência pensante, aquela substância como sua própria essência, e nessa disposição deixa de ser acidente dela”<sup>12</sup>. O espírito de um povo, a faceta efetiva da substância na Eiticidade é construção das pessoas – sua divisão abstrata, singularizado – e estas, ao mesmo tempo em que nascem e estão colocadas já em meio ao espírito de um povo, também “tem intuição dela [da substância] como seu fim último na efetividade, mas também

---

<sup>10</sup> HEGEL. *ECF (I)*. § 151, p. 280.

<sup>11</sup> HEGEL, G. W. F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. Tradução, notas, glossário e bibliografia de Paulo Meneses Agemir Bavareasco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. Apresentações de Denis Lerrer Rosenfield e de Paulo Roberto Konzen. São Paulo: Loyola; São Leopoldo: UNISINOS, 2010. § 163. p. 176

<sup>12</sup> HEGEL. *ECF (III)*. § 514, p. 296.

como *aquém atingido*, assim como *produz* por sua *atividade*<sup>13</sup>. A pessoa deixa de ser acidente da substância por meio de sua atividade dentro da própria substância. A relação pode ser dita de reciprocidade: a substância tanto influencia a atividade do sujeito quanto este influencia a substância ética, levando-a termo de tal maneira que ele alcança a liberdade efetiva<sup>14</sup>.

Isso se torna possível, segundo sugere Hegel no parágrafo seguinte (§515), “porque a substância é a unidade absoluta da singularidade e da universalidade da liberdade”: todo singular em sua atividade e efetividade é e cuida daquilo que está sob as condições do todo, e esse todo é o pressuposto no qual o singular existe<sup>15</sup>. Os indivíduos estão então, conectados com a substância e percebem os seus interesses como identificados com o todo. E a partir dessa conexão de seus interesses com o todo se cria uma rede de confiança entre as pessoas. Essa confiança é “a disposição interior verdadeira, ética”<sup>16</sup>. A disposição ética se coaduna a cada uma das instâncias espirituais objetivas (família, sociedade civil-burguesa e Estado) e dela derivam deveres éticos específicos. Segundo Hegel, aquela subjetividade que é penetrada pela vida substancial, isto é, a personalidade ética, apresenta-se enquanto virtude.

A virtude atua sobre duas facetas: a primeira “em relação à imediatez exterior”, ou seja, àquilo que se apresenta de forma direta e externa, sem os processos que induzem à reflexão, de maneira tal que essa imediatez exterior é também denominada por Hegel de “destino”. Nesse sentido, cabe à personalidade ética “relacionar-se com o ser como algo não negativo; e assim repousar tranquilamente em si mesmo”. A virtude, aqui, está justamente em não encarar aquilo que está dado, aquilo que não se coloca como possibilidade de reflexão, como algo negativo, mas tornar esse

---

<sup>13</sup> HEGEL. *ECF (III)*. § 514, p. 296.

<sup>14</sup> “Podemos perceber aqui [§514], na parte final, a referência à característica básica da *Sittlichkeit*, ou seja, a de que ela provê um fim que é, ao mesmo tempo, já realizado, que é produzido, e, não obstante, já é”. TAYLOR, Charles. *Hegel: Sistema, Método e Estrutura*. Tradução Nélcio Schneider. São Paulo: É Realizações, 2014. p. 414.

<sup>15</sup> Cf. HEGEL. *ECF (III)*. § 515, p. 296.

<sup>16</sup> Cf. HEGEL. *ECF (III)*. § 515, p. 296.

destino um repouso tranquilo para si mesmo. A segunda faceta remete à objetividade substancial – essa sim, mediata – na qual o sujeito age intencionalmente até o cume de sacrificar-se por ela. No que se refere às relações do singular para com os outros singulares – as outras subjetividades éticas – a primeira virtude é a da justiça e, posteriormente, a “inclinação benévola”. Pela justiça, o membro da Eiticidade é capaz de mediar o destino e a objetividade substancial, de tal maneira que eles não permaneçam como delimitadores da vontade ética, mas como parâmetros a serem observados com uma inclinação benévola, isto é, com boa vontade para com os demais membros.

O que fica claro é que a Eiticidade basicamente apoia-se na exteriorização de virtudes concernentes ao convívio com os demais e consigo mesmo. Dessa maneira, Hegel propõe que as relações comunitárias baseiem-se numa disposição ética que almeja pôr-se como diferentes virtudes: confiança, tranquilidade, heroísmo – ou patriotismo –, justiça, benevolência. Em resumo, como Hegel afirma no fechamento ao § 515, “assim como em relação a sua própria existência e corporeidade, a individualidade exprime seu caráter, seu temperamento etc., como *virtudes*”. Então, a Eiticidade hegeliana coloca os comportamentos propriamente humanos como enfoque e, estes, estarão baseados numa relação do sujeito com a substância – da qual ele faz parte não como acidente, se, de fato, colocar-se como membro dela – de tal maneira que estes comportamentos deverão apresentar diferentes virtudes, adequadas ao desempenho e papel dos diferentes momentos comunitários.

A substância ética tem diferentes apresentações, dependendo do tipo de relação que o sujeito estabelece com outros sujeitos e com o próprio Estado. Assim, segundo Hegel:

A substância ética é:

Enquanto espírito imediato ou *natural* – a *família*;

A totalidade relativa das relações relativas dos indivíduos uns com os outros, enquanto pessoas autônomas em uma universalidade formal – a *sociedade civil*;

A substância consciente-de-si, enquanto espírito desenvolvido em uma efetividade orgânica – a *constituição do Estado*<sup>17</sup>.

No que diz respeito a esse comentário, chegamos a uma primeira definição da família dentro do contexto da Eticidade. Rapidamente, falarei das outras duas instâncias, para, então, prosseguir com o primeiro momento da Eticidade, “A Família”. Depois dela, Hegel expõe o conceito de sociedade civil, dizendo que é totalidade relativa às relações dos indivíduos uns com os outros – ou seja, trata-se de uma totalidade que abrange um aspecto do ético –, mas no que se refere a autonomia deles. Nesse caso, os sujeitos são vistos como membros que se colocam independentemente de outros e suas relações são relativas porque apenas ocorrem de acordo com uma universalidade formal – interações e civis contratuais. A seguir, Hegel confere ao momento do Estado a capacidade da efetividade orgânica do espírito. Essa organicidade depende do desenvolvimento espiritual em sua efetividade. Desse modo, o Estado é um todo que precisa de seus membros – assim como a substância – mas, ao mesmo tempo, não pode apenas exigir deles, o Estado deve oportunizar aos seus membros condições de se verem reconhecidos nele. Por isso, o todo estatal hegeliano é orgânico: porque precisa não só que seus membros estejam dispostos a honrá-lo, mas também porque deve honrar seus membros. Não há substância sem acidentes e, estes, devem se constituir com a substância, de tal maneira que sejam, de fato, um todo.

### **O momento do espírito ético em sua imediatez: A Família**

O primeiro parágrafo do primeiro momento da Eticidade, A Família, começa esclarecendo que este se coloca imediatamente, uma vez que contempla “o momento natural de que o indivíduo tem, em sua universalidade natural, no gênero, seu ser-aí substancial”<sup>18</sup>. Embora a parte da Eticidade diga respeito às

---

<sup>17</sup> HEGEL. *ECF (III)*. § 517, p. 297.

<sup>18</sup> HEGEL. *ECF (III)*. § 518, p. 297.

relações já mediadas pela racionalidade, o momento da família traz a tona o natural que todo o indivíduo tem, aquela universalidade natural que ele compartilha com outros, a saber, o seu gênero. O gênero irá expressar-se, através da relação entre os sexos. Entretanto, essa relação encontra-se agora “elevada a uma determinação espiritual”, isto é, comunitária e que se encontra institucionalizada, a saber, na família. Nesse sentido, “o espírito, enquanto família, é espírito que sente”. Para Hegel, o sentimento pode ter, em si, um valor universal e a superficialidade que às vezes o atinge não é algo inerente à natureza do sentimento, mas algo que pode contaminar outras disposições éticas<sup>19</sup>. Então, a família resguarda a naturalidade sob dois aspectos: o da relação propriamente sexual e a do sentimento, pelo amor e pela confiança<sup>20</sup>. Ao mesmo tempo, deve-se ressaltar que o amor é o elemento substancial do casamento, entretanto, ele não é uma entrega simples à naturalidade ou à sensibilidade. O que é resguardo aqui é o princípio subjetivo do mundo moderno, aquele que permite ao sujeito ser livre e, através do seu saber e do seu querer, garantir a sua própria satisfação, sem que isso faça com que suas ações não possam ser classificadas como morais ou eticamente aceitáveis<sup>21</sup>.

Hegel pressupõe que “a diferença dos sexos naturais aparece igualmente, ao mesmo tempo, como uma diferença de determinação intelectual e ética” e, nessa diferença, os indivíduos

---

<sup>19</sup> “Infeliz aquele para quem o mundo imediato dos sentimentos se torna estranho; pois isso não quer senão dizer que os laços individuais que criam uma ligação sagrada do ânimo e dos pensamentos com a vida, a fé, o amor e a confiança, se rompem!”. HEGEL, G. W. F. *Discursos sobre a educação*. [Discurso de Encerramento do Ano Letivo – 29 de setembro de 1809]. Lisboa: Colibri, 1994. p. 34.

<sup>20</sup> “O amor tem então, de um lado, uma limitação no fato de ser mediado naturalmente e, portanto, depender de circunstâncias particulares. De outro lado, ele é para Hegel também uma das estruturas mais especulativas: o sujeito ganha-se ao se perder, está em si ao estar fora de si, somente no outro ele vem a si e é ao mesmo tempo o lugar mesmo onde o outro chega a si”. . HÖSLE, Vittorio. *O sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. Tradução de Antonio Celiomar Pinto de Lima. Revisão Técnica de Nélcio Schneider. São Paulo: Loyola, 2007. p. 578-579.

<sup>21</sup> Cf. LAFAYE, Caroline Guibet. “Le mariage: du contrat juridique à l’obligation éthique”. In: KERVÉGAN, J.-F. et MARMASSE, Gilles (Org.). Hegel, penseur du Droit. Paris: CNRS, 2004. p. 158. Cf. também HEGEL. *FD*. § 124, p. 139-140.

se encontram, “as personalidades se unem, segundo sua singularidade exclusiva, em *uma só pessoa*”<sup>22</sup>. A união, então, ocorre entre diferentes e, ao mesmo tempo, respeitando as peculiaridades de cada um, pois se apoia na determinação espiritual do amor e da confiança, “segundo sua singularidade exclusiva”<sup>23</sup>. A junção de duas pessoas em uma dá-se porque a união entre elas começa com “a intimidade subjetiva” que acaba “determinada em unidade substancial”, transformando a união em “relação ética – o matrimônio”. Assim, Hegel reforça que “a *disposição de espírito* é ter autoconsciência de sua individualidade *nessa unidade* enquanto essencialidade sendo em si e para si, a fim de ser nela não uma pessoa para si, porém como *membro*”<sup>24</sup>. Até então, os indivíduos haviam sido definidos sob uma lógica abstrata – a pessoa de direito, que é respeitada apenas levando em consideração a lei – e subjetiva – o sujeito da moralidade, o qual encontra em si as razões para suas ações, bem como a sua responsabilidade enquanto agente. Agora, este sujeito defronta-se com as suas sensações e com os seus sentimentos colocados a si mesmo não apenas de forma consciente, mas ainda interna, mas também na objetividade, concretizados noutro sujeito.

Desse modo, podemos compreender porque Hegel valoriza mais o sentimento de intimidade do que a relação sexual propriamente dita, uma vez que: “a intimidade substancial faz do matrimônio um vínculo indiviso de pessoas – um matrimônio monogâmico” e a “união corporal é consequência do vínculo estabelecido eticamente”<sup>25</sup>. A monogamia, em Hegel, é justificada

---

<sup>22</sup> HEGEL. *ECF (III)*. § 519, p. 297.

<sup>23</sup> Ou, conforme outra formulação de Hegel: “A família, enquanto *substancialidade imediata* do espírito, tem por sua determinação sua unidade *sentindo-se*, o *amor*, de modo que a *disposição de espírito* é ter autoconsciência de sua individualidade *nessa unidade* [...]”. HEGEL. *FD*. § 158, p. 174.

<sup>24</sup> HEGEL. *FD*. § 158, p. 174.

<sup>25</sup> O casamento para Hegel, até tem “seu ponto de partida na sexualidade, que, porém, ele reconfigurou no sentido de uma unidade autoconsciente, espiritual. Nesse contexto, Hegel rejeita três noções: em primeiro lugar, a jusnaturalista, no sentido literal, que reduz o casamento a *impulsos sexuais*; em segundo lugar, a contratualista, segundo a qual o casamento seria apenas um *contrato*, que poderia ser desfeito a qualquer momento; em terceiro lugar, a sentimental, segundo a qual o casamento repousaria sobre o *estar apaixonado*”. HÖSLE. *O sistema de Hegel*. São Paulo: Loyola, 2007. p. 579.

através da simetria, acima referida, que os cônjuges possuem – por isso ele elimina a possibilidade da poliginia islâmica e a valorização excessiva da mulher, no Medievo – e porque só na monogamia os parceiros teriam um compromisso total com o outro que, afinal, é a marca do amor: “estar em si no outro”<sup>26</sup>. Como o vínculo ético é estabelecido de livre vontade, isso coloca o casamento, para Hegel, como primeiramente indissolúvel, uma vez que o amor deve ter a força para fazer com que os parceiros dominem seus impulsos sexuais e sejam capazes de um comprometimento exclusivo com o parceiro. Seu entendimento é o de que, se o casamento fosse facilmente dissolvido, isso acabaria por enfraquecer a disposição ética do amor e da confiança, além do tornar os indivíduos menos propensos a uma construção subjetiva confiável.

Em sendo assim, no casamento, em Hegel, homem e mulher tem igualdade, identidade de direito e obrigações. Isso torna possível que no matrimônio as pessoas tenham consciência de si mesmas, de sua individualidade e de sua diferença com o outro dentro da unidade que fundam a partir dos votos matrimoniais e, essa unidade, torne-se parte da essência de quem elas são, enxergando-se, então, como membros de um corpo ético, no caso, a família. O resto, “a comunidade de interesses pessoais e particulares” (§ 519) é apenas consequência de toda essa relação substancial que se estabelece entre pessoas diferentes que buscam compartilhar a vida e a intimidade.

Sobre esses interesses pessoais e particulares, Hegel salienta que “a propriedade da família” pertence à comunidade “em relação à qual estão igualmente os diversos indivíduos que constituem a família”<sup>27</sup>. E o mesmo vale para “a aquisição, o trabalho e a previdência”, pois são recobertos do “interesse ético”, sendo aqui, comunitários – do mesmo modo que os indivíduos – pertencem à “família como *uma* só pessoa” (§520). Hegel deixa claro que os bens familiares pertencem ao conjunto da família. Os cônjuges, através de seus trabalhos, contribuem igualmente – mesmo que sob

---

<sup>26</sup> Cf. HÖSLE. *O sistema de Hegel*. São Paulo: Loyola, 2007. p. 582.

<sup>27</sup> HEGEL. *ECF (III)*. § 520, p. 297.

aspectos diferentes – para que a família obtenha bens e seja capaz de prover seus filhos.

Então, outro aspecto derivado da instituição da família são os filhos que, “em certo sentido, são o amor objetivado”<sup>28</sup>. Para eles, Hegel reserva o papel de serem aqueles que realizarão a Eiticidade quando a educação que os pais lhe derem os tornarem pessoas autônomas. Nesse caso, temos o momento natural, que é a procriação dos filhos, colocada como “originária para a conclusão do casamento” e, depois, temos o momento da Eiticidade que fará das crias membros aptos ao exercício da liberdade substancial<sup>29</sup>.

Assim, temos a dissolução ética da família, que é quando esta cumpre sua função entregando à comunidade um ser espiritual. No entanto, a dissolução do matrimônio também pode ocorrer de forma natural, com a morte dos esposos ou, ainda, “de uma forma doentia” pela perda da “intimidade como substancialidade que apenas sente”<sup>30</sup>. Trataremos, primeiramente, da dissolução dita “doentia” do casamento, a seguir, da dissolução natural e, finalmente, da dissolução ética.

No caso da dissolução doentia, os cônjuges são vítimas do “acaso” e da “caducidade”. A separação pode ocorrer, todavia, os nubentes não podem se casar já pensando nessa possibilidade. Sua certeza e disposição devem ser a de permanecerem como unidade. No entanto, dado que o casamento tem boa parte de seu apoio no sentimento e, este, por sua vez, é contingente, a separação pode ocorrer<sup>31</sup>. Segundo essa contingência, “encontram-se os membros da família, uns para os outros, na relação de pessoas”<sup>32</sup>. Hegel remete, aqui, à denominação que se dá aos indivíduos do direito abstrato, as “pessoas” de direito. E ele salienta que só assim as

---

<sup>28</sup> LAFAYE. “Le mariage: du contrat juridique à l’obligation éthique”. Paris: CNRS, 2004. p. 170.

<sup>29</sup> Cf. HEGEL. *ECF (III)*. § 521, p. 297.

<sup>30</sup> Cf. HÖSLE. *O sistema de Hegel*. São Paulo: Loyola, 2007. p. 585-586.

<sup>31</sup> Cf. WEBER, Thadeu. *Hegel, liberdade, estado e história*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993. p. 106.

<sup>32</sup> HEGEL. *ECF (III)*. § 522, p. 298.

determinações *jurídicas* entram na família, porque em si, elas lhe são alheias.

Dessa última afirmação, podemos depreender que a família não é um laço meramente contratual para Hegel – assim, como o Estado –, pois o amor e a confiança são disposições que compõem a família. A sua união não pode depender de algo que diz respeito às vontades externas que submetem um objeto, pois é disso que o contrato trata. Na família, as disposições jurídicas irão mediar, na verdade, os aspectos externos, pois os aspectos internos dizem respeito aos sentimentos e disposições que não podem ser controlados e limitados por dispositivos meramente legais. Quando a família se coloca como laço ético, ela supõe que a confiança seja o fiel da balança e não o contrato. Pode-se mesmo dizer que a confiança, ao longo do tempo, acaba por adquirir mais importância para os cônjuges do que o amor, uma vez que esse é mais propenso às instabilidades da subjetividade do que a confiança, uma vez que essa, na verdade, depende mais da racionalidade do que o amor. Desse modo, parece pertinente que o sentimento do amor deve ser contrabalanceado com a da disposição da confiança. Afinal, esta advém de uma relação do membro da comunidade ética com a própria substância que o define por seus deveres. Ao mesmo tempo O membro da comunidade ética a define como totalidade e a personalidade ética, o indivíduo penetrado pela vida substancial, se definirá pela virtude moldada por cada momento da Eticidade.

Dessa maneira, mais uma vez, confirmamos o caráter eminentemente ético do casamento, em contraposição ao elemento jurídico, presente no contrato celebrado entre os cônjuges. Este elemento contratual, típico do Direito somente vem à tona quando a Eticidade é quebrada por elementos subjetivos que ultrapassam as determinações éticas. No entanto, como vimos, o casamento é uma objetivação de elementos subjetivos e está também ligado ao exercício da sexualidade. Esta se coloca mais diretamente ligada ao imediato do natural e aos impulsos mais primevos dos seres humanos. O casamento não é somente o exercício da virtude ética da confiança, mas depende do amor e este ainda encerra, em si, uma inclinação que escapa à vontade

consciente do indivíduo, então sua dissolução por motivos contingentes acaba sendo uma possibilidade a ser contemplada.

Entretanto, mesmo assim, Hegel não vê com bons olhos o divórcio, porque a resolução dos pretendentes pelo matrimônio funda-se principalmente no consentimento, no exercício da vontade livre que quer se objetivar no outro, aquele escolhido por afeição. E, ao mesmo tempo, cabe ressaltar, que o casamento parece ser uma forma de negação da pura inclinação sentimental, pois “confere à ligação afetiva uma forma de permanência substancial precisamente porque rompe o círculo natural dos amores contingentes”<sup>33</sup>. Devemos admitir que seria muito difícil, dentro da filosofia hegeliana, que um sentimento pudesse fundar uma instituição sem que passasse por algum tipo de crivo racional. Como vimos acima, os engendramentos da filosofia de Hegel não ocorrem na forma do entendimento que separa e que exclui, mas pela forma da racionalidade, a qual é mediada pelo movimento de suprassunção (*Aufhebung*) que conserva, que medeia, que subsumi. Não obstante, justamente porque sua filosofia funda-se em engendramentos de elementos que se opõem ao mesmo tempo em que se complementam, Hegel não pode ignorar que o casamento possui em si elementos contingentes:

Porque o casamento, inicialmente, é apenas a ideia ética imediata, com isso tem sua efetividade objetiva na intimidade da disposição de espírito subjetiva e do sentimento, nisso está a contingência primeira de sua existência. Assim como uma coação não pode entrar no casamento, tanto menos existe laço positivo apenas jurídico que possa manter juntos os sujeitos quando as disposições de espírito e as ações contrárias e hostis surgem<sup>34</sup>.

Assim, Hegel acaba admitindo a possibilidade de dissolução do matrimônio por motivos que não concernem ao desenvolvimento conceitual da Eiticidade, mas dizem respeito ao

---

<sup>33</sup> FOESSEL, Michaël. “L’universel et l’intime. L’amour dans les Principes de la philosophie du droit”. In: KERVÉGAN, J.-F. et MARMASSE, Gilles (Org.). Hegel, penseur du Droit. Paris: CNRS, 2004. p. 167.

<sup>34</sup> HEGEL. *FD*. § 176, p. 183.

tipo de elementos que o constituem: a escolha livre de um dos cônjuges, o qual “manifesta a fragilidade do casamento como ideia ética imediata”<sup>35</sup>.

Também pelo tipo de formação que a família possui, ela pode se dissolver de forma natural, quando um dos seus cônjuges morre. “A morte natural tem uma consequência mais próxima da vida civil”, pois acaba resultando no direito de herança<sup>36</sup>. Nesse momento, mais uma vez, “as determinações *jurídicas*” acabam por interferir na família. Interessante notar que tanto a dissolução doentia, pelo divórcio, quanto a dissolução natural, pela morte de um dos pais, justamente por não corresponderem à forma de dissolução resolutiva da família, acabam por fazer com que “o que é em si alheio a esse laço – entram nela”<sup>37</sup>. No caso, as determinações jurídicas são vistas como externas ao conceito de família, uma vez que em sua dissolução ética, quando os filhos alcançam a sua independência pela educação, elas não entram.

A dissolução ética da família acontece por meio do reconhecimento dos filhos em sua “*maioridade* enquanto pessoas jurídicas”, sendo, então, capazes “de ter uma propriedade livre própria” e, também, “de fundar sua própria família”<sup>38</sup>. Para que isso ocorra, é necessário que os filhos sejam preparados para a vida adulta por meio da sua educação. A educação (*Erziehung*) das crianças, dentro da família, em Hegel, será regida por três princípios: o amor, a confiança e a obediência. Todavia, cabe ressaltar que, sendo o objetivo final da educação prover para a sociedade seres autônomos e personalidades livres, que consigam sair da unidade familiar e viver junto a outros indivíduos com os quais não terão laços sanguíneos e, talvez, nem mesmo de afinidade afetiva, a referida obediência deve ser bastante mediada com a confiança e o amor<sup>39</sup>.

---

<sup>35</sup> FOESSEL. “L’universel et l’intime”. Paris: CNRS, 2004. p. 174.

<sup>36</sup> BARBIERI. *O Conceito de Família na Filosofia do Direito de Hegel*. Porto Alegre, 2013. p. 115.

<sup>37</sup> HEGEL. *ECF (III)*. § 522, p. 298.

<sup>38</sup> HEGEL. *FD*. § 177, p. 184.

<sup>39</sup> Cf. BARBIERI. *O Conceito de Família na Filosofia do Direito de Hegel*. Porto Alegre, 2013. p. 114.

A pura obediência não é capaz de construir sujeitos capazes de se autogovernarem, nem mesmo sujeitos aptos a reflexão, pois essa necessita de independência e liberdade. Ao mesmo tempo, crianças não podem ser deixadas não algum tipo de limite: surge, então, a necessidade do equilíbrio entre os três princípios que regem a família hegeliana, de tal maneira que ela venha a cumprir seu objetivo que acaba por ser o de sua própria manutenção enquanto instituição. Mas uma instituição que deve, com o passar do tempo, se auto-avaliar e, se for necessário, mudar, para poder abarcar novas determinidades necessárias aos seus próprios membros e a dos outros momentos do Espírito Objetivo.

Observa-se, então, que a procriação não realiza a Eticidade do casamento, mas a educação dos filhos sim, seu “segundo nascimento”, aquilo que entrega pessoas autônomas à comunidade. Essa autonomia faz com que as crianças sejam para si e, então, “destinadas a fundar uma nova família efetiva” como aquela a que originariamente pertenciam<sup>40</sup>. Percebe-se, aqui, que a família tem importância cabal para a plena realização dos demais momentos da Eticidade, uma vez que é dela que as pessoas autônomas devem se originar.

E, por meio da autonomia que as crianças alcançam, elas “saem da vitalidade concreta da família” e tornam-se aptas a fundar sua própria família “tão efetiva quanto essa” da qual saíram<sup>41</sup>. Hegel reforça aqui o fato de que a efetividade da família somente é levada a cabo por meio da autonomia que os filhos alcançam. É essa autonomia que permitirá que os filhos e filhas formem sua própria família. Nesse aspecto, a família mantém-se fortemente ligada ao ciclo natural da vida, uma vez que sua existência repõe indivíduos aptos a formar uma nova família. Claro, a família é ligada à natureza por apresentar uma primeira comunidade de indivíduos e por conectar-se aos aspectos naturais e sentimentais dos seres humanos. Entretanto, dada a mediação espiritual das virtudes, ou das disposições espirituais, a naturalidade é subsumida (conservada, negada e elevada) a novos patamares: a sociedade

---

<sup>40</sup> Cf. HEGEL. *ECF (III)*. § 522, p. 297.

<sup>41</sup> Cf. HEGEL. *ECF (III)*. § 522, p. 298.

civil-burguesa, onde o membro ampliará suas relações para lá da imediatez dos laços sanguíneos, mas atenta ao imediato de suas necessidades e satisfação das mesmas. Por isso, pode-se dizer que a família acaba por poder se consolidar por meio da estabilidade do patrimônio, quando garante sua subsistência na sociedade civil-burguesa, através da capacidade individual. Este momento da Eiticidade será como que “a segunda família” do sujeito.

## Bibliografia

BARBIERI, Greice Ane. *O Conceito de Família na Filosofia do Direito de Hegel*. Porto Alegre: UFRGS, 2013. 202 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

FOESSEL, Michaël. “L’universel et l’intime. L’amour dans les *Principes de la philosophie du droit*”. In: KERVÉGAN, J.-F. et MARMASSE, Gilles (Org.). *Hegel, penseur du Droit*. Paris: CNRS, 2004. p. 165-178.

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

\_\_\_\_\_. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830): III – A Filosofia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

\_\_\_\_\_. *Discursos sobre a educação*. [Discurso de Encerramento do Ano Letivo – 29 de setembro de 1809]. Lisboa: Colibri, 1994.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia do Espírito*. Parte I. 6ª edição. Tradução de Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Effen. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

\_\_\_\_\_. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. Tradução, notas, glossário e bibliografia de Paulo Meneses Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. Apresentações de Denis Lerrer Rosenfield e de Paulo

Roberto Konzen. São Paulo: Loyola; São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

HÖSLE, Vittorio. *O sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. Tradução de Antonio Celiomar Pinto de Lima. Revisão Técnica de Nélio Schneider. São Paulo: Loyola, 2007.

LAFAYE, Caroline Guibet. “Le mariage: du contrat juridique à l’obligation éthique”. In: KERVÉGAN, J.-F. et MARMASSE, Gilles (Org.). *Hegel, penseur du Droit*. Paris: CNRS, 2004.

TAYLOR, Charles. *Hegel: Sistema, Método e Estrutura*. Tradução Nélio Schneider. São Paulo: É Realizações, 2014.

WEBER, Thadeu. *Hegel, liberdade, estado e história*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.



# O PAPEL ESPECULATIVO DA SOCIEDADE CIVIL PARA A EFETIVAÇÃO DA IDEIA DE LIBERDADE NA OBRA *ENCICLOPÉDIA DAS CIÊNCIAS FILOSÓFICAS EM COMPÊNDIO DE HEGEL*

---

*José Aldo Camurça de Araújo Neto.<sup>1</sup>*

## **1-Introdução**

A modernidade trouxe contribuições decisivas para as mais diversas ciências. Na filosofia, especificamente, o tema da liberdade ganhou um *status* riquíssimo, cheio de interpretações. Isso se deve à escolha conceitual dos autores do período. Friedrich Hegel (1770-1831) é o exemplo único da filosofia que carrega esses sentimentos em seus diversos textos. Para além de tais sensações, o filósofo alemão representa ainda todo o peso da história da filosofia que tematizou o tema da liberdade em várias matrizes, perspectivas.

A filosofia política antiga (em que Platão e Aristóteles são lembrados em grande parte pelos comentadores), por exemplo, compreende o indivíduo como resultado da totalidade. Em outras palavras, o homem antigo existe apenas enquanto membro de uma comunidade. Já no mundo medieval, por sua vez, o indivíduo está subordinado ao poder temporal da Igreja e ao forte movimento teocêntrico da época. Com a modernidade, mais uma vez, altera-se a perspectiva em questão: o indivíduo passa a ser a figura central da sociabilidade. Isso porque tal centralidade representa a existência de um pacto, “contrato que expressa a vontade de um ato efetivo de uma sociabilidade” (OLIVEIRA, 1995, p. 09).

Nessa linha interpretativa, defendemos a tese de que os modernos (contratualistas e jusnaturalistas subjetivos) entenderam que a nascente sociedade civil seria sinônima do Estado enquanto tal, confundindo as categorias sociedade e comunidade. A referida visão, porém, não é compartilhada entre os próprios comentadores da filosofia hegeliana. Michael Inwood defende que Hegel foi o

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professor Substituto da Universidade Estadual do Ceará (UECE). Contato: [aldolike@gmail.com](mailto:aldolike@gmail.com) / [nossopais2005@yahoo.com.br](mailto:nossopais2005@yahoo.com.br)

primeiro autor a distinguir a sociedade civil (*Bürgerliche Gesellschaft*) do Estado, afirmando que a primeira seria uma *Gesellschaft* e o segundo uma *Gemeinschaft*.

Uma definição *Gesellschaft* consiste em apresentar a sociedade civil como uma associação mecânica fundada em interesses individuais; enquanto uma *Gemeinschaft* é uma comunidade orgânica fundada em valores compartilhados, cuja finalidade é o interesse do todo (INWOOD, 1997, p. 296). Segundo Hegel a sociedade civil não é uma comunidade *strictu sensu*, mas está contida no Estado que é de fato uma comunidade efetiva.

Por não compreenderem essa sutil diferença é que os modernos entenderam que o resultante do contrato social seria o Estado, mas segundo Hegel se referiam à sociedade civil. Isso pode dar a impressão de que o filósofo da eticidade aceita o contratualismo com referência à sociedade civil, mas isso não é o caso. Esta última, pela teoria hegeliana, não é constituída por um contrato. O único paralelo é que, assim como o Estado contratualista, a sociedade civil hegeliana em seu princípio não é mais que uma mediação racional dos interesses particulares dos indivíduos.

Para Hegel, o que os modernos, filósofos e economistas entenderam e expuseram não foi o Estado enquanto tal, mas um novo modo de ser da liberdade surgida na modernidade, a saber, a sociedade civil burguesa (HEGEL, 2010, § 258). É a unidade das contribuições teóricas da filosofia política e da economia política moderna que permite a compreensão racional dessa determinação ética: “superando a unilateralidade dessas duas matrizes do conceito de sociedade civil, Hegel recolhe, num novo conceito, as suas dimensões civil e econômica, para pensá-las em sua unidade. Com efeito, para este pensador, a sociedade civil é simultaneamente civil, econômica e política” (TEIXEIRA, 2006, p. 140). Numa palavra, a própria noção de sociedade civil, na perspectiva hegeliana, representa a novidade para os tempos modernos.

A referida novidade consiste na tentativa de conciliação entre os interesses particulares com o aspecto universal da ideia de liberdade. Ora, o objetivo da filosofia hegeliana em seu sistema é de mostrar a força especulativa da ideia de liberdade em seus

desdobramentos. E o exemplo interessante de desenvolvimento especulativo é a própria relação entre os membros da sociedade civil com a esfera de suas vontades do mundo de trabalho. Nesse sentido, Hegel ajuda-nos na compreensão reflexiva acerca deste tema. A análise de Hegel a respeito da sociedade civil é bastante pertinente tanto à filosofia política como às outras ciências. Até porque justificar a relevância das associações/corporações e o papel do sistema de carecimentos (mundo do trabalho) nos dias atuais, encontra na filosofia hegeliana uma possível resposta a tais conceitos.

A partir destas considerações, o presente artigo apresenta como objetivo central analisar o papel específico da Sociedade Civil no texto *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. O escrito de 1817 dialoga fortemente com a *Filosofia do Direito*, de 1821. Isso deve a proposta do autor de antecipar alguns elementos especulativos do primeiro texto em relação ao segundo. No presente artigo, o referido tema será especificado, debatido. Além disso, mostraremos ainda os momentos existentes da sociedade civil presentes no texto de 1817.

Algo que dever ser considerado para efeito temático é a relação do conceito de trabalho na sociedade civil. Isso porque o homem passa a ter em suas mãos a responsabilidade de satisfazer suas necessidades e também a possibilidade da criação do mundo espiritual da cultura. Segundo Hegel, o homem é um ser livre e espiritual, que mostra já por sua condição o aspecto que o diferencia de um ser acabado por natureza (como no caso o animal). Torna-se, portanto, clara a diferença exposta por Hegel entre a condição animal e a condição humana.

A primeira mostra um ser acabado, de antemão pronto e movido pela ação instintiva da natureza. Já a segunda nos remete para um ser livre, espiritual e construtor de sua própria história. Em outros termos, Hegel expõe a condição livre do homem, que tem como possibilidade suspender o mundo natural e erguer-se à forma espiritual do mundo da cultura.

## **2-O Trabalho em seus Momentos Positivo e Negativo na Sociedade Civil.**

Em primeiro lugar, convém ressaltar que a filosofia hegeliana não nega as carências naturais<sup>2</sup> (tais como: comer, beber e vestir), mas as suspendem ao estabelecer outras modalidades de carências: mais especificamente, as carências sociais. Estas trazem consigo o caráter espiritual da liberdade, onde o indivíduo abandona o estágio de um ser puramente condicionado pela natureza para torna-se um ser criador de cultura e de opinião.

Como se há de verificar, a transformação do “modo de ser” do homem, que a princípio se estabelece como “condicionado” pela natureza imediata e que posteriormente se demonstrará no todo social como atividade criadora e livre, tem suas origens no caráter mediador do trabalho. Portanto, por intermédio dos mais variados processos que envolvem a atividade do trabalho, o homem tem a possibilidade de especificar (modificar, transformar e desenvolver) a matéria que lhe é dada pela natureza. Por conseguinte, o trabalho assume um aspecto positivo na filosofia hegeliana, pois fornece ao meio o seu “valor” e a sua utilidade.

Neste sentido, deve-se dizer que o “mundo natural” já não satisfaz todas as exigências requeridas pela vontade humana (devido à multiplicação das carências e de sua particularização), conseqüentemente surgindo à necessidade de se produzir uma “segunda natureza”, onde o homem seria capaz de se relacionar exclusivamente com suas próprias produções. Em suma, neste âmbito o homem tem em suas mãos a responsabilidade de produzir os meios e modos para satisfazer suas infinitas necessidades. Como sugere Hegel na seguinte declaração:

É ínfimo o material imediato que não precisa ser elaborado:

---

<sup>2</sup> Segundo análise apresentada por Denis Rosenfield, em sua obra *Política e Liberdade em Hegel*, os carecimentos sociais trazem em seu bojo o desenvolvimento da cultura e liberdade, enquanto os carecimentos naturais se resumem a pura não-liberdade, isto é: “Os carecimentos simplesmente naturais, não trabalhados pelo longo caminho da cultura, são não-livres enquanto os carecimentos sociais, gerados pela atividade humana, foram liberados de sua dependência em relação a um estado de natureza bruto”.(ROSENFELD, Denis L. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 178)

mesmo o ar há que adquirir-lo posto que é preciso aquecê-lo; somente a água, talvez, pode-se beber como se a encontra. São o suor e o trabalho humanos que obtêm para o homem os meios para as carências (HEGEL, 2000, p. 30, §196).

Nessa medida, o homem consome o que ele próprio produz e não espera pela boa vontade natural. É de sobremodo importante ressaltar que as modalidades de satisfação das carências pessoais, no interior da sociedade civil burguesa, se diferenciam tanto de uma simples manifestação da “natureza bondosa” como também da pura “benevolência” dos outros. Nesse sentido, é bem verdade que, em um suposto estado de natureza, o homem possa aparecer passivo diante de sua realidade; inclusive obedecendo e atacando todas as determinações impostas pela contingência natural, como, aliás, por tanto tempo fizeram os nômades à procura de sua sobrevivência. Todavia, não se pode esperar o mesmo de um ser social, que já liberto das amarras da pura imediaticidade, busca sua satisfação nas modalidades do trabalho e não no assistencialismo indigno.

Cumpramos, neste passo, que o caráter livre do ser humano se estabelece por sua capacidade de criação e satisfação de suas próprias necessidades. Esta satisfação que por sua vez está condicionada pela modalidade do trabalho. Desse modo, a força produtiva do trabalho assume o papel espiritualizante que dá à forma a naturalidade aí exposta. Aliás, segundo Hegel, pela ação transformadora do trabalho no mundo temos como consequência a criação do mundo cultural (ou espiritual) a partir da natureza imediata, pelo qual, este mesmo homem se reconhece e se relaciona. Interessante se faz notar que esta ação transformadora da natureza, estabelecida pelos indivíduos por intermédio do trabalho, visa a princípio satisfazer uma simples particularidade; contudo, posteriormente também proporciona o “bem-estar” do todo social. Portanto, pela relação paradoxal do trabalho, que ao mesmo tempo é aquisição particular e universal, a sociedade encontra condições para se tornar livre e cultural.

É preciso insistir também no fato de que com o advento da sociedade moderna e as novas transformações ocorridas nos

modos de produção das mercadorias, Hegel ressalta as novas exigências que se fazem presentes na sociedade em relação à qualificação profissional dos trabalhadores. Segundo o filósofo, é exigida do trabalhador uma qualificação crescente e continua que possibilite este se adequar as novas exigências sociais. Desse modo, Hegel demonstrar que a formação dos indivíduos passa por um longo processo teórico e prático. Conforme sugere Hegel no §-197:

Em contato com a multiplicidade das determinações e dos objetos que despertam interesse desenvolve-se a formação teórica, [...] A formação prática pelo trabalho consiste na carência que se gera a si mesma e no hábito da ocupação em geral, depois, na restrição do seu fazer, em parte segundo a natureza do material, em parte, sobretudo, segundo o arbítrio dos outros, e num hábito, que se adquire por essa disciplina, de atividade objetiva e de habilidades universalmente válidas (HEGEL, 2000, p. 31).

Assim, o indivíduo da sociedade civil burguesa aplica seu conhecimento (*Wissen*) e o seu fazer (*Tun*) ao modo universal de produção de mercadorias e trabalho. Cultivar-se se torna palavra de “lei” na esfera do trabalho. Por conseguinte, através do processo de formação cultural, o indivíduo torna-se senhor da sua atividade. Desse modo, no seu fazer subjetivo, produz a coisa como ela deve ser; diferentemente do trabalhador inábil que sempre produz algo de diferente do que ele quer. A cultura, associado ao trabalho, adquire o caráter libertador que possibilita ao homem se elevar a sua própria essência espiritual.

Ainda assim o homem nesta etapa de mediação da sociedade civil efetiva os seus interesses de modo egoísta, individual. Isso porque o seu interesse imediato continua a figurar como pretensão para algo maior, pleno: a efetivação de sua autonomia. Porém, essa autonomia pensada na sociedade civil enfrenta a forte presença do individualismo, da competição. Elementos esses presentes constantemente na sociedade civil. Ora, nesse modelo de interação social o indivíduo tem como meta unicamente seus interesses individuais, mas para alcançá-los é necessária a relação com outros indivíduos para satisfazer-se, ou

seja, a relação social é incontornável.

Acontece, porém, que essa relação social é um meio para um fim privado, o que significa que na sociedade civil burguesa, o universal, que são as relações sociais, é um meio para um determinado fim meramente egoísta, a minha satisfação, em uma palavra: “o fato é que o contexto social é necessário para que o indivíduo se realize” (WEBER, 1993, p.114). Apesar desse “egoísmo” próprio do indivíduo social e seus objetivos econômicos, e por isso privado, o fato é que “sem relação com os demais, não pode o indivíduo atingir seus fins” (WEBER, 1993, p.114). É o acaso, ou a “necessidade exterior” que unifica os indivíduos sociais isolados, daí o motivo pelo qual a sociedade civil é denominada por Hegel de “Estado exterior” que unifica os indivíduos sociais isolados (HEGEL, 2000, § 183). Segundo Hegel, na Sociedade Civil

A substância enquanto espírito particulariza-se abstratamente em umas muitas pessoas, em família ou singulares, que em sua liberdade autônoma, enquanto particulares, são para si; ela perde, primeiro a sua determinação ética enquanto essas pessoas, como tais, não tem consciência e por sua meta a unidade absoluta, mas sua própria particularidade e seu ser-para-si: *é o sistema da atomística* (HEGEL, 1995, § 523).

No momento da sociedade civil, ou o do econômico propriamente dito, o que interessa às partes envolvidas é a satisfação das suas necessidades pessoais, sem que haja preocupação direta com o todo, esse aparece como um meio para um fim privado. A sociedade civil na exposição lógica é posterior à família e anterior ao Estado, mas no processo histórico a sociedade civil é uma unidade ética moderna. Foi somente na modernidade em que o princípio cristão da subjetividade e o princípio econômico da propriedade privada permitiram o florescimento da sociedade civil como espaço da particularidade.

O conceito de sociedade civil burguesa é produto de um pensamento que se interrogou sobre o sentido de uma nova

realidade, desenvolvida a partir das relações de direito que os indivíduos – agentes economicamente livres – mantêm entre si no seio de uma comunidade dada, o burgo (ROSENFELD, 1995, p. p.159).

E com a citação acima que a sociedade civil merece ser detalhada em seus pormenores. Dito de outro modo, pelo fato da mesma possuir conexões intrínsecas à liberdade humana – autonomia do trabalho, satisfação das necessidades humanas – por exemplo, tal conceito precisa ser analisado. Para tanto se faz necessário compreendermos o papel da necessidade mais básica do indivíduo no mundo do trabalho: o sistema de carecimentos.

### **3- A Efetivação da Liberdade Individual no Sistema de Carecimentos**

A sociedade civil egoisticamente organizada é uma relação em que, apesar dos interesses privados serem o essencial, para que haja a mínima satisfação é necessária a relação com os outros (HEGEL, 1995, § 524); por isso a sociedade civil se baseia em uma relação de dependência universal de uns com os outros. Assim, ao mesmo tempo em que o outro é meio para mim, sou meio para outro, e essa frágil reciprocidade forma uma associação ampla de carência e satisfação de necessidades, daí que “ao mesmo tempo em que os outros são meio para a satisfação das minhas necessidades, sou meio para a satisfação dos outros” (HEGEL, 1995, § 524). E é por essa reciprocidade mútua que o particular se transforma em social, e então temos um sistema, o “sistema das necessidades”, ou mercado. O mercado é um espaço social, que apesar do primado do individualismo e do egoísmo torna-se uma sociedade, pois

os carecimentos e os meios tornam-se, enquanto ser-á real, um ser para outros, mediante esses carecimentos e nesse trabalho a satisfação é reciprocamente condicionada. A abstração, que se torna uma qualidade dos carecimentos e dos meios, tornando-se também uma determinação da vinculação recíproca é o momento em que ela, em seu isolamento e em sua abstração, torna concreta, enquanto sociais, os carecimentos, os meios e os modos da satisfação

(HEGEL, 2010, § 192)

Na perspectiva de Thadeu Weber “as necessidades imediatas ou naturais, só podem ser satisfeitas enquanto unidas às necessidades sociais” (WEBER, 1993, p.118). Essa busca desenfreada pela satisfação, em que cada um buscando o que é seu encontre-se com o outro permite que cada um produzindo para si e ganhando para si, contribua, mesmo sem intenção, para o benefício de todos, formando a riqueza social ou “patrimônio geral” (HEGEL, 1995, § 524), que é a soma de toda riqueza produzida, “o movimento dialético entre o particular e o universal, pensa Hegel, faz com que cada um, ao ganhar e produzir para si, ganhe e produza, automaticamente para todos” (WEBER, 1995, p.119).

Segundo Rosenfield, na avaliação de Hegel o jusnaturalismo é insuficiente para explicar a sociabilidade moderna, apesar de sua valiosa contribuição, e para tanto é necessário uma “ciência moderna” que dê conta da nascente sociedade civil e das leis que a regem. Apesar de se ter efetivado historicamente na França pós-revolução, não é na França que Hegel irá encontrar a ciência que é capaz de explicar as leis da sociedade civil moderna, mas na sociedade mais avançada economicamente da época, a Inglaterra.

Berço da Revolução Industrial é na Inglaterra que se encontra “uma ciência (...) que traduza conceitualmente com maior perfeição o que está nascendo” (ROSENFELD, 1995, p.168): a Economia Política<sup>3</sup>. A economia política é a ciência moderna que compreende as leis que regem a aparente anarquia da vida econômica “a economia política é a ciência que tem o seu ponto

---

<sup>3</sup> Os escritos de Hegel sobre a economia política se iniciam provavelmente em 1799 (BOURGEOIS: 1999, p. 64), quando Hegel estuda a economia britânica e os economistas, inclusive redigindo comentários. Hegel leu um economista chamado James Steuart (1712-1780) inclusive escrevendo um comentário sobre seu livro, cujo título era *An Inquiry into the Principles of Political Oeconomy*, e segundo Leonardo André Paes Muller, a compreensão de Hegel sobre a economia política, exceto o tópico acerca da divisão do trabalho, se baseia na sua leitura de Steuart. Segundo Muller “a exceção do tópico da divisão do trabalho, que Hegel teria encontrado já nos primeiros capítulos da obra de Smith, todo o resto da compreensão Hegeliana estaria aquém daquela apresentada em *An Inquiry into the Principles of Political Oeconomy*” (MULLER: 2011, p. 06).

de partida nesses pontos de vista, mas que tem então de expor a relação e o movimento das massas na sua determinidade qualitativa e quantitativa e no seu emaranhamento. É uma das ciências que surgiram na época moderna, enquanto seu terreno” (HEGEL, 2010, § 189).

Para Hegel o que interessa na economia política é que esta ciência descobriu a racionalidade que rege as ações egoístas dos átomos sociais na vida econômica. O que aparentemente é irracional, como é o caso do mercado, segundo Hegel, em sua essência é racional, é regulado por leis sociais estáveis e não pelo mero acaso. Os indivíduos isolados na busca egoísta de suas satisfações criam a riqueza social em que cada um toma sua parte (HEGEL, 1995, § 525). Na economia política, Hegel encontrou uma unidade que ele buscava na modernidade, uma época de cisão em que o ideal helênico da *pólis* se perdeu. Para Hegel o Estado não perdeu sua unidade substancial, só adquiriu uma mediação entre a família e o mesmo, o que antes não havia: a sociedade civil. Entre a família e a comunidade política, na modernidade há uma associação econômica.

Apesar de todos contribuírem para a riqueza geral, a forma de apropriação de cada um é ao acaso. Na filosofia hegeliana o necessário é que todos tenham propriedade, mas a quantidade é um assunto entregue a contingência, daí a necessária desigualdade entre os membros da sociedade civil,

a possibilidade de participação na riqueza universal, ou riqueza particular, está desde logo condicionada por uma base imediata adequada (o capital); está depois condicionada pela aptidão e também pelas circunstâncias contingentes em cuja diversidade está a origem das diferenças de desenvolvimento dos dons corporais e espirituais já por natureza desiguais. Neste domínio da particularidade, tal diversidade verifica-se em todos os sentidos e em todos os graus e associada a todas as causas contingentes e arbitrárias que porventura surjam. Consequência necessária é a desigualdade das fortunas e das aptidões individuais (HEGEL, 2010, § 200).

Hegel não diz que é *melhor* a propriedade privada e a acumulação, Hegel apenas compreende a efetividade e a conceitua, pois como o filósofo alemão do Século XIX afirma, uma filosofia política não “se demonstra apenas pela divergência, mesmo pela hostilidade frente ao publicamente reconhecido, em vinculação com o Estado, e logo, absurdamente, uma filosofia sobre o Estado parece ter a tarefa de também inventar e dar uma teoria e, precisamente, uma nova e particular teoria” (HEGEL, 2010, p. 34). A filosofia social e política de Hegel é a de “posição da filosofia para com a efetividade, as quais se referem os mal entendidos, e assim volto ao que observei anteriormente, de que a filosofia, porque ela é o indagar do racional, é precisamente por isso do presente e do efetivo, não o estabelecer de um além, sabe Deus onde deveria estar” (HEGEL, 2010, p.41).

Essa desigualdade social desenvolve os estados sociais ou estamentos (*Stände*), é como ser social e não como átomo social que o indivíduo é membro da sociedade civil. É o estado social que determina as necessidades e carências do membro da sociedade civil burguesa (HEGEL, 1995, § 527). Ao sair da família, o indivíduo torna-se membro de um estado social, que determina seu trabalho, sua cultura e suas carências, “*pertencendo a tal esfera* fixa, determinada, tem eles sua existência *efetiva*, que como existência é essencialmente particular, *e nela tem sua eticidade*” (HEGEL, 1995, § 527). Os estamentos, juntamente com a família, são uma raiz ética do Estado, pois para Hegel a participação do membro no Estado é uma participação estamental, isto é, social.

Hegel nos expõe três estados sociais: (1) o estamento substancial, que é o estado social que corresponde a imediatidade, constituída pelos homens do campo, os nobres e camponeses: “tem seu patrimônio nos produtos naturais de um solo que ele trabalha (...) e aí conserva em geral a disposição de espírito substancial de uma eticidade imediata, repousando na relação familiar e na confiança”.

A família é a base e o costume é mais forte que a lei escrita. Os sentimentos são predominantes, impondo seus ditames mais que as razões e motivos racionais. (2) O estamento industrial é o estado social que corresponde a mediatez, a particularidade, sendo

constituído pelos industriais e comerciantes, é o estamento “que tem por sua ocupação a elaboração do produto natural”<sup>38</sup>. O trabalho aqui é fundamental, assim como a objetividade e a eficácia. A individualidade é determinante nesse estamento. Aqui a imparcialidade predomina e a lei é determinante e não o costume.

Aqui não predomina o sentimento, mas o entendimento. Seu lugar é a cidade, não o campo, “por isso, é nas cidades que, segundo Hegel, surgiu o sentido para a liberdade” (WEBER, 1993, p. 121). E por último (3) o estamento universal, que é a síntese, é o estado social constituído pela burocracia estatal, seu fim é a manutenção do todo, ou seja, seu interesse é o da coletividade, por isso “tem por ocupação os interesses universais da situação social; por isso ele deve ser dispensado do trabalho direto para os carecimentos, seja por seu patrimônio privado, seja pelo fato de que ele é compensado pelo Estado, que reivindica sua atividade, de modo que o interesse privado encontre sua satisfação em seu trabalho para o universal” (HEGEL, 2010 § 205), em poucas palavras, esse é estamento dos funcionários públicos.

Para tentar conciliar o interesse individual e egoísta da sociedade civil, a noção de justiça se faz necessário. Isso porque além de dirimir os conflitos, estabelece o equilíbrio entre as partes envolvidas.

#### **4 – A Justiça como Elo de Mediação na Sociedade Civil**

A justiça que tradicionalmente foi compreendida como um dever do Estado é em Hegel uma determinação da sociedade civil (HEGEL, 1995, § 529). Não é um serviço público (apesar de assistido por esse), mas é uma obrigação da sociedade administrar o direito positivo, ou seja, cabe a sociedade civil organizada a prática jurídica, pois o fim do direito abstrato é a proteção da propriedade privada e da pessoa. Nesse sentido, a justiça na sociedade civil garante a proteção da parte interessada através de leis, mecanismos jurídicos que salvaguardam as mais diversas situações. Não por acaso que a lei garante a privacidade da pessoa e, portanto, em Hegel, não é um poder político, mas social.

É interessante observar que em Hegel a lei está presente em todos os momentos. “Hegel sustenta que (...) o domínio da lei é a única forma política adequada à sociedade moderna” (MARCUSE, 1988, p.172), pois é a lei que determina os limites e o permitido ao agir individual em sociedade, tanto da pessoa, quanto do sujeito, quanto do cidadão, isto é, em todas as determinações comunitárias, pois “nem sociedade civil nem Estado, poderão exigir nada além do que o direito estabelece” (WEBER, 1993, p. 117). O Estado é quem organiza o espaço público e um dos seus momentos (o legislativo) determina as leis do todo, mas onde são efetivadas as leis é na dimensão da sociedade (*Gesellschaft*), e é o “caráter de universalidade da lei, no que diz respeito a sua realidade, é o elemento fundamental da realidade objetiva do direito” (WEBER, 1993, p. 122).

Na administração da justiça, o principal a se observar é a aplicação da lei, pois a mesma vale para todos, sem distinção. Hegel, inclusive, considera essa igualdade jurídica uma grande vitória da modernidade, pois no Estado moderno “o homem vale assim, porque ele é homem, não porque ele é judeu, católico, protestante, alemão, italiano, etc. Essa consciência, pela qual o pensamento vale, é de uma importância infinita” (HEGEL, 2010, § 209). Ainda segundo Marcuse na filosofia política de Hegel “(...) o Estado que Hegel tinha em mente, era um Estado governado pelos padrões da razão crítica e por leis universalmente válidas. A racionalidade da lei é o elemento em que vive o Estado moderno” (MARCUSE, 1988, p.172).

Em um julgamento a lei sempre é o parâmetro, e tudo deve referir-se a ela em um determinado caso. A lei é um universal, ou seja, uma sentença geral que deve ser aplicada adequadamente há um caso individual que envolve partes opostas. É nesse momento da aplicação da lei que se faz presente o arbítrio do juiz e dos juristas que são administradores do direito. Pelo fato do universal nunca ser idêntico ao singular é necessário o julgamento para buscar o modo mais adequado de aplicação da lei (HEGEL, 1995, § 532) e por isso mesmo “no que tange a aplicação da lei, há uma margem ampla de possibilidades. Costuma-se dizer que cada caso

é um caso, mas isso não anula a validade universal da lei” (WEBER, 1993, p. 123).

Por ser uma generalização que se aplica de fora há um caso que é sempre contingente, no momento do “fazer valer a lei”, o seu cumprimento, o juiz deve buscar o melhor modo de aplicação da lei, o que é por sua vez também um processo arbitrário, pois “a necessidade só se aplica a um caso particular contingente e isso exige uma interpretação” (WEBER, 1993, p. 123). E por isso apesar da lei restringir a ação do juiz, e ela ser o limite da ação do juiz no seu julgamento, a contingência se faz necessária, é um momento essencial do julgamento. A decisão, segundo Hegel, “repousa antes de tudo, na subjetividade particular do juiz” (HEGEL, 1995, § 532). É o arbítrio do juiz que faz valer a lei, e “é sabido ser impossível pensar uma sociedade organizada fora de certos parâmetros e limites impostos pelas leis. Mas essas não tem aplicação, a não ser aos casos concretos e em circunstâncias próprias”. Acreditar que a lei é o suficiente e que basta cumprir cada determinação conforme manda a lei, de maneira imediata, é acreditar que todos os casos são iguais, o que em realidade não é, e por isso não está descartado o erro, a arbitrariedade e a injustiça na própria justiça (HEGEL: 1995, § 529). A injustiça na justiça é uma possibilidade mais que real e negar tal possibilidade é ficar no plano da abstração. Mas essa possibilidade não anula a necessidade da justiça, apenas aponta seus limites (HEGEL, 2010, § 214).

Assim como a lei é abstrata e precisa ser repensada em cada circunstância, o sistema jurídico ou legislação também nem de longe é uma obra definitivamente concluída, a própria ciência do direito positivo é uma ciência histórica tal como é seu objeto. É necessário que todo Estado racionalmente organizado possua uma legislação, mas por outro lado “não se pode exigir uma legislação completa em sociedade alguma. Nenhum código é perfeito” (WEBER, 1993, p.125). É desejável e mais racional que as leis pouco mudem e que sejam tais como as instituições, estáveis e quase invioláveis, mas se for necessária uma alteração da legislação, devido à mudança do conteúdo social, é racional e necessário que se reforme a legislação, pois como as leis “a legislação deve, constantemente, ser adequada às transformações e às novas

circunstâncias que se apresentam, no transcurso da história” (WEBER, 1993, p. 126)

Enquanto o jurídico propriamente dito, o direito abstrato diz respeito à pessoa privada, e na sociedade civil diz respeito à própria sociedade (*Gesellschaft*). Tudo o que é privado no direito abstrato, na sociedade civil é social. Todos os contratos entre pessoas são firmados por mediação da sociedade, no caso no tribunal, e a quebra de um contrato, por exemplo, não é uma injustiça somente privada, mas social, pois todos estão relacionados na sociedade e nada impede que o crime se repita, por isso que “justifica-se a aplicação do castigo por parte da sociedade, para a manutenção da ordem jurídica e a garantia das liberdades individuais” (WEBER, 1993, p.126). O crime na esfera social causa um dano à própria sociedade, o criminoso é uma ameaça real a todos os membros da sociedade e sua punição é um reestabelecimento da ordem social.

Dado que na sociedade civil-burguesa a propriedade e a personalidade têm reconhecimento legal e validade, assim o crime não é mais apenas uma violação do infinito subjetivo, porém da coisa universal, a qual tem dentro de si uma existência estável e robusta. Com isso intervém o ponto de vista da periculosidade da ação para a sociedade, pela qual de uma parte, a grandeza do crime é reforçada (...) (HEGEL, 2010, § 218).

Por isso a justiça em Hegel é sempre social e nunca uma questão privada ou pessoal. O tribunal é o espaço público onde os crimes são julgados, os crimes punidos e as leis aplicadas, por isso Hegel advoga a tese da racionalidade da publicidade do direito (HEGEL, 1995, § 529).

## 5- Conclusão

A sociedade civil burguesa é resultado do esforço conceitual de Hegel em compreender a razão na história. A sociedade civil burguesa é resultado da sociabilidade moderna, uma figura ética inexistente nos tempos pré-modernos. Em Hegel a

sociedade civil é o momento negativo da eticidade, o momento da dissolução ética, ética que foi desenvolvida pela comunidade natural, a família. A sociedade civil é o momento do “cada um por si”, a dimensão da particularidade, em que a universalidade (que são os objetivos comuns e a relação com os outros) é um meio para um fim privado, a saber, a satisfação egoísta das necessidades individuais. É por esse motivo que Hegel afirma que a sociedade civil burguesa é uma *Gesellschaft* e não uma *Gemeinschaft*, pois a primeira se caracteriza por ser uma associação mecânica das partes para realização de seus objetivos particulares, enquanto a segunda é uma totalidade orgânica cuja finalidade é a manutenção do todo e dos objetivos comuns entre as partes.

A distinção entre sociedade civil e Estado, realizada por Hegel, tem duas fontes: a (1) sua leitura da economia política clássica (de Adam Smith, Ferguson e James Stuart) e (2) sua releitura da filosofia política antiga e sua tese de que o Estado é muito mais do que mera regulamentação da livre iniciativa privada, o que o levou a separar economia de política, sendo a segunda superação (*Aufhebung*) da primeira. Esses três momentos da sociedade civil são momentos do mesmo todo em uma relação de reciprocidade. De modo algum devemos confundir a divisão didática com uma divisão efetiva. Os três momentos são partes constituintes inseparáveis de um mesmo subconjunto que se encontra no interior de um conjunto mais abrangente que é o Estado.

## Referências

BOURGEOIS, Bernard. *O Pensamento Político de Hegel*. Tradução de Paulo Neves. São Leopoldo, Rio Grande do Sul: Editora Unisinos, 1999.

HEGEL, G.W.F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. Tradução de Paulo Menezes et al.; 2º Edição. São Leopoldo, Rio Grande do Sul: Editora Unisinos, 2010.

\_\_\_\_\_. *Princípios da Filosofia do Direito*. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

- \_\_\_\_\_. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Werke*, Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1970. .
- \_\_\_\_\_. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas: A Filosofia do Espírito; Volume III*. Tradução de Paulo Menezes com a colaboração do Pe. José de Machado. São Paulo: Edições Loyola, 1995.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- MARCUSE, Herbert. *Razão e Revolução: Hegel e o Advento da Teoria Social*. Tradução de Marília Barroso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- MÜLLER, Leonardo André Paes. *Economia política e Espírito Hegeliano: A influência de Stuart e Smith na formação da Filosofia de Hegel*. Dissertação apresentada no programa de pós-graduação em Filosofia da USP: São Paulo, 2011.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo. Prefácio: Os Dilemas da Sociabilidade Moderna. In: TEIXEIRA, Francisco. *Economia e Filosofia no Pensamento Político Moderno*. Campinas, São Paulo: Pontes Editores e Fortaleza: EDUECE, 1995.
- ROSENFELD, Dennis. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.
- TEIXEIRA, Francisco José Soares. O Encontro de Hegel e Marx com a Economia Política Clássica. *Revista de Filosofia do Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE*. EDUECE, Fortaleza, Volume 3, 2006.
- WEBER, Thadeu. *Hegel: Liberdade, Estado e História*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1993.



# § 552 A DA ECF (III) DE HEGEL: RELAÇÃO ENTRE ESTADO E RELIGIÃO

*Paulo Roberto Konzen*<sup>1</sup>

## Introdução ao § 552 A da ECF (III) de Hegel

Inicialmente<sup>2</sup> convém registrar que já pesquisamos e escrevemos sobre a Relação entre Estado e Religião em Hegel<sup>3</sup>, inclusive apresentando vários aspectos importantes, sobretudo ao expor dados de outras obras hegelianas (como o § 270 A da *Filosofia do Direito*), os quais, porém, por falta de espaço, não podem ser repetidos. Ora, o objetivo aqui, como já afirmamos, é ver e examinar apenas o que é afirmado no extenso § 552 A da *ECF (III)* de Hegel.

Mas, antes disso, convém destacar que o § 552 A, sob o ponto de vista sistemático<sup>4</sup>, encontra-se exatamente no § final da “Segunda Seção. O Espírito Objetivo”, que abrange os §§ 483 a

---

<sup>1</sup> Professor Adjunto - Doutor da UNIR (Universidade Federal de Rondônia). E-mail: [prkonzen@unir.br](mailto:prkonzen@unir.br)

<sup>2</sup> Convenções: 1. Nas citações dos textos de Hegel sempre consta, em notas de rodapé, a referência, em itálico, primeiro, do número do volume (*Band*) e, depois, da página (*Seite*) de HEGEL, G. W. F. *Hegel Werke*. 2000. Ora, dada a limitação de espaço do texto, não consta o respectivo texto original em alemão. O § citado seguido da letra A designa a *Anmerkung* (Anotação) e, da letra Z, o *Zusatz* (Adendo) ao caput. Ainda são citados alguns dos principais conceitos ou expressões de Hegel em alemão, depois subentendidos. 2. Nas citações de obras de autores aqui traduzidos também não constam os textos originais, com a especificação, nas notas de rodapé, de [TP] = Tradução Pessoal, logo depois da respectiva página da obra citada. 3. Nas citações, nas notas de rodapé, os dados bibliográficos se resumem ao nome do autor (SOBRENOME, Nome [abreviado]), da obra, ao ano e número da(s) página(s) citada(s), sendo que os dados completos constam nas Referências Bibliográficas. 4. Abreviaturas de obras: *ECF (I)* = *Enciclopédia das Ciências Filosóficas... - Vol. I: Ciência da Lógica*; *ECF (III)* = *Enciclopédia das Ciências Filosóficas ... - Vol. III: Filosofia do Espírito*; *FD* = ... *Filosofia do Direito*.

<sup>3</sup> Cf. KONZEN, P. R.. *O conceito de Estado e o de Liberdade de Imprensa na Filosofia do Direito de G. W. F. Hegel*. 2007. Disponível em: <http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/12095/000618916.pdf?sequence=1> e, ainda, KONZEN, P. R. A relação entre Estado e Religião em Hegel. In: *Revista Dialectus*, v. 4, p. 39-62, 2014. Disponível em: <http://132.248.9.34/hevila/Revistadialectus/2014/no4/4.pdf>

<sup>4</sup> Sobre isso, conferir KONZEN, P. R. “Contexto Histórico e Sistemático da *Filosofia do Direito* de Hegel?”. In: HEGEL, G. W. F. *Filosofia do Direito*. 2010. p. 23-28.

552<sup>5</sup>, antes da “Terceira Seção. O Espírito Absoluto”<sup>6</sup>, de “A Filosofia do Espírito”. Assim, na *ECF (III)*, a “Relação entre Estado e Religião” é exposta e analisada na subseção chamada “A História Mundial”<sup>7</sup>. Além disso, do ponto de vista histórico, convém registrar que, em 1817, na 1ª edição (A) da *ECF*, o conteúdo do § 552 A não consta enquanto tal; posteriormente, em 1827, na 2ª edição (B) da *ECF*, a anotação é acrescentada, mas sua exposição difere da de 1830, isto é, da 3ª edição (C) da *ECF*, pois, em suma, então congrega além do texto da anotação do § 552, também o da anotação do § 563, de 1827<sup>8</sup>. Entretanto, sobre isso, não será possível fazer aqui as possíveis e as devidas comparações entre as citadas três edições, nem a investigação dos possíveis motivos para Hegel congregar as anotações.

Além disso, antes do § 552 A, existem várias menções aos termos “religião” (*Religion*) e “religiosidade” (*Religiosität*) já em relação com o de “Estado” (*Staat*). Infelizmente, também não é possível apresentá-las na íntegra. Mas, convém destacar que Hegel, por exemplo, afirma o seguinte: às vezes, “esquece-se que apenas o ser humano é capaz de religião”, pois “o animal [ou o bicho - *Tier*] não tem nenhuma religião”<sup>9</sup>. Ora, nenhum outro ser, até hoje

<sup>5</sup> Com suas subdivisões, a saber: A. O Direito [Abstrato]; B. A Moralidade; e C. A Eticidade, que é subdividida em: a. A Família; b. A Sociedade Civil-Burguesa; e c. O Estado [§§ 535-542], o qual é também subdividido em: α. Direito Estatal Interno [§§ 537-546]; β. Direito Estatal Externo [§§ 547] e γ. A História Mundial [§§ 548-552]).

<sup>6</sup> Que abrange os §§ 553-577, com suas subdivisões, a saber: A. A Arte; B. A Religião Revelada e C. A Filosofia.

<sup>7</sup> Na *FD*, no § 270 A, na seção “A. O Direito Estatal Interno” (*A. Das innere Staatsrecht*), se apresenta e se analisa a chamada “relação do Estado com a religião”; no caso, se afirma: “Aqui é o lugar de abordar a relação do Estado com a religião.” (HEGEL. *FD*. 2010. § 270 A. p. 241. 7/415). Contudo, destaca-se, assim, a princípio, de que, na *FD*, trata-se da “relação do Estado com a religião” (*Verhältnis des Staats zur Religion*), ao passo que, na *ECF (III)*, trata-se da “relação entre Estado e religião” (*Verhältnis von Staat und Religion*) e, depois disso, como veremos, mais detidamente, da “relação da religião com o Estado” (*Verhältnis der Religion zum Staate*).

<sup>8</sup> Cf. BOURGEOIS, B. “Notes”. In: HEGEL. *Encyclopédie [...]*. 2006. Nota 8. p. 334: “Aqui termina, em B, a anotação do § 552. O restante da anotação, em C, congrega, enriquecendo, o texto da anotação, em B, do § 563 (cf. abaixo, p. 350 s.);” Nota 4, p. 350: “Em B, o § 563 continua com uma longa anotação em que o conteúdo, então enriquecido, constituirá, em C, a maior parte da anotação do § 552 (ver acima, § 552, nota 8, p. 334).”

<sup>9</sup> HEGEL. *ECF (I)*. 1995. Introdução. § 2 A. p. 40 [TP]. 8/42. Importante registrar que

conhecido, é religioso; e, por isso, ele ainda declara: “Posto que apenas ao ser humano pertence religião, direito e eticidade, e isso, de fato, apenas porque ele é essência pensante, assim, no que é religioso, direito, ético – seja ele sentimento ou crença ou representação – o *pensar* de modo nenhum permanece inativo”<sup>10</sup>. Igualmente assevera: “é necessário recordar aquela experiência trivial, tanto quanto é necessário lembrar ainda, hoje em dia, em geral, que o *pensar* é o *mais próprio* do ser humano, pelo qual se diferencia da besta [ou dos bichos - *Vieh*]”<sup>11</sup>; isto é, Hegel busca [re]ligar a religião e o pensar. Inclusive, procura enfatizar a sua alegada universalidade: “A religião é a espécie e o modo da consciência, em que a verdade é para todos os seres humanos, [e] para os seres humanos de toda a cultura [ou de toda a formação - *Bildung*]”<sup>12</sup>. Defende, assim, entre outros, a importância e a influência da religião ou da religiosidade.

Por fim, em suma, na seção que antecede a seção “O Espírito Objetivo”, a saber, no denominado “c. O espírito livre” (*c. Der freie Geist* - §§ 481-482), primeiramente, já no § 481, Hegel fala da “vontade livre efetiva”, isto é, da “vontade livre que é para si como vontade livre”, e, depois disso, no § 482, do “espírito que se sabe como livre e se quer como esse seu objeto”, ou seja, do “espírito objetivo”<sup>13</sup>. Em seguida, no § 482 A, o autor registra o seguinte: “De nenhuma ideia se sabe de modo tão geral, que seja tão indeterminada, múltipla e capaz dos maiores mal-entendidos, e por isso efetivamente sujeita a eles, quanto [sobre] a ideia de liberdade, e nenhuma é [ideia] corrente com tão pouca consciência.”<sup>14</sup> Posteriormente, consta: “Na medida em que o espírito livre é o espírito efetivo, os mal-entendidos acerca dele são assim de consequências práticas mais terríveis do que qualquer

---

praticamente todas as as citações de *ECF*, traduzidas originalmente por Paulo Meseses (1995), passaram por alguma revisão e alteração, por isso, destacadas sempre com [TP] = Tradução Pessoal.

<sup>10</sup> Idem. § 2 A. p. 41 [TP]. 8/43.

<sup>11</sup> HEGEL. *ECF* (III). 1995. § 400 A. p. 93. 10/99.

<sup>12</sup> HEGEL. *ECF* (I). 1995. Prefácio à 2ª Edição. p. 25 [TP]. 8/23.

<sup>13</sup> HEGEL. *ECF* (III). 1995. § 481. p. 274: 10/300.

<sup>14</sup> Idem. § 482 A. p. 275 [TP]: 10/300.

outra”, pois isso “tem força irresistível, precisamente porque ela [a liberdade] é a essência própria do espírito, é de fato enquanto é sua efetividade mesma”<sup>15</sup>. Ora, a partir disso, Hegel destaca o seguinte:

Essa ideia [de liberdade] veio ao mundo mediante o cristianismo, segundo o qual o indivíduo como tal tem um valor infinito, na medida em que é objeto e fim do amor de Deus [*Gegenstand und Zweck der Liebe Gottes*], [e] destinado a ter, enquanto espírito, com Deus sua relação absoluta, habitar esse espírito nele[;] isto é, que o ser humano é [está] em si determinado à suprema liberdade. Se na religião como tal o ser humano sabe a relação ao espírito absoluto como [sendo] sua essência, assim ele tem ainda presente também o espírito divino como entrando na esfera da existência mundana, como a substância do Estado, da família etc.<sup>16</sup>

No caso, vinculam-se já diretamente os essenciais conceitos de religião, de cristianismo e de Estado. Ora, são aspectos que ainda convém analisar. Em seguida, Hegel acrescenta:

Se o saber da ideia, isto é, do saber dos seres humanos de que sua essência, fim e objeto é a liberdade, é especulativo, assim essa ideia mesma como tal é a efetividade dos seres humanos, não porque eles a *têm*, porém [porque] eles a *são*. Entre seus adeptos, o cristianismo tornou sua efetividade, por exemplo, não serem escravos [*Sklave*]; quando se fazia deles escravos [*Sklassen*], quando a decisão sobre sua propriedade era entregue ao bel-prazer, não às leis e aos tribunais, assim eles achavam lesada a substância de seu ser-ai. Esse querer da liberdade não é mais um impulso que exige sua satisfação, porém o caráter, – a consciência espiritual que se tornou um *ser* sem impulso. – Mas, essa liberdade, que tem o conteúdo e o fim da liberdade, ela mesma é inicialmente apenas conceito, princípio do espírito e do coração, e se destina a desenvolver-se em objetividade, em efetividade jurídica, ética e religiosa, assim como

---

<sup>15</sup> Ibidem. § 482 A. p. 275 [TP]: 10/301.

<sup>16</sup> Ibidem. § 482 A. p. 276 [TP]: 10/301-302.

científica.<sup>17</sup>

São aspectos igualmente determinantes, que analisaremos na sequência. A seguir, Hegel inicia a segunda seção da Filosofia do Espírito, a saber, “O Espírito Objetivo” (§§ 483-552), tendo, assim, presente a importância da religião ou da religiosidade. Acima, já apresentamos as suas subdivisões, sendo que, aqui, convém somente destacar a seguinte afirmação de Hegel no § 487: “Como desenvolvi esta parte da filosofia em minhas *Linhas Fundamentais [da Filosofia] do Direito* (Berlim, 1821), posso expressar-me aqui mais brevemente do que sobre outras partes”<sup>18</sup>. Com isso, a princípio, ele reitera o conteúdo já anteriormente apresentado.

Ora, a primeira ocorrência do termo religião na seção “Espírito Objetivo” se dá apenas na subseção “c. O Estado” (§§ 535-552), sem menção específica em “A. O Direito [Abstrato]” (§§ 488-502); em “B. A Moralidade” (§§ 503-512)<sup>19</sup>; nem na introdução de “C. A Eiticidade” (§§ 513-517) e nas divisões “a. A Família” (§§ 518-522) e “b. A Sociedade Civil-Burguesa” (§§ 523-534). Assim, na *ECF (III)*, Hegel tem propriamente a preocupação de expor e analisar a relação entre Estado e religião. Aliás, a primeira menção específica do termo religião ocorre apenas no § 540, dentro do assim chamado “α. Direito Estatal Interno” (*a. Inneres Staatsrecht - §§ 537-546*), afirmando o seguinte:

A *garantia* de uma constituição, isto é, a necessidade de que as leis sejam racionais e sua efetivação seja assegurada, reside no espírito do povo inteiro, a saber, na determinidade segundo a qual ele tem a autoconsciência de sua razão (a religião é essa consciência em sua substancialidade absoluta), – e, ao mesmo tempo, então, na *organização efetiva*, adequada a ela, enquanto *desenvolvimento* daquele princípio. A constituição pressupõe aquela consciência do espírito e, vice-versa, o espírito pressupõe a constituição, pois o espírito efetivo mesmo tem apenas a

---

<sup>17</sup> Ibidem. § 482 A. p. 275-276 [TP]: 10/302.

<sup>18</sup> Ibidem. § 487. p. 283 [TP]: 10/306.

<sup>19</sup> No § 503 A, 10/312, da *ECF (III)*, fala-se até sobre “as determinações éticas como as religiosas”, mas não de religião, por isso, não analisaremos isso aqui.

consciência determinada de seus princípios enquanto estão presentes para ele como existentes.<sup>20</sup>

Como veremos, Hegel afirma, no § 540 A, que compete apenas ao “espírito de um povo” (*Geist eines Volkes*) “fazer uma Constituição” (*eine Verfassung zu machen*)<sup>21</sup>, em que a dita religião e/ou a religiosidade pode e/ou deve interferir. Em seguida, o termo ocorre no § 544 A, ao se falar de “instituições e propriedades que devem ser consagradas à religião”<sup>22</sup>. Não consta literalmente em “β. O Direito Estatal Externo” (β. *Das äußere Staatsrecht* - § 547). No § 548, já dentro da seção “γ. A História Mundial” (γ. *Die Weltgeschichte* - §§ 548-552), Hegel fala do “espírito do povo determinado” (*bestimmte Volksgeist*), da “história mundial universal” (*allgemeine Weltgeschichte*), da “dialética dos espíritos dos povos particulares” (*Dialektik der besonderen Völkergeister*) e do “tribunal do mundo” (*Weltgericht*)<sup>23</sup>, inclusive destacando ou grifando alguns deles. A seguir, no § 549, ele fala ainda do “espírito do mundo” (*Weltgeist*) e dos “momentos e graus singulares dos espíritos dos povos” (*einzelne Momente und Stufen die Völkergeister*)<sup>24</sup>, entre outros elementos importantes, que ainda analisaremos. Depois disso, no § 549 A, apresenta e destaca a chamada “exigência da imparcialidade na história da filosofia” (*Anforderung der Unparteilichkeit an die Geschichte der Philosophie*), como também na “história da religião [...] e na história da Igreja” (*der Religion [...] an die Kirchengeschichte*)<sup>25</sup> e suas implicações. Não consta literalmente em § 550 e § 551. Por fim, já no caput do § 552, fala ainda do “espírito do povo” (*Volksgeist*), do “espírito pensante da história do mundo” (*denkende Geist der Weltgeschichte*) e dos “espíritos dos povos particulares e sua própria mundanidade” (*besonderen Volksgeister und seine eigene Weltlichkeit*)<sup>26</sup>,

<sup>20</sup> HEGEL. *ECF (III)*. 1995. § 540. p. 312 [TP]: 10/336.

<sup>21</sup> Idem. § 540 A. p. 312 [TP]: 10/336.

<sup>22</sup> Ibidem. § 544 A. p. 317 [TP]: 10/342.

<sup>23</sup> Ibidem. § 548. p. 320-321 [TP]: 10/347.

<sup>24</sup> Ibidem. § 549. p. 321 [TP]: 10/347.

<sup>25</sup> Ibidem. § 549 A. p. 325 [TP]: 10/351.

<sup>26</sup> Ibidem. § 552. p. 327 [TP]: 10/353.

entre outros. Enfim, em resumo, são as ocorrências literais dos termos religião e cristianismo antes do § 552 A.

### **Apresentação e análise do § 552 A da ECF (III) de Hegel**

A Anotação (*Anmerkung*) do § 552 é extensa, ocupando 12 páginas de *Hegel Werke* (10/354-365), sendo que, logo no início do § 552 A<sup>27</sup>, Hegel já afirma:

A religião verdadeira e religiosidade verdadeira [*wahrhafte Religion und wahrhafte Religiosität*] derivam apenas [*nur*] da eticidade [*Sittlichkeit*], e é a eticidade pensante, isto é, a eticidade que se torna consciente da livre universalidade de sua essência concreta. Apenas por ela e a partir dela, a ideia de Deus é sabida como espírito livre [*freier Geist*]; fora do espírito ético [*sittlichen Geistes*] é, portanto, inútil procurar religião e religiosidade verdadeira [*wahrhafte Religion und Religiosität*].<sup>28</sup>

Trata-se de afirmação contundente<sup>29</sup>, exigindo espírito ético ou eticidade na religião. Depois disso, como consequência ou sequência do conteúdo exposto, Hegel declara ainda que o “emergir” (*Hervorgehen*) da “verdade” (*Wahrheit*) “se dá como em toda a parte” (*gibt sich [...] wie überall*) “no especulativo” (*im Spekulativen*)<sup>30</sup> e, então, assevera:

Com isso, é aqui o lugar de aprofundar a *relação entre Estado e religião* [*das Verhältnis von Staat und Religion*] e de elucidar as categorias que estão em voga a respeito. A consequência

<sup>27</sup> Antes disso, Hegel fala sobre a “elevação do espírito a Deus” (*Erhebung des Geistes zu Gott*) e sobre o “conteúdo do conceito de Deus” (*Inhalt des Begriffs von Gott*), inclusive mencionando e analisando I. Kant, e sobre quem “eleva seu espírito à sua verdade” (*seinen Geist zu seiner Wahrheit erhebt*) (cf. HEGEL. *ECF (III)*. 1995. § 552 A. p. 328 [TP]: 10/354), mas que, por falta de espaço, não analisaremos aqui.

<sup>28</sup> HEGEL. *ECF (III)*. 1995. § 552 A. p. 328 [TP]: 10/354-355.

<sup>29</sup> Cf. Bourgeois (nota 8, p. 34, *op. cit.*), em “[...] verdadeira religião e religiosidade” “termina, em B [1827], a anotação do § 552. O restante da anotação, em C, congrega, enriquecendo, o texto da anotação, em B, do § 563”.

<sup>30</sup> HEGEL. *ECF (III)*. 1995. § 552 A. p. 329 [TP]: 10/355.

imediateza do exposto é que a eticidade é o Estado reconduzido a seu interior substancial, que este [o Estado] é o desenvolvimento e a efetivação da mesma [eticidade], mas que a substancialidade da eticidade mesma e do Estado é a religião. Segundo essa relação, o Estado repousa na disposição espiritual<sup>31</sup> ética, e esta na [disposição espiritual] religiosa. Sendo a religião a consciência da *verdade absoluta*, o que deve valer como direito e justiça, como obrigação e lei, isto é, como *verdadeiro* no mundo da vontade livre, apenas pode valer enquanto tem *parte* naquela verdade, está *subsumido* sob ela e *dela resulta*.<sup>32</sup>

O conjunto de elementos afirmado é muito vasto, pressupondo inclusive a definição de muitos conceitos já apresentados, como, por exemplo, o de “vontade livre” (*freien Willens*), “direito e justiça” (*Recht und Gerechtigkeit*), “obrigação<sup>33</sup> e lei” (*Pflicht und Gesetz*), “disposição espiritual ética” (*sittlichen Gesinnung*) e de “eticidade” (*Sittlichkeit*), entre outros. Mas, em suma, um dos aspectos principais é a defesa da importância ou da influência da religião, da religiosidade ou mesmo da chamada “disposição espiritual religiosa” (*religiöse[n] Gesinnung*<sup>34</sup>) no que é considerado ou apresentado “como *verdadeiro* no mundo” (*als wahr in der Welt*). Ora, sobre isso, na sequência, ainda afirma-se o seguinte:

Mas, para que o ético verdadeiro seja consequência da religião, requer-se que a religião tenha o *conteúdo* verdadeiro, quer dizer, que a ideia de *Deus*, sabida nela, seja a verdadeira.

<sup>31</sup> Traduzimos „*Gesinnung*“ por “disposição espiritual”, pois o termo é traduzido por tradutores hegelianos, como J.-F. Kervégan, B. Bourgeois e A. Kaan, por “*disposition-d’esprit*”, o que nos parece mais apropriado e preciso do que “*disposición interior*”, de J. L. Vermal, “*disposição de ânimo*”, de M. L. Müller, etc. Trata-se, enfim, não de mera “disposição”, mas que é espiritual.

<sup>32</sup> HEGEL. *ECF* (III). 1995. § 552 A. p. 329 [TP]: 10/355.

<sup>33</sup> Traduzimos *Pflicht* e *Verpflichtung* por “obrigação” e não por “dever”, a fim de diferenciar do verbo “dever” (*sollen*) e do substantivo “dever-ser” (*Sollen*).

<sup>34</sup> A expressão „*religiöse Gesinnung*“ consta 5 vezes em *Hegel Werke*, como, por exemplo, em 7/430, isto é, no § 270 Z, de FD. A expressão „*religiösen Gesinnung*“ consta em 15/119, a saber, em *Vorlesungen über die Ästhetik*.

A eticidade é o espírito divino como habitando interiormente [*inwohnend*]<sup>35</sup> na autoconsciência, em sua presença efetiva, enquanto [presença de] um povo e seus indivíduos; essa autoconsciência, indo dentro de si desde sua efetividade empírica e trazendo sua verdade à consciência, tem em sua *fé* e em sua *consciência moral* apenas o que ela tem na *certeza* de si mesma, em sua efetividade espiritual. Ambos [aspectos] são inseparáveis; não pode haver dupla consciência moral, uma religiosa e a outra ética, diferente dela pelo teor e conteúdo.<sup>36</sup>

Assim, o texto hegeliano é taxativo: a religião precisa ou deve ter “conteúdo verdadeiro” (*wahrhaften Inhalt*), isto é, que a “ideia de Deus” (*Idee Gottes*) seja “sabida nela” (*in ihr gewußte*), inclusive que não permaneça na mera “fé” (*Glauben*), mas se eleve a uma “certeza de si mesma” (*Gewißheit seiner selbst*). Além disso, segundo Bourgeois, “Hegel faz valer aqui o parentesco de dois termos alemães: “*Gewissen*” – consciência (moral) – e “*Gewissheit*” – certeza”<sup>37</sup>, ambos envolvendo “saber” (*Wissen*). Inclusive, a frase final declara até que a “consciência moral” (*Gewissen*) “religiosa” (*religiöses*) e a “ética” (*sittliches*) não podem ser diferentes em teor e conteúdo. Trata-se claramente de elementos questionáveis, certamente envolvendo muitas controvérsias. Mas, diante disso, logo a seguir, Hegel afirma:

Mas, segundo a forma, isto é, para o pensar e saber – e religião e eticidade pertencem à inteligência e são um pensar e saber –, compete ao conteúdo religioso, enquanto é a verdade pura sendo em e para si, portanto suprema, a sanção da eticidade residente na efetividade empírica; assim, a religião é, para a autoconsciência, a base da eticidade e do Estado. O enorme erro de nosso tempo é querer considerar esses inseparáveis como separáveis um

---

<sup>35</sup> O termo alemão „*inwohnen*“, pertencente à linguagem teológica (do Espírito Santo) ou à filosofia da religião, significa “habitar interiormente” ou “habitar dentro” (do latim: *inhabitare* = *in* + *habitare*).

<sup>36</sup> HEGEL. *ECF* (III). 1995. § 552 A. p. 329 [TP]: 10/355-356.

<sup>37</sup> BOURGEOIS, B. “Notes”. In: HEGEL, G. W. F. *Encyclopédie* [...]. 2006. Nota 9. p. 334 [TP].

do outro, e mesmo como indiferentes entre si.<sup>38</sup>

Trata-se de afirmação de novo contundente, também questionável. Em primeiro lugar, para Hegel, o “conteúdo religioso” (*religiösen Inhalte*) pertence à “inteligência” (*Intelligenz*), isto é, ao “pensar e saber” (*Denken und Wissen*) e, enquanto tal, é “a base da eticidade e do Estado” (*Basis der Sittlichkeit und des Staates*) e lhe compete até a “sanção” (*Sanktionierung*) da eticidade. Já a última frase, a saber, de que eticidade ou Estado e religião são inseparáveis e não indiferentes entre si, reitera aspectos já afirmados. Depois disso, Hegel afirma:

Assim, a relação da religião com o Estado [*das Verhältnis der Religion zum Staate*] considerou que este [Estado], aliás, já existisse para si e a partir de qualquer força e poder, e o religioso, como algo subjetivo dos indivíduos, como algo apenas que tivesse de se acrescentar eventualmente a ele, como algo desejável, para sua consolidação, ou ainda fosse indiferente, e [considerou ainda] a eticidade do Estado, isto é, direito e constituição racionais, estivesse firme para si sobre seu próprio fundamento. Na indicada inseparabilidade de ambas as partes, há o interesse em fazer notar a separação que aparece da parte da religião. Ela concerne, inicialmente, à *forma*, isto é, à relação da autoconsciência com o conteúdo da verdade. Sendo este a substância como espírito imanente da autoconsciência em sua efetividade, assim essa [autoconsciência] tem a certeza de si mesma nesse conteúdo e é livre nele.<sup>39</sup>

Agora, ao tratar mais precisamente da chamada “relação da religião com o Estado” (*Verhältnis der Religion zum Staate*), Hegel reafirma a “inseparabilidade” (*Untrennbarkeit*) dos dois; afinal, para ele, o Estado não existe para si sem a religião, isto é, não existe “a partir de qualquer força e poder” (*aus irgendeiner Macht und Gewalt*), pois a “eticidade do Estado” (*Sittlichkeit des Staates*), “isto é, direito e constituição racionais” (*d. i. vernünftiges Recht und Verfassung*), não

<sup>38</sup> HEGEL. *ECF (III)*. 1995. § 552 A. p. 329 [TP]: 10/356.

<sup>39</sup> Idem. § 552 A. p. 329-330 [TP]: 10/356.

conseguirá ser ou permanecer “firme” (*feststehe*) “para si sobre seu próprio fundamento” (*für sich auf ihrem eigenen Grunde*), sobretudo se existir a oposição da religião. Além disso, a religião ou religiosidade, para Hegel, não é meramente “algo subjetivo dos indivíduos” (*das Subjektive der Individuen*), pois ela se manifesta e atua objetivamente.

Sobre isso, na sequência do § 552 A, Hegel expõe a chamada “relação da não-liberdade” (*Verhältnis der Unfreiheit*), destacando que, “dentro da própria religião cristã” (*innerhalb der christlichen Religion selbst*), a saber, na “religião católica” (*katholischen Religion*), em sua época histórica, estaria existindo aspecto “contraposto firmemente” (*starr gegenübergestellt*) ao “espírito autoconsciente” (*selbstbewußten Geiste*)<sup>40</sup>. No caso, destaca-se, como veremos, a possibilidade da existência de uma religião da “não-liberdade” (*Unfreiheit*).

Sobre a religião católica, Hegel fala que, “na hóstia” (*in der Hostie*), “Deus” (*Gott*) seria apresentado à “adoração religiosa” (*religiösen Anbetung*) como meramente “coisa exterior” (*äußerliches Ding*), algo que seria diferente da “Igreja luterana” (*lutherischen Kirche*)<sup>41</sup>. Ora, com isso, segundo o autor, seguir-se-ia o seguinte:

---

<sup>40</sup> Ibidem. § 552 A. p. 330 [TP]: 10/356-357.

<sup>41</sup> Sobre isso é importante destacar que, nas suas *Lições sobre a História da Filosofia* (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*), no capítulo inclusive intitulado “Relação da Filosofia com a Religião” (*Verhältnis der Philosophie zur Religion*), Hegel afirmou, expressamente, ser cristão luterano: “Nós, os luteranos – eu sou [luterano] e quero continuar a sê-lo” ([TP] 18/94 „Wir Lutheraner - ich bin es und will es bleiben [...]“). Ora, sobre isso, E. Weil afirma: “Não é menos verdade que Hegel sempre é considerado cristão e que, sempre, ele se esforçou para demonstrar que nenhuma de suas teses estava em conflito com a fé [cristã]” (WEIL, E. *Hegel et l'État*. p. 47 [TP]). Sobre isso, nas suas *Lições sobre a Filosofia da Religião* (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*), no capítulo inclusive intitulado “A relação da religião com o Estado” (*Das Verhältnis der Religion zum Staat*), Hegel declara: “[...] o protestantismo [luterano] exige que o ser humano apenas acredite no que ele sabe, que a sua consciência moral deve ser algo sagrado, intocável; na graça divina, o ser humano não é nada de passivo; ele está nela essencialmente com a sua liberdade subjetiva, e no seu saber, querer, acreditar, é exigido expressamente o momento da liberdade subjetiva.” ([TP] 16/242). No Prefácio da *Filosofia do Direito*, p. 43-44, consta: “É uma grande obstinação, obstinação que faz honra ao ser humano, de nada querer reconhecer na disposição espiritual [*Gesinnung*] que não seja justificado pelo pensamento, – e essa obstinação é a característica dos tempos modernos, além disso é o princípio próprio do protestantismo. O que *Lutero* começou a aprender enquanto fé no sentimento e no testemunho do espírito, isso é o mesmo que, posteriormente, o espírito mais maduro se esforçou por aprender no conceito e, assim, se libertar no presente e, com isso, encontrar-se nele.” ([TP] 7/27). Por fim, no § 270 A da *Filosofia do Direito*, ao abordar “a

Dessa primeira e suprema relação de exterioridade, decorrem todas as outras relações exteriores, por isso, relações não-livres, não-espirituais e supersticiosas [*unfreien, ungeistigen und abergläubischen Verhältnisse*]; especialmente um estamento laico [*Laienstand*], que recebe o *saber* sobre a verdade divina, como também a direção da *vontade* e da *consciência moral* de fora e de um outro estamento, que alcança, ele mesmo, a posse daquele saber não de maneira espiritual unicamente, mas precisa essencialmente, para isso, de uma consagração exterior.<sup>42</sup>

Hegel critica ainda “a maneira de rezar sem espírito” (*geistlose Weise des Betens*), que se faria “movendo apenas os lábios para si”, pois “o sujeito renuncia a dirigir-se diretamente a Deus”, mas, ao invés disso, “pede a outros para que rezem [por ele]”, no caso, mencionando a “devoção que se dirige a imagens milagrosas, mesmo a ossos [de relíquias], e a espera de milagres por seu meio”; inclusive, ele destaca que, no caso, “em geral, a *justiça* por obras exteriores, um mérito que deve ser adquirido por ações, pode mesmo ser transferido a outros etc.”; ora, a partir disso, o autor conclui: “tudo isso prende o espírito sob um *ser-fora-de-si*, pelo qual seu conceito, no mais íntimo, é desconhecido e pervertido [*verkannt und verkebrt*], e direito e justiça, eticidade e consciência moral, responsabilidade e obrigação são corrompidos em sua raiz [*in ihrer Wurzel verdorben sind*]”<sup>43</sup>.

Além disso, destaca-se, principalmente, o termo “leigo” (*Laien*)<sup>44</sup> ou “estamento laico” (*Laienstand*), usado por Hegel de

---

*relação do Estado com a religião* (7/415 „das Verhältnis des Staats zur Religion“), entre outros aspectos, na p. 242, ele afirma: “[...] igualmente é preciso não esquecer que a religião pode adotar uma forma que tem por consequência a mais dura das servidões [*Knechtschaft*] sob as cadeias da superstição [*Aberglaubens*] e da degradação do homem abaixo do animal [*Degradation des Menschen unter das Tier*] [...]” (7/416) E, depois, na p. 250, ainda reitera: “no protestantismo, também não há clero que seja depositário exclusivo da doutrina da Igreja, porque nele não há *leigos*” (7/425).

<sup>42</sup> HEGEL. *ECF* (III). 1995. § 552 A. p. 330 [TP]: 10/357.

<sup>43</sup> Idem. § 552 A. p. 330 [TP]: 10/357.

<sup>44</sup> Sobre o termo “*Laien*” (leigos), em *Hegel Werke*, existem algumas afirmações que esclarecem o sentido usado por Hegel. Na *Filosofia do Direito*, existe o [zu § 3 Anm.], em

forma pejorativa, enquanto alguém que nada entende de religião, isto é, não versado, sem conhecimento ou cultura. Por isso, enquanto um leigo em relação ao assunto, tudo lhe é “*coisa exterior*” (*äußerliches Ding*), dado “de fora” (*von außen*), sendo enquanto “um ser-fora-de-si” (*Außersichsein*), não sendo, assim, algo interior, próprio, consciente etc. Trata-se, para Hegel, de “relações não-livres, não-espirituais e supersticiosas” (*unfreien, ungeistigen und abergläubischen Verhältnisse*), exatamente porque não envolvem conhecimento ou saber, pois são sem autoconsciência ou querer consciente e, assim, também sem mérito próprio, sem responsabilidade individual, sem eticidade etc.

Entretanto, Hegel defende a ação de uma “religião da liberdade” (*Religion der Freiheit*), em que, por exemplo, com o devido conceito de “responsabilidade” (*Zurechnungsfähigkeit*), então a eticidade ou o Estado ético é possível. Sobre isso, o autor até afirma o seguinte:

A tal princípio e a esse desenvolvimento da não-liberdade do espírito no [campo] religioso [*dieser Entwicklung der Unfreiheit des Geistes im Religiösen*] corresponde apenas uma legislação e constituição da não-liberdade jurídica e ética, e uma situação de não-juridicidade e não-eticidade no Estado efetivo.<sup>45</sup>

---

que se afirma: “Leigos não entendem nada de religião” ([TP] 7/44 „Laien verstehen nichts von Religion“); depois, como já vimos, no § 270 A, p. 250, consta: “no protestantismo, também não há clero que seja depositário exclusivo da doutrina da Igreja consta, porque nele não há leigos” (7/425). Nos *Escritos de Nürnberger e Heidelberger* (*Nürnberger und Heidelberger Schriften*), subseção II. A religião (II. *Die Religion*), § 207, afirma-se: “Na Igreja Católica a comunidade é separada dentro de si enquanto padres e leigos. [...] em geral, domina entre os católicos uma efetividade não-espiritual da religião. – Entre os protestantes, os padres são apenas professores.” ([TP] 4/68). Nas *Lições sobre a Filosofia da História* (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*), na subção I. A Reforma (C. *Die Reformation*), Hegel afirma: “A revolução principal está na Reforma luterana [...]. A diferença entre leigos e padres é, com isso, suprassumida, não há mais leigos;” ([TP] 20/52). Por fim, nas *Lições sobre a Filosofia da Religião* (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*), na subção “III. A relação da religião com o Estado” (III. *Das Verhältnis der Religion zum Staat*), Hegel declara: “[...] a diferença de padres e leigos nos protestantes não existe, e os padres não têm o privilégio de possuir a revelação divina, menos ainda existe tal privilégio de que um leigo a possui exclusivamente.” (16/238-239).

<sup>45</sup> HEGEL. *ECF* (III). 1995. § 552 A. p. 330 [TP]: 10/357.

Assim, a ação de uma religião da “não-liberdade” (*Unfreiheit*) é promover a denominada “não-liberdade jurídica e ética” (*rechtlichen und sittlichen Unfreiheit*) ou, então, também a “não-juridicidade e não-eticidade” (*Unrechtlichkeit und Unsittlichkeit*) no “Estado efetivo” (*wirklichen Staate*). Ora, segundo Hegel, isso precisa ser evitado ou combatido:

Consequentemente, a religião católica tão altamente louvada, e ainda é muitas vezes louvada como a única pela qual a solidez dos Governos é assegurada, – de fato, tais governos, ligados a instituições que se fundam sobre a não-liberdade do espírito, que deve ser livre jurídica e eticamente, isto é, [governos ligados] a instituições do não-direito e a uma situação de corrupção e barbárie ética. Mas esses governos não sabem que no fanatismo [*Fanatismus*] têm a força terrível [*furchtbare Macht*], que não se apresenta hostilmente apenas contra eles quando permanecem presos na servidão [*Knechtschaft*] do não-direito e da imoralidade, e apenas sob essa condição.<sup>46</sup>

A preocupação hegeliana é com a “solidez dos Governos” (*Festigkeit der Regierungen*), pois, com a chamada religião da “não-liberdade” (*Unfreiheit*), existe “corrupção e barbárie” (*Verdorbenheit und Barbarei*), além do dito “fanatismo” (*Fanatismus*) com “força terrível” (*furchtbare Macht*), gerando a “servidão do não-direito e da imoralidade” (*Knechtschaft des Unrechts und der Immoralität*). Logo a seguir, Hegel ainda afirma:

Mas no espírito está ainda presente uma outra força; ante esse ser-fora-de-si e ser-dilacerado, a consciência se recolhe em sua livre efetividade interior; no espírito dos governos e dos povos, desperta a *sabedoria-do-mundo*, quer dizer, a sabedoria sobre o que é em e para si justo e racional na efetividade. Com razão, chama-se *sabedoria-do-mundo* a produção do pensar e, mais determinadamente, a filosofia, porque o pensar torna presente a verdade do espírito, introduz este no mundo e o liberta, assim, em sua

---

<sup>46</sup> Idem. § 552 A. p. 330 [TP]: 10/357-358.

efetividade e nele mesmo.<sup>47</sup>

No caso, destaca-se o “espírito dos governos e dos povos” (*Geiste der Regierungen und der Völker*) ou a “sabedoria do mundo” (*Weltweisheit*) que, via a “filosofia” (*Philosophie*), pode vir a produzir a “verdade do espírito” (*Wahrheit des Geistes*). Sobre isso, ele afirma:

Com isso, o conteúdo se dá uma total outra figura. A não-liberdade da *forma*, isto é, do saber e da subjetividade, tem para o conteúdo ético a consequência de que a autoconsciência é representada como não imanente a ele, e que ele [esse conteúdo] está representado como oculto a ela, de modo que ele apenas deveria ser verdadeiro como negativo frente a essa efetividade. Nessa não-verdade, o conteúdo ético chama-se algo *santo*. Mas, mediante o introduzir do espírito divino na efetividade, a libertação da efetividade em direção dele, o que no mundo deve ser *santidade*, é reprimida pela *eticidade*.<sup>48</sup>

Depois disso, Hegel continua asseverando o seguinte:

Em vez do voto de castidade, agora vale somente o *casamento* enquanto o ético, e com isso, a *família* enquanto o mais elevado nessa parte do ser humano; em vez do voto de pobreza (a que corresponde, enredando-se na contradição, o mérito de doar seus pertences aos pobres, isto é, o enriquecimento destes), vale a *atividade* da auto-aquisição mediante entendimento e dedicação, e a *retidão* nesse comércio e uso do patrimônio, a *eticidade* na sociedade civil-burguesa; em vez do voto de obediência, vale a *obediência* às *leis* e às instituições estatais legais, que é mesmo a liberdade verdadeira, porque o Estado é a razão própria, a razão que se efetiva; [isso é] a *eticidade* no *Estado*. Só assim então o direito e a moralidade podem estar presentes.<sup>49</sup>

---

<sup>47</sup> Ibidem. § 552 A. p. 330 [TP]: 10/358.

<sup>48</sup> Ibidem. § 552 A. p. 330-331 [TP]: 10/358.

<sup>49</sup> Ibidem. § 552 A. p. 331 [TP]: 10/358-359.

Trata-se, assim, de uma crítica aos votos de “castidade” (*Keuschheit*), “pobreza” (*Armut*) e “obediência” (*Gehorsams*), defendendo, em oposição, o “casamento” (*Ehe*) e a “família” (*Familie*), a “atividade” (*Tätigkeit*) de labor ou de trabalho e a “retidão” (*Rechtschaffenheit*), a “obediência às leis e às instituições estatais legais” (*Gehorsam gegen das Gesetz und die gesetzlichen Staatseinrichtungen*), todos grifados por Hegel. Depois disso, ainda consta:

Não é suficiente que na religião esteja prescrito [*geboten*]: *Dai a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus* [*Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist*]<sup>50</sup>; pois se trata precisamente de determinar o que é de César, isto é, o que pertence ao governo do mundo; e é bastante notório tudo o que o governo do mundo se apropriou arbitrariamente, como, por sua parte, fez o governo espiritual. O espírito divino precisa penetrar de modo imanente o mundano, assim a sabedoria é nisso concreta e sua justificação determinada nele mesmo. Mas aquele habitar interiormente [*Inwohnen*] concreto são as configurações, já indicadas, da eticidade, a eticidade do casamento contra a santidade do celibato, a eticidade do patrimônio e de sua aquisição contra a santidade da pobreza e de sua ociosidade, a eticidade da obediência consagrada ao direito do Estado contra a santidade da obediência sem obrigação e sem direito, [que é] a servidão [*Knechtschaft*] da consciência moral.<sup>51</sup>

Novamente, a crítica aos votos de castidade, pobreza e obediência, considerados como algo “santo” (*Heilig*), com “santidade” (*Heiligkeit*) por alguns; mas ele defende, em oposição, a “eticidade do casamento” (*Sittlichkeit der Ehe*), “eticidade do patrimônio e de sua aquisição” (*Sittlichkeit der Vermögens- und Erwerbstätigkeit*) e “eticidade da obediência consagrada ao direito do Estado” (*Sittlichkeit des dem Rechte des Staates gewidmeten Gehorsams*). A seguir, sobre isso, Hegel assevera um aspecto contundente:

Com o carecimento do direito e da eticidade, e do

<sup>50</sup> Referência aos Evangelhos segundo Mateus 22,21, Marcos 12,17 e Lucas 20,25.

<sup>51</sup> HEGEL. *ECF* (III). 1995. § 552 A. p. 331 [TP]: 10/359.

discernimento da natureza livre do espírito, aparece a desavença [Zwist]<sup>52</sup> deles contra a religião da não-liberdade [die Religion der Unfreiheit]. De nada serviria que as leis e a ordem do Estado fossem transformadas em uma organização do direito racional, se o princípio da não-liberdade não for abandonado na religião.<sup>53</sup>

Assim, Hegel literalmente declara que pode vir a existir “a religião da não-liberdade” (*die Religion der Unfreiheit*), contra quem “as leis e a ordem do Estado” (*die Gesetze und die Staatsordnung*) de nada serviriam. Inclusive, na sequência do texto, Hegel logo especifica: “Ambos são incompatíveis entre si; é uma representação tola querer assinalar ambos como um domínio separado, na opinião de que sua diversidade se comportaria tranquilamente e não desencadearia em contradição e luta”.<sup>54</sup> De novo, Hegel destaca que Estado e religião não são e não podem ser “um domínio separado” (*ein getrenntes Gebiet*) e, caso for de não-liberdade, então, necessariamente não haverá relação “tranquila” (*ruhig*), mas sim “contradição e luta” (*Widerspruch und Kampf*) entre eles. Sobre isso, Hegel até assevera:

Os princípios da liberdade jurídica apenas podem ser abstratos e superficiais, e as instituições estatais derivadas deles precisam ser para si insustentáveis, quando a sabedoria daqueles princípios desconhece a religião a ponto de não saber que os princípios da razão da efetividade têm sua confirmação última e suprema na consciência moral religiosa, na subsunção da verdade absoluta pela consciência.<sup>55</sup>

Segundo Hegel, a “consciência moral religiosa” (*religiösen Gewissen*) possui, assim, uma força e influência determinante no Estado. Diante disso, ele ainda afirma:

---

<sup>52</sup> O termo “Zwist” ou “Zwistigkeit” significa desavença, dissensão, inimizade, discórdia, contenda.

<sup>53</sup> HEGEL. *ECF (III)*. 1995. § 552 A. p. 331-332 [TP]: 10/359.

<sup>54</sup> Idem. § 552 A. p. 332 [TP]: 10/359-360.

<sup>55</sup> Ibidem. § 552 A. p. 332 [TP]: 10/360.

Quando, de qualquer modo que isso ocorra, digamos, *a priori*, surgisse uma legislação que tivesse por seu fundamento os princípios da razão, mas em contradição com a religião do país, baseada nos princípios da não-liberdade espiritual, então a vigência da legislação reside nos *indivíduos* do governo como tal e em toda a administração que se ramifica através de todas as classes; isso é apenas uma representação abstrata, vazia, simular como possível que os indivíduos apenas atuem conforme o sentido ou a letra da legislação, e não segundo o espírito de sua religião, em que residem sua consciência moral mais íntima e sua obrigação suprema. As leis aparecem, nessa oposição, contra o que é declarado santo pela religião, como algo feito pelos seres humanos; mesmo se fossem sancionadas e exteriormente estabelecidas, não poderiam oferecer resistência durável à contradição e aos ataques do espírito religioso contra elas. Fracassariam assim tais leis, mesmo que seu conteúdo fosse verdadeiro, na consciência cujo espírito difere do espírito das leis e não as sanciona.

O texto hegeliano é taxativo, a saber, uma religião baseada nos chamados “princípios da não-liberdade espiritual” (*Prinzipien der geistigen Unfreiheit*), com seu “espírito religioso” (*religiösen Geistes*) ou o “espírito de sua religião” (*Geiste ihrer Religion*), cria ou tem uma “consciência moral mais íntima” (*innerstes Gewissen*), que difere e afeta o “espírito das leis” (*Geiste der Gesetze*) do Estado. Diante disso, Hegel assevera um aspecto mais do que atual:

Deve-se considerar apenas uma insensatez dos tempos modernos mudar o sistema de uma eticidade corrompida, sua constituição estatal e legislação, sem a mudança da religião[.] ter feito uma revolução, sem uma reforma[.] imaginar que, com a velha religião e suas santidades, uma Constituição estatal a ela oposta poderia ter dentro de si tranquilidade e harmonia e, que por garantias externas [...], poder-se-ia proporcionar estabilidade às leis.<sup>56</sup>

---

<sup>56</sup> Ibidem. § 552 A. p. 332-333 [TP]: 10/360-361.

Infelizmente, vemos, muitas vezes, a “eticidade corrompida” (*verdorbener Sittlichkeit*) e que essa “*Torheit*”, isto é, essa “insensatez, estupidez, tolice, loucura ou disparate” ainda está, muitas vezes, vigente nos nossos dias. Ora, a seguir, Hegel continua afirmando:

Há que considerar-se como simples expediente querer separar da religião o direito e as leis, na impotência em que se está de descer às profundezas do espírito religioso e de elevá-lo, ele mesmo, à sua verdade. Aquelas garantias são esteios apodrecidos diante da consciência moral dos sujeitos que devem aplicar as leis, e inclusive encontram as garantias mesmas; é antes a contradição suprema, a mais ímpia, querer ligar e sujeitar a essa legislação a consciência moral religiosa, para a qual a legislação mundana é algo não-sagrado.<sup>57</sup>

Hegel destaca, de novo, a chamada “consciência moral religiosa” (*religiöse Gewissen*), que pode se opor à “legislação mundana” (*weltliche Gesetzgebung*), desestabilizando tudo, deixando apenas, no máximo, alguns “suportes” ou “esteios apodrecidos” (*morsche Stützen*), que podem desmoronar a qualquer momento. Trata-se de questão igualmente atual.

Depois disso, Hegel cita e analisa o pensamento de Platão<sup>58</sup>

---

<sup>57</sup> Ibidem. § 552 A. p. 332-333 [TP]: 10/361.

<sup>58</sup> Ibidem. § 552 A. p. 333-334 [TP]: 10/361-362. “Em Platão, tinha surgido, da maneira mais determinada, o conhecimento da cisão aparecida em seu tempo entre a religião existente e a Constituição política, de uma parte; e, de outra parte, as exigências mais profundas que a liberdade, ao tornar-se então consciente de sua interioridade, fazia à religião e à situação política. Platão formula o pensamento de que a verdadeira Constituição e vida política seriam fundadas mais profundamente na ideia, sobre os princípios em si e por si universais e verdadeiros da justiça eterna. Saber e conhecer esses princípios é, decerto, destinação e tarefa da *filosofia*. A partir desse ponto de vista, Platão aduziu aquela passagem \* [Platão, República, V, 473 c-e. - *Politeia, Steph. 473*] famosa – ou mal-afamada – em que faz afirmar por *Sócrates* este tema de que *filosofia* e *poder do Estado* devem coincidir; que a ideia seja a governante, se é que o infortúnio dos povos tem de ver um fim. Platão teve aqui a representação determinada de que a ideia, que certamente em si é o pensamento livre que se determina, também apenas na forma do pensamento podia chegar à consciência; como um conteúdo que, para ser verdadeiro, deve evidenciar-se rumo à universalidade, e, em sua forma mais abstrata, ser levado à consciência. Para comparar a posição platônica, de maneira mais determinada, com o ponto de vista em

e de Aristóteles<sup>59</sup>, isto é, a “filosofia grega” (*griechische Philosophie*)<sup>60</sup>,

que o Estado é considerado aqui em relação com a religião, é preciso recordar as diferenças conceituais que neste ponto são essencialmente relevantes. Consiste a primeira em que nas coisas naturais a substância delas, o *gênero*, é distinta de sua existência em que a substância é como *sujeito*; mas essa existência subjetiva do gênero é, além disso, distinta da que recebe o gênero – ou o universal em geral, desprendido *como tal* para si mesmo – *naquele que representa*, naquele que pensa. Essa individualidade mais avançada, o solo da existência *livre* da substância universal, é o *si* do espírito pensante. O conteúdo das coisas naturais não obtém por si mesmo a forma da universalidade e essencialidade, e sua individualidade não é, ela mesma, a *forma*, que é somente o pensar subjetivo para si, e que, na filosofia, dá existência para si àquele conteúdo universal. O *conteúdo humano*, ao contrário, é livre espírito mesmo, e acede à existência em sua autoconsciência. Esse conteúdo absoluto, o espírito concreto em si mesmo, consiste justamente em ter por seu conteúdo a forma, o pensar;”.

<sup>59</sup> Ibidem. § 552 A. p. 334 [TP]: 10/362. “*Aristóteles* se elevou à altura da consciência pensante dessa determinação, em seu conceito da entelêquia do pensar, que é νόησις τη $\square$ ς νοήσεως [\* *Aristóteles*, *Metafísica*, XII, 9, 1074 b, 34.], acima da ideia platônica (o *gênero*, o *substancial*). Mas o pensar em geral contém (e na verdade por causa da mesma determinação indicada) tanto o *ser-para-si* imediato da *subjetividade* como a universalidade; e a verdadeira ideia do espírito, em si concreto, está tão essencialmente em uma de suas determinações – [na] da consciência subjetiva – como está na outra, [na] da universalidade; e, em uma como na outra, é o mesmo conteúdo substancial. Mas, *aquela* forma pertencem sentimento, intuição, representação; e é, antes, necessário que a consciência da ideia absoluta seja, quanto ao tempo, apreendida primeiro nessa figura e que em sua efetividade imediata exista primeiro como religião do que como filosofia.”

<sup>60</sup> Ibidem. § 552 A. p. 334-335 [TP]: 10/362-364. “Por sua vez, a filosofia apenas se desenvolve sobre a base da religião, assim como a filosofia grega veio mais tarde que a religião grega, e justamente apenas atingiu ali sua plena realização ao apreender e ao conceber, em sua essencialidade total determinada, o princípio do espírito que se manifesta primeiro na religião. Mas a filosofia grega só podia estabelecer-se em oposição à sua religião; e a unidade do pensamento, e a substancialidade da ideia só podiam comportar-se hostilmente contra o politeísmo da fantasia, as jocosidades graciosas e frívolas dessas ficções poéticas. A *forma* em sua verdade infinita, a *subjetividade* do espírito, só se produziu primeiro como livre *pensar* subjetivo, que não era ainda idêntico à *substancialidade* mesma, e por isso não era ainda apreendido como *espírito absoluto*. Assim, a religião somente pode aparecer purificada pelo pensamento puro, essente para si: pela filosofia; mas a *forma imane*te ao *substancial*, que foi combatida por ela, era aquela fantasia poética. O *Estado*, que se desenvolve igualmente – porém mais cedo do que a filosofia – a partir da religião, mostra na efetividade como *corrupção*, a *unilateralidade* que a ideia, em si verdadeira, tem nela. *Platão* que, em comum com todos os pensadores contemporâneos seus, reconhecia essa corrupção da democracia, e a falha mesma de seu princípio, pôs em evidência o substancial, mas não configurou na sua ideia de Estado a forma infinita da subjetividade, que ainda estava oculta para o seu espírito; por isso seu Estado é, nele mesmo, sem a *liberdade subjetiva* (§ 503, anotação; §§ 513 ss.). A verdade, que devia habitar o Estado, constituiu-o e dominá-lo, Platão, por esse motivo, só a apreendeu sob a forma da verdade *pensada*, da filosofia, e assim formulou aquela sentença que, enquanto os filósofos não governarem nos Estados, ou os que no presente se chamam reis e soberanos não filosofarem de maneira profunda e abrangente, não haveria para os

os quais, por falta de espaço, não analisaremos. Citamos, apenas, apesar de extensa, a parte final do § 552 A:

Não foi permitido a Platão poder avançar a ponto de dizer que, enquanto não surgisse a religião verdadeira no mundo e não se tornasse dominante nos Estados, o princípio verdadeiro do Estado não chegaria à efetividade. Mas, enquanto esse princípio não pôde chegar ao pensamento, não podia a ideia verdadeira do Estado ser apreendida pelo pensamento – a ideia da eticidade substancial, com a qual é idêntica à liberdade da autoconsciência, essente para si. Apenas no princípio do espírito sabendo de sua essência, do espírito *em si* absolutamente livre, e tendo sua efetividade na atividade de sua libertação, é que está presente a absoluta possibilidade e necessidade de que coincidam em um só, o poder do Estado, religião e os princípios da filosofia, e de que se cumpra a reconciliação da efetividade, em geral, com o espírito, do Estado com a consciência moral religiosa e, igualmente, com o saber filosófico. Enquanto a subjetividade essente para si é absolutamente idêntica com a universalidade substancial, a religião como tal, assim como o Estado como tal, enquanto formas em que existe o princípio, contém neles a verdade absoluta de modo que esta, enquanto é como filosofia, está ela mesma somente em uma de suas formas. Mas enquanto a religião, também no desenvolvimento dela mesma, desenvolve as diferenças contidas na ideia (§ 566 s.), então o ser-aí pode, e mesmo deve, aparecer em seu primeiro modo imediato, isto é, ele mesmo unilateral, e a existência da religião ser corrompida em exterioridade sensível e portanto, além disso, em opressão da liberdade do espírito e subversão da vida política. Mas o princípio contém a elasticidade infinita da forma absoluta, este vencer a corrupção de suas determinações de forma e, através dela, do conteúdo e efetuar a reconciliação do espírito nele mesmo. Assim, finalmente, o princípio da consciência moral religiosa e o da consciência moral ética se tornam um e o mesmo

---

Estados libertação de seus males nem tampouco para o gênero humano, enquanto a ideia de sua Constituição política não pudesse prosperar em [sua] possibilidade, e ver a luz do sol. \* [Platão, República, V, 473 c-e. - *Politeia*, Steph. 473].”

princípio na consciência moral protestante – o espírito livre que se sabe em sua racionalidade e verdade. A constituição e a legislação, assim como suas aplicações, têm por conteúdo o princípio e o desenvolvimento da eticidade, que procede e somente pode proceder da verdade da religião, verdade instituída como seu princípio original e, assim, somente efetiva enquanto tal. A eticidade do Estado e a espiritualidade religiosa do Estado são, assim, para si as firmes garantias recíprocas.<sup>61</sup>

O conteúdo acima é uma reiteração de aspectos já apresentados, ressaltando a alegada necessidade de haver a “religião verdadeira no mundo” (*wahrhafte Religion in der Welt*), a fim de poder haver o “princípio verdadeiro do Estado” (*wahrhafte Prinzip des Staates*). Por fim, porém, consta uma afirmação nova, a saber, de que “o princípio da consciência moral religiosa e o da consciência moral ética” (*das Prinzip des religiösen und des sittlichen Gewissens*) seriam “um e o mesmo” (*ein und dasselbe*) na assim chamada “consciência moral protestante” (*protestantischen Gewissen*), enaltecendo sua religião luterana. Trata-se de aspecto, de novo, questionável, mas importa destacar a busca pela “verdade da religião” (*Wahrheit der Religion*) e do chamado “espírito livre que se sabe em sua racionalidade e verdade” (*freie Geist in seiner Vernünftigkeit und Wahrheit sich wissend*), sem o que, para Hegel, não existe a “eticidade do Estado” (*Sittlichkeit des Staates*) ou então a “liberdade do espírito” (*Freiheit des Geistes*), etc. Ora, em suma, trata-se de aspectos importantes e com atualidade.

## Considerações Finais

Após apresentar literalmente o § 552 A da *ECF (III)*, sobretudo a assim denominada “relação entre Estado e religião” (*Verhältnis von Staat und Religion*) ou, então, a “relação da religião com o Estado” (*Verhältnis der Religion zum Staate*), vemos que o conjunto de dados é extenso<sup>62</sup>, com aspectos essenciais e atuais,

<sup>61</sup> Ibidem. § 552 A. p. 335-336 [TP]: 10/364-365.

<sup>62</sup> Por falta de espaço, não apresentamos e comparamos com os dados ainda do § 270 A da *FD*, em que se analisa “a relação do Estado com a religião” (*das Verhältnis des Staats*

mas que não podemos aqui analisar na totalidade. Mas, a preocupação principal de Hegel, ainda muito atual, é com a “religião da não-liberdade” (*Religion der Unfreiheit*), que torna inviável o direito e a constituição racionais, a liberdade do espírito, a eticidade do Estado, etc. Ora, diante disso, Hegel busca promover a dita “religião verdadeira e religiosidade verdadeira” (*wahrhafte Religion und wahrhafte Religiosität*), que produza a citada “liberdade verdadeira” (*wahrhafte Freiheit*) ou o chamado “espírito livre” (*freie Geist*), “em sua racionalidade e verdade” (*in seiner Vernünftigkeit und Wahrheit*), isto é, o espírito que se “sabe como livre” (*als frei weiß*) e se “quer” (*will*) como tal. Enfim, o Estado, conforme o conceito, para Hegel, deve promover a liberdade, inclusive a religiosa, mas todo Estado depende ou não existe independente da religiosidade vigente.

## Referências Bibliográficas

BOURGEOIS, Bernard. “Notes”. In: HEGEL, G. W. F. *Encyclopédie des Sciences Philosophiques. III – Philosophie de l’Esprit*. Trad. de Bernard Bourgeois. Paris: Vrin, 2006.

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

\_\_\_\_\_. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830): III – A Filosofia do Espírito*. Trad. de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

\_\_\_\_\_. *Filosofia do Direito (Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio)*. Tradução, notas, glossário e bibliografia de Paulo Meneses, Agemir Bavaresco,

---

*zur Religion*), ou com as das *Lições sobre a Filosofia da Religião (Vorlesungen über die Philosophie der Religion)*, no capítulo intitulado “A relação da religião com o Estado” (*Das Verhältnis der Religion zum Staat*), ou ainda com as da chamada “A relação da Filosofia com a Religião” (*Das Verhältnis der Philosophie zur Religion*), apresentada (1) no § 573 da ECF (III), (2) nas *Lições sobre a História da Filosofia (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie)* e, igualmente, (3) nas *Lições sobre a Filosofia da Religião (Vorlesungen über die Philosophie der Religion)*.

Alfredo Moraes, Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. Apresentações de Denis L. Rosenfield e de Paulo Roberto Konzen. Recife, PE: UNICAP; São Paulo: Loyola; São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

\_\_\_\_\_. *Hegel Werke* (contendo *Frühe Schriften* [Tomo 1], *Jenaer Schriften* [Tomo 2], *Phänomenologie des Geistes* [Tomo 3], *Nürnberger und Heidelberger Schriften* [Tomo 4], *Die Wissenschaft der Logik* [Tomos 5 e 6], *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [Tomo 7], *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* [Tomos 8, 9 e 10], *Berliner Schriften* [Tomo 11], *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* [Tomo 12], *Vorlesungen über die Ästhetik* [Tomos 13, 14 e 15], *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* [Tomos 16 e 17], *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* [Tomos 18, 19 e 20]). Berlin: Hegel-Institut, Talpa Verlag, 2000. CD-ROM.

KONZEN, Paulo Roberto. *O conceito de Estado e o de Liberdade de Imprensa na Filosofia do Direito de G. W. F. Hegel*. Dissertação. Porto Alegre: UFRGS, 2007. Disponível em: <<http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/12095/000618916.pdf?sequence=1>>.

\_\_\_\_\_. *O Conceito de Liberdade de Imprensa ou de Liberdade da Comunicação Pública na Filosofia do Direito de G. W. F. Hegel*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2013. Disponível em: [http://media.wix.com/ugd/48d206\\_b587dd42de9c4ff28a758df3f973b3f1.pdf](http://media.wix.com/ugd/48d206_b587dd42de9c4ff28a758df3f973b3f1.pdf)

\_\_\_\_\_. Contexto Histórico e Sistemático da Filosofia do Direito de Hegel. In: HEGEL, G. W. F. *Filosofia do Direito*. São Paulo: Loyola; São Leopoldo: UNISINOS, 2010. p. 23-28.

\_\_\_\_\_. A relação entre Estado e Religião em Hegel. In: *Revista Dialectus*, v. 4, p. 39-62, 2014. Disponível em: <<http://132.248.9.34/hevila/Revistadialectus/2014/no4/4.pdf>>

ROSENFELD, D. L. (Ed.). Hegel, a Moralidade e a Religião - *Revista Filosofia Política*, n. 3, série 3. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

WEIL, Eric. *Hegel et l'État – Cinq Conférences*. 6<sup>a</sup> Édition. Paris: Vrin, 1985.

# RELIGIÃO REVELADA (§§564- 571)

---

*Marly Carvalho Soares<sup>1</sup>*

## **Introdução: Contextualizando o estudo**

A reflexão aqui proposta não é ainda o resultado de uma pesquisa amadurecida, mas o esboço de algumas questões que me têm preocupado recentemente na minha área de atuação na filosofia prática, incluindo a religião, mais precisamente questões relacionadas à presença extraordinária da religião na cultura contemporânea. Aqui incluo não só as formas ocidentais, mas também os orientais. É algo evidente que a Religião antes como agora se tornou um elemento de possibilidade da construção de um novo humanismo, criando diálogos, pontes com as diversas religiões de todas as culturas e povos.

Neste sentido pela sua presença intensiva na vida do ser humano na sua relação com o transcendente, a Religião se tornou também objeto de reflexão filosófica – filosofia da religião – dada a especificidade com que se configurou na vida individual e social – a partir do séc. XXI, tornando-se disciplina autônoma e problemática na própria filosofia. Nos últimos anos tem se falado bastante do retorno da religião em suas diversas modalidades e crenças o que incentiva uma pesquisa neste campo do divino. Resta acrescentar ainda as perseguições religiosas tão evidentes no mundo atual, fruto de uma má compreensão teórica e prática do fenômeno religioso, tendo como resultado um comportamento fanático e violento.

A escolha do pensamento de Hegel se justifica por quatro razões: a primeira o seu esforço titânico de alargar a sua reflexão para além da natureza e da história cujo foco é ordem, a centralidade do Espírito nos seus diferentes aspectos até chegar ao Espírito Absoluto, onde a religião é configurada (posta) ao lado da Arte e da Filosofia como um modo de saber e de crer; a segunda razão, é alargar os horizontes do espírito mediante o dom da fé, a terceira razão, é mostrar o caráter cristão da sua filosofia explicitado no modo com que Hegel encerra o seu sistema

---

<sup>1</sup> Professora titular em filosofia do Programa de Pós-Graduação em filosofia da UECE.

conceitual sobre o Todo, fazendo clara menção ao Absoluto, ou Deus e, a quarta por distinguir o cristianismo, religião absoluta, das demais, particulares, que incluem as da natureza, orientais, e as da individualidade espiritual, o monoteísmo judaico e islâmico e o politeísmo grego e romano como a religião verdadeira. Em síntese, a preocupação de Hegel era de apreender os conceitos religiosos no seu sistema, de modo a torná-los filosoficamente inteligíveis devido a má compreensão dos filósofos e dos teólogos do seu tempo e, mais ainda provar através da sua Lógica que Deus existe.

O nosso objetivo é explicar os diversos conceitos da Religião Verdadeira como um modo de consciência que busca estabelecer a relação entre o homem e Deus na perspectiva da filosofia especulativa. Seguiremos o procedimento metodológico especulativo do próprio autor, cuja preocupação é tornar inteligíveis os conceitos religiosos.

## **II. Conceitos introdutórios a Religião Revelada**

A religião no contexto do Espírito Absoluto. Compreensão do Espírito Absoluto (§ 553)

Iniciamos a pesquisa com um texto da Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio – sistema conceitual que estrutura de maneira sistemática a totalidade do Espírito Absoluto - e que nos possibilita compreender melhor o projeto de Hegel a respeito da “Religião Revelada” nos parágrafos (§§ 564 a 571) e que nos coloca a religião no movimento do Espírito Absoluto como um modo de compreensão da Verdade – Deus, ao lado de outros modos de compreensão como a Arte, denominada também - religião intuída – o que justifica afirmar que o conteúdo limitado da arte, isto é, a intuição, o saber imediato ligado ao sensível, passa para o saber que se mediatiza a si mesmo, (§563) e a Filosofia que tem como tarefa conciliar a unidade da arte e da religião, não mais só na forma da representação, mas sim também nas formas do pensar especulativo. Somente sobre o fundamento desse conhecimento das formas se podem adquirir a convicção verdadeira do que se tratava: “de que o conteúdo da filosofia e o da religião é o mesmo” (§573). Trata-se assim de questões

“transcendentais” e religiosas sem negar as questões imanentistas. Sem valores absolutos, não há como justificar a vida em sua inteireza, e menos ainda a finitude humana.

Tal compreensão foi configurada no sistema hegeliano, onde a Ideia absoluta – princípio organizador da existência se torna concreto no mundo da natureza, do espírito nas suas modalidades de espírito subjetivo, espírito objetivo e espírito absoluto. Daí se deduz que o espírito subjetivo e o espírito objetivo são caminhos para se chegar ao espírito absoluto. Como lembramos: saber absoluto, suprassumindo a razão, o espírito e a religião; ideia absoluta, superando a vida e o conhecer e espírito absoluto em contraste como o espírito subjetivo e o espírito objetivo. Chegou ao pensamento, chegou a natureza e chegou ao espírito. “Embrião Espiritual” que, para expressar-se, precisa se desenvolver. A dinâmica do pensamento parte do simples para gerar o complexo. Hegel ampliou os horizontes do espírito para além da vida e do conhecer. Este processo é exposto em duas vertentes: a vertente do saber e a vertente da crença. - que nesta relação do homem com Deus atravessa a experiência da religião natural, da religião da arte, culminando com a religião revelada.

No texto que se segue procuro acompanhar os parágrafos § 564 com seus adendos e notas ao parágrafo §571 pelos os quais Hegel desenvolve o conceito da Religião Revelada nos seus aspectos de religião, de revelação, de verdade, de Deus, de Cristo, de comunidade. Isto é, na sua vertente de saber e de crer: saber e fé. Os parágrafos precedentes têm como tarefa esclarecer alguns conceitos introdutórios, como mediação para uma melhor compreensão, uma vez que se trata de um sistema, cuja articulação dialética é a verdade que é o todo.

## **O conceito do Espírito**

A filosofia do espírito examina as formas ou manifestações do ser “para si”, que além de consciência, é consciência de si. O espírito pode ser subjetivo, objetivo e absoluto.

Conceituar o espírito é ir à busca de sua efetividade que se inicia com o espírito subjetivo e do espírito objetivo. Por

consequente o espírito subjetivo e o espírito objetivo são modos de ser do espírito (§ 553). Qual seria então a identidade do espírito Absoluto? Ela é substância? Juízo, Saber? O que é Deus como espírito segundo a dialética especulativa do silogismo hegeliano na sua forma de: universal, particular e singular? Ele, o absoluto é o fundamento comum, é a síntese do espírito subjetivo e do espírito objetivo.

O conceito de Espírito tem sua realidade no espírito, realidade já refletida no espírito subjetivo e objetivo, isto é, pelo saber, onde se deduz que o saber é um pressuposto da fé. A fé é uma forma particular do saber. No espírito subjetivo – Deus habita no lado subjetivo, na intimidade – e se se fala em Espírito Objetivo, Deus como espírito deve ser apreendido nas Instituições, na comunidade. De tal maneira o sentido divino se encarna em todas as formas de efetividade, e, a religião é portadora de conceito.

Antes de deciframos o enigma da religião propriamente dito - se faz necessário recorrer à estrutura do sistema hegeliano no contexto do Espírito Absoluto tal como se configura no Sistema conceitual que estrutura esse todo na sua Enciclopédia. A senha de acesso é decifrar o significado do espírito e conseqüentemente a religião no horizonte da fé e o seu lugar no termo conclusivo do Espírito Absoluto, onde encontramos os conceitos de absoluto, Deus, Fé e comunidade. Acrescenta-se ainda, Ou melhor, qual é efetividade do Espírito?

Compreensão da Religião (§554). Na religião, o Absoluto, ou Deus, é apreendido e se exprime na forma da “representação”. A unidade do finito e do infinito não é “concebida”, mas sentida e imaginada. A religião segundo Hegel se move na visibilidade da representação do absoluto. O que significa afirmar que há ainda uma oposição entre o modo de representar e o modo de conceituar. O que traduz ainda que a religião anteceda a filosofia e abre caminho para a filosofia. Além do mais, ao ser, uma forma representativa, as realidades efetivas em seu pleno direito permanecem dissociadas. Ambas buscam o mesmo objeto: A Verdade, mas em modos diferenciados. Observa-se ainda que a Religião vincula-se a uma comunidade dada com seus costumes, valores, cultura, porém, por outro lado, o seu objeto específico é o

que não pertence ao tempo, o eterno. O que está para além do tempo. O absoluto se movimenta nesses dois sentidos, aparentemente dependentes, pelas as coisas do mundo, mas por outro lado, é eterno, segundo o seu processo de retorno a si. Não é tempo natural, como se vê na obra Fenomenologia do Espírito (1807). Mas o tempo que se conserva e se aproxima do espírito, da eternidade.

Assim como a lógica deve ser apreendida como o reino do pensamento puro. E este reino é a própria verdade – tal como é em si e para si. Este conteúdo é considerado também a apresentação de Deus tal como é em sua essência eterna, antes da criação da natureza e do espírito finito. (Ciência da Lógica). Introdução. Mas, por outro lado Deus se encontra nos espíritos finitos que Ele mesmo criou. Deus não seria Deus sem criar o mundo. A essência nem é exterior e transcendente ao real, como o platonismo, nem em si e “incognoscível” como pretende o kantismo. A totalidade dialética é causa sui e não pode não sê-lo. O que é real pode ser totalmente compreendido pelo pensamento, pois o pensamento é uma parte desse mundo que se tornou consciente de si. É a Ciência da Lógica que justifica sua afirmação de que o racional é real e o real é racional. Ela quer deduzir o conhecer real – que é o pensar. Por que não separa a forma do pensamento da matéria do pensamento, não é formal e abstrata, como a lógica da identidade, mas material e concreta, lógica da contradição, dialética. Deus passa a ser conhecido a partir das categorias lógicas, que constitui o fundamento de qualquer compreensão no sentido hegeliano (Ciência da Lógica, Livro 1, 1ª Seção, Cap.1º, nota; Livro II, 1ª Seção, Cap. 1º, B).

### **III. A religião revelada**

A seção B nos seus parágrafos 564 a 571, intitulada a “Religião revelada” dedica-se exclusivamente à compreensão e explicitação do conceito da religião verdadeira, suscitando vários questionamentos. Qual é o conteúdo da religião verdadeira? Como se revela? E quem revela? Quais as implicações inerentes ao conceito da religião revelada?

Tal seção pode ser então dividida nesses três momentos pontuais: O que se compreende por Espírito Absoluto; como ele se representa, e qual o sujeito da representação: Deus. (Enc. § 564). A tarefa então é articular esses pontos centrais em busca de uma verdadeira compreensão da religião verdadeira como Hegel a assumiu a partir de sua lógica. Seguiremos o mesmo roteiro do autor. Daí se deduz que a religião verdadeira no seu conceito agrega as seguintes ideias: espírito absoluto, revelação e Deus. Absoluto enquanto fundamento comum da síntese do espírito subjetivo e do objetivo; revelação enquanto o espírito é apreendido e se exprime na forma da apresentação, e Deus, totalidade revelada pela palavra Verdade.

### **O conteúdo da Religião verdadeira**

O conceito da religião verdadeira compreende o conteúdo que está presente nas culturas e nos povos – que é o conteúdo do espírito absoluto - que por sua vez compreende os três modos de compreensão e manifestação da Verdade: a Arte, a Religião Revelada e a Filosofia. Este trabalho se limitará a apresentar sucintamente cada uma dessas partes no seu significado essencial em vista do devir totalizante do espírito. “O conceito do espírito tem sua realidade no espírito” (§ 553). De tal modo que o espírito subjetivo e o espírito objetivo é um caminho para o aperfeiçoamento dessa realidade: que é a natureza e o sujeito. O conceito é, antes, verdadeiramente primeiro; e as coisas são o que são pela atividade do conceito a elas imanente e que nelas se revela.

O Espírito Absoluto é tanto identidade, enquanto expressão da identidade da realidade (Realität) e do seu conceito (Begriff), como substância, e é saber. A religião pode ser compreendida nesse contexto, como Deus partindo do sujeito e encontrando-se nele, como também pode ser apreendido na comunidade. (§ 554). A fé não se opõe ao saber. Uma vez que o crer é uma forma particular do saber. Nessa reflexão é colocado um novo questionamento: Se hoje se sabe tão pouco de Deus e, se fala tanto de religião é prova que Deus deve ser falado e apreendido

em sua comunidade. Há a exigência do ensinamento do que seja Deus, que é o conteúdo da religião verdadeira.

Como a Arte produz o Espírito? No primeiro ponto está em questão (§ 556) o modo como a religião da arte se compreende como substância e como sujeito. Isto é, avança da forma da substância para a forma do sujeito. É o mesmo sujeito que a produz e, o mesmo que o venera. Este conteúdo limitado a ideia, passa para forma infinita, captado pelo saber imediato da intuição sensível como entrada da futura religião.

### **Compreensão da Religião Revelada (564)**

A primeira afirmação posta por Hegel é que há uma religião verdadeira. Ora se existe uma religião verdadeira, há a possibilidade da existência de uma religião falsa. Então qual é a verdadeira, e qual é a falsa? O que marca essa diferença? A religião verdadeira tem como conteúdo o espírito absoluto, como já foi indicado acima. Portanto não é nem o espírito subjetivo e nem o objetivo. A segunda exigência posta é que ela seja revelada. Então há outras formas de religião que não são reveladas? E a terceira exigência que seja revelada por Deus. Se só Deus pode revelar a religião verdadeira. Então, quem é Deus? Como se pode conhecer Deus? Qual o saber que me leva a conhecer Deus?

O esforço titânico para decifrar e analisar esta ementa construída por argumentos e premissas nos suscita fazer em primeira mão uma relação entre a verdadeira e a falsa em busca de uma unidade em que há algo de idêntico e algo de diferente. Na religião verdadeira o Espírito se manifesta a si mesmo e não somente nos seus momentos abstratos, tais como o espírito subjetivo ou o espírito objetivo. Na religião verdadeira eles são caminhos para o Espírito Absoluto. Há uma diferença no Todo. Mas o todo é o verdadeiro. Significa afirmar que todos estão em relação. (§564)

A segunda afirmação é que ela seja “revelada”, apela-se então para o processo do conhecimento nos seus momentos de representação e conceituação. Há uma diferença entre o manifestar e o revelar? Na forma da manifestação o nível do conhecimento se

dá pelo entendimento reflexivo, isto é, pela representação das coisas, como se narra na herança kantiana - não se pode chegar a essência das coisas, mas só a representar -através dos nossos sentidos, atribuindo qualificativos naturais e antropomórficos como se vê em diversas religiões do passado e do presente. Daí se entende a dificuldade de se conhecer Deus como espírito e também a impossibilidade que o homem não poderia conhecer Deus. Tudo fruto de uma compreensão natural e também explicativa do objeto da religião (§564). Mais insiste Hegel “se na religião se toma a sério a palavra “Deus” cabe então considerar seriamente e começar por Deus a determinação, o conteúdo e o princípio da religião, é caso se lhe recuse o revelar-se, só restaria, quanto ao seu conteúdo, atribuir-lhe inveja” (§564). Mas se “a palavra “espírito” tem um sentido, este deve ser revelado e não somente manifestado. O desafio agora posto é conhecer Deus como espírito. Isto implica numa nova modalidade de conhecimento, o entendimento reflexivo deve avançar até o pensar conceituante.

Hegel ainda censura este saber que se contenta com as representações ingênuas da fé e lamenta que os homens que poderiam avançar neste processo, isto é, os teólogos e filósofos tenham se acomodado a esta experiência e a este saber, cujo resultado é a noção de que o homem nada saberia de Deus (§ 564) por causa de nossa própria finitude e infinitude de Deus.

## **O conhecimento de Deus**

Qual o saber que me leva a conhecer Deus? O saber, ou mais específico o conhecer constitui exatamente o manifestar do espírito absoluto. Não mais nas suas formas abstratas, mas a si mesmo, “isto é, “o espírito é espírito na medida em que é para si espírito” (§ 564) e não mais somente seus momentos abstratos.” (§ 564). Ou melhor o saber que reflete o seu conjunto.

O conhecimento de Deus requer “uma especulação aprofundada para apreender correta e determinadamente no pensamento o que é Deus como espírito.”. Aqui o pensar supera o sentir e o conhecer. Por que só no pensar atingem-se uma

inteligibilidade e justificação fundamental. Os pensamentos não são em primeiro lugar entidades, mas estão imanentes na realidade, isto é, ideias enraizadas na natureza. Mas que não é efetivamente a natureza. Deus está para além da natureza e do homem. O que justifica que tudo não é efetivo. Uma vez que, o que existe são mais aparências do que efetividade. Falando no sentido do espírito subjetivo só a dimensão do espírito pode compreender Deus como espírito, ou seja, no uso da inteligência e da vontade, abrangendo o momento da consciência e da alma. O espírito dorme na natureza.

Neste contexto desta relação entre aparência e efetividade Hegel argumenta as seguintes proposições, mostrando que Deus é o próprio efetivo. Esta especulação leva em conta as seguintes proposições: “ Deus é somente Deus enquanto ele se sabe a si mesmo; seu saber é além disso sua consciência-de-si no homem, e o saber do homem sobre Deus: saber que avança para o saber-se do homem em Deus” (Enc, 564”).

Explicitamos melhor estas proposições. Nesta relação entre Deus e o Homem através da mediação do saber. Quando Deus é somente Deus? Responde-se por meio de duas vias, ou melhor exigências: enquanto ele se sabe a si mesmo e, este saber-se consiste “na consciência de si no homem e do homem sobre Deus. Como resultado, há uma amplidão do conhecimento do homem em Deus. De tal modo, que o espírito absoluto não é senão a interconexão entre Deus e o homem.

## **O conceito de Deus**

Em primeiro lugar Hegel rejeita a ideia de que é impossível dizer algo determinado e verdadeiro sobre a natureza de Deus por causa da nossa própria finitude e da infinitude de Deus, como foi elaborada na teologia racional por alguns filósofos como Kant, Jacobi e Schleimacher. E acrescenta, só podemos pensar e falar em Deus existindo como um ente consciente. E consciência envolve confronto com a alteridade;. De modo que Deus como ente consciente, tem essa necessidade inteiro, como a têm todos os seres conscientes de se externalizar a si mesmo em natureza e vida

humana, ou seja, na alteridade. Daí resulta que o estudo sobre o mundo da natureza e da história humana em suas múltiplas formas, é ele próprio um estudo da natureza de Deus. Pois Deus, ou espírito, se entende como manifestação absoluta. Manifestar-se significar, criar um outro. De modo, que a criação do mundo é auto-revelação. Disso se segue que Deus pode ser sabido ou conhecido, pois é da natureza de Deus revelar-se a si mesmo, ser manifesto. Aqueles que negam esta realidade negam também a religião cristã. Pois somente esta é uma religião revelada, pois seu conteúdo é que Deus está revelado para os seres humanos, que eles sabem o que Deus é.

### **A manifestação de Deus**

A religião absoluta é o lugar onde o espírito se manifesta em si mesmo. Como se dá essa manifestação? A manifestação encerra três momentos de um único processo. O primeiro momento é da intuição sensível, cuja compreensão é a da religião intuída, semelhante ao cenário da Arte, que é também a visibilidade do absoluto.

Essa apreensão do divino, dos deuses e sua atividade no mundo foi sentido de vários modos de ser, atribuindo vários qualificativos. Esses qualificativos são provindos de certa crença, de certo entendimento – que o homem não poderia conhecer Deus. (§ 564). Essas noções seriam inconseqüentes no contexto da religião revelada. Isto significa dizer, por outro lado, que deus não seria revelado e que Deus não se teria revelado. Surgindo assim a ideia de que de Deus nada se sabe.

O argumento que questiona esse comportamento é que na Religião revelada deve-se levar a sério a palavra “Deus”. Isto é, “a determinação, o conteúdo e o princípio da religião. (§ 564). Porém se se recusa essa orientação metodológica, só restaria acrescentar falsos e verdadeiros atributos. O sentido da palavra “espírito” tem o seu conteúdo no revelar de si mesmo.

Porém, é mais cômodo dizer de que o homem nada saberia de Deus, do que acompanhar o desenvolvimento do pensamento dialético especulativo – que é compreender a determinação de que

Deus é espírito. Como compreender no pensamento o que é Deus e como espírito? Esta resposta nos é dada na Revelação.: “Deus é somente Deus enquanto Ele se sabe a si mesmo; e o saber do homem sobre Deus. De esse saber que se avança para o saber do homem em Deus”. (§ 564).

O espírito Absoluto é segundo o conteúdo, natureza e espírito e segundo a forma é o saber subjetivo da representação, que por sua vez libera os momentos do conteúdo, e torna-os fenômenos sucessivos, que se seguem uns aos outros. De modo que o conteúdo pode ser representado na linha do tempo, numa sucessão de eventos segundo as determinações da reflexão. Mas esse modo finito é também limitado pela fé no mesmo espírito, e na devoção do culto. (§ 565).. Isto significa dizer, que o espírito absoluto é apreendido pelo “modo do saber” (Razão) e do crer (Fé). São duas vertentes da consciência para chegar ao infinito em busca de sua reconciliação, através da relação do finito com o infinito.

O espírito não se contenta, enquanto espírito finito, com transferir as coisas, por meio de sua atividade representante, para o espaço de sua interioridade, e assim retirar-lhes, de uma maneira ainda exterior, sua exterioridade; mas, enquanto consciência religiosa, penetra através da autonomia até a potência única de Deus, que é ativa no seu interior e a tudo mantém junto (§ 381).

Para entender melhor a revelação do espírito - em sua mediação absoluta na forma e no conteúdo, esse conteúdo absoluto se expõe enquanto eterno; enquanto diferenciado e enquanto infinito. Explica-se melhor: enquanto é eterno é o todo, enquanto diferenciação, é a essência eterna e sua manifestação onde surge o mundo dos fenômenos. Enquanto infinito, há o retorno e a reconciliação do mundo exterior, com a essência eterna. De tal modo que o conteúdo absoluto se expõe e se, reencontra na unidade de sua plenitude. (§ 566).

Na Lógica, a dialética é essencialmente exposição de nossas categorias fundamentais, no sentido de incluir não apenas nossos conceitos fundamentais, mas também nossas formas de juízo e de

silogismo. De tal maneira que os momentos constitutivos na forma do pensamento dialético – universal, particular e singular - exposto na ciência da lógica - na qual se exprime a inteligibilidade imanente a qualquer realidade de sentido, permite agora expor a estrutura racional do Absoluto. O seguinte silogismo pode esclarecê-lo: universalidade (U); particularidade (P) e singularidade (S). Esses três momentos definem, respectivamente, a realidade do conceito na sua universalidade, na sua particularidade e na sua singularidade.

Usando a forma do silogismo pode-se mostrar que no momento da universalização, que é a esfera do pensamento, o espírito, se apresenta como “o pressuposto de todas as outras determinações”, como “potência substancial”, como “Filho”, como “singularidade concreta”, “espírito”. Há um desvelar e retorno do espírito no seu movimento dialético – especulativo. (§ 567), mas ainda é uma unidade imediata. Mas já estar presente a totalidade – que é o conceito. É uma relação essencial e absoluta, embora os termos sejam relativamente independentes. É o todo com suas partes, onde o todo é concebido como uma necessidade absoluta, onde os termos são interdependentes que são vistos também como uma relação e, por outro lado como uma totalidade. No nosso caso seria a relação religiosa do espírito finito com Deus. Ambos os termos da relação, e a própria relação, são fases de Deus. Todas as coisas e pessoas são envolvidas em relações e as contradições surgem das relações entre conceitos e coisas (§ 567).

No momento da Particularidade, - o ponto da Diferença – o seu movimento é a criação do fenômeno. Apresenta-se sob a forma de um elemento natural, por um lado, e de outro lado, o espírito enquanto está na relação com a essência eterna, do espírito finito. Há uma primeira aproximação entre a consciência e o Absoluto, mas ainda também é uma relação exterior. (§ 568). O particular é a negação da racionalidade universal, indeterminada e abstrata. Portanto a particularidade exprime a autodeterminação do conceito, seu livre poder de se realizar na limitação do ser particular. Daí se deduz que a particularidade constitui o segundo momento da determinação do conceito, mediando a universalidade e a singularidade (§ 568).

No momento da Singularidade, onde se encerra a oposição entre a universalidade e a particularidade, que retornou ao seu pressuposto – fundamento - pode-se expressar o seguinte movimento: como pressuposição, a substância universal, se efetivou na consciência de si singular, como imediatamente idêntica à essência, naquele Filho, gerado pelo o Pai, onde o eterno se transfere para a temporalidade, assumindo todo o mal, o pecado da humanidade e morre na dor da negatividade. Por essa subjetividade infinita, idêntica a si mesmo, veio a ser para si mesmo: a ideia do espírito eterno, mas vivo e, presente no mundo. O Absoluto ao ser em si e para si. (§ 569). Na vertente da estrutura dialética, o singular “ é a particularidade restituída da plena inteligibilidade do universal. É o conceito realizado: forma e conteúdo.

A revelação do espírito dá-se por meio desses três momentos que formam um silogismo único da mediação absoluta do espírito consigo mesmo. Essa revelação representa a vida do espírito no ciclo das figuras que se sucedem no tempo, na simplicidade da fé, mas também no pensar. Nessa forma de pensar, a verdade é o objeto da filosofia. (Enc. III, §571). O pensar, nessa medida, é ele mesmo, somente o formal do conteúdo absoluto. O devir das religiões é o próprio devir do espírito na sua imediatidade, já a religião cristã é também o retorno da reconciliação do mundo com Deus que como se diz, reconciliou o mundo com eles.

### **Considerações finais**

Os resultados deste estudo confirmam a postura e o interesse de Hegel em manifestar suas convicções no campo do saber e da fé, através de uma reflexão teórica a respeito do Espírito, que é causa e razão última, de uma filosofia da religião seguindo a sua lógica especulativa na forma sincrônica ( a Arte, a Religião, a Filosofia) através da exposição do conceito: os seus momentos: universal, particular e singular, mostrando todo o desenvolvimento do sistema, e em específico o da Religião Revelada.

Tratou-se de relações imanentes na coisa em si, especialmente no caso de Deus. A dinâmica do pensamento, de

uma maneira sistemática, gera o complexo a partir do simples. Qualquer relação entre os elementos só é inteligível em referência a Totalidade. O sistema dessas relações só se explica no todo. Além disso, a religião ocupou um lugar central no pensamento de Hegel, onde destaca o Cristianismo como a forma suprema da religião, embora considerada em formas diferentes e, lamenta o fracasso de Lutero em estabelecer uma religião especificamente alemã.

Já em relação à teologia, que é distinta da religião, Hegel mostra sua insatisfação a respeito de quatro tipos de teologia apresentada no seu tempo: a teologia racional, própria de pensadores iluministas que tentaram provar a existência de Deus, considerando Deus como um objeto e não leva em conta a nossa união com Ele. A religião kantiana que reduz a religião à moralidade; a redução da teologia ao sentimento interpretada por Schleiermacher e Jacobi e a teologia histórica que simplesmente registra a história de doutrinas religiosas. O interesse é somente na religião, não em Deus.

Hegel demonstra e acredita que todo o seu sistema ( e a filosofia em geral) é teologia, uma vez que está interessada em Deus ou no Absoluto como foi constatado ao longo do trabalho. Critica a todos os teólogos e filósofos que colocam a impossibilidade do conhecimento de Deus e o coloca além, em espaço vazio. Ao contrário Hegel acrescenta vários modos de chegar a Deus, como a religião é um modo de acesso a Deus, a arte e a filosofia. São diferentes modos de compreensão da verdade e, conseqüentemente de Deus. Assim a filosofia mais do que a religião, integra o finito e o infinito, atribuindo a cada um e às suas várias fases um lugar apropriado num todo racional. Hegel é consciente do conflito existencial entre o finito e o infinito naquele que não é capaz de se manter nesta relação Absoluta do homem e Deus.

Finalmente o conceito de Espírito é a sua manifestação no sentido mais geral em confronto com a natureza e, no sentido mais limitado como espírito subjetivo, espírito objetivo encerrando a finitude do homem e o espírito absoluto, ele é infinito no seu conceito e na sua realidade. O espírito que é para o Espírito é Deus

que se encarnou, imanente na comunidade cristã, e assim, como a autoconsciência de Deus. Temos de dizer o que é o absoluto, para podermos dizer, quem é Deus. Ser absoluto é excluir mediação e condições, e em outro sentido, é ter mediação e condições suprasumidas.

Ao longo de toda sua carreira Hegel afirmou crer na existência de Deus, mas não negou as dificuldades apresentadas nas noções de: crença, existência e Deus uma vez que não podemos ter respostas definitivas a respeito dessa problemática. Essa questão o levou a ser entendido como teísta, ateu ou, um panteísta. O certo é notificar o esforço da crença de Hegel em que os opostos se transformam uns nos outros quando atingem o seu mais alto nível, e para isso, podemos afirmar que a ciência da lógica é a estrutura do próprio Deus. Deus é a estrutura lógica do mundo e o próprio mundo. Portanto Deus é cognoscível.

Em termos da ideia absoluta ou espírito, pode ser relacionado com o mundo de modo apropriado. Acrescenta-se ainda que, Hegel fazendo uso da categoria da relação, apresenta Deus como uma Trindade, consistindo em Pai, Filho e Espírito Santo.. Sua relação com o mundo não é pura identidade nem pura diferença. Os mundos da natureza e do espírito são momento de Deus. Deus é a plena reconciliação. Essa identidade na diferença de Deus e do mundo é simbolizada na concepção de Hegel, pela encarnação e morte de Cristo. O sistema de Hegel não é uma antropologia, mas uma Lógica. Define uma filosofia do Espírito. (diferença, contrariedade e dizibilidade).

Após o desenvolvimento desta seção: A religião revelada, crê que Hegel conseguiu apreender de maneira filosófica “os conceitos religiosos” inovando métodos e criando polêmicas registradas nos seus ouvintes no campo religioso. Deus é sujeito, totalidade revelada pela palavra Verdade, o Absoluto encontra sua manifestação suprema na filosofia, que o conhece conceitualmente. “O conceito é seu próprio conteúdo e se concebe a si mesmo” (Propedêutica filosófica, parág. 208).

É evidente que ao acompanhar o percurso do seu filosofar religioso. Hegel sustenta que se pode conhecer Deus como qualquer outro ser, cuja ideia se manifesta na natureza e na história.

“O todo é apenas a essência realizando-se a si mesma em seu desenvolvimento”, “é que o Absoluto é essencialmente resultado”, “pois somente no fim é o que é em verdade, nisso consistindo sua natureza de ser efetivo, sujeito ou vir-a-ser de si mesmo”.(Prefácio da Fenomenologia do Espírito.). Mas o que predomina em Hegel é a força do pensamento, com o nome de ideia, da consciência em relação ao real, embora a totalidade seja o concreto.

Assim a Religião deve ser encarada na sua generalidade, quer como momento do Espírito quer, nas suas manifestações particulares, como expressão da cultura que pouco a pouco excede à compreensão de si mesma. A religião é da ordem do espírito não é nem o exterior e nem o contingente, nem sequer a verdade do Espírito. O importante é ser consciente que o pressuposto de toda a filosofia da religião é que Deus existe.

## Referências

- HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas – em compêndio (1830). Vol. I – A Ciência da Lógica*. Tradução de P. Meneses/J. Nogueira Machado. São Paulo: Edições Loyola, 1995.
- HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas – em compêndio (1830). Vol. III – A Filosofia do Espírito*. Tradução de P. Meneses/J. Nogueira Machado. São Paulo: Edições Loyola, 1995.
- HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999.
- HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. 3 v.
- HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Der Begriff der Religion. Hamburg: Felix Meiner, 1993.
- HEGEL, G. W. F. *Filosofia do Direito (Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio)*. Tradução, notas, glossário e bibliografia de Paulo Meneses, Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. Apresentações de

Denis L. Rosenfield e de Paulo Roberto Konzen. Recife, PE: UNICAP; São Paulo: Loyola; São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

HEGEL, FREDERICK. C. BEISER (ORG). Hegel, a religião e a filosofia . – Hegel, S. Paulo, Ideias&Letras, 2014.

HEGEL, G.W.F. Fenomenologia do Espírito. Trad. De Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado, SJ. 7ª Ed. rev. Petrópolis/Bragança Paulista, Cozes/USF, 2002, v. único.

HEGEL, G.W.F. Propedêutica filosófica. Trad. Artur Morão. Lisboa, Edições 70, 1989.

ROSENFELD, D. L. (Ed.). Hegel, a Moralidade e a Religião - *Revista Filosofia Política*, n. 3, série 3. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.



# O TRIPLO SILOGISMO DA FILOSOFIA COMO CONCLUSÃO DA *ENCICLOPÉDIA* (1817, 1830)

*Federico Orsini*<sup>1</sup>

## Introdução

Como já foi apurado pela literatura crítica<sup>2</sup>, os três silogismos conclusivos do sistema hegeliano constituem uma das partes mais enigmáticas e controversas da *Enciclopédia* da qual ocupam os parágrafos finais na primeira (1817) e na terceira (1830) edição. O objetivo do presente trabalho é fornecer uma análise das principais questões que envolvem a interpretação dos silogismos da filosofia. Para tanto, tomarei como referência a apresentação que eles recebem na terceira e última edição do sistema enciclopédico (§§575-577)<sup>3</sup>. A meu ver, as questões principais são as seguintes:

- 1) Qual é o significado do silogismo para a apresentação do sistema da filosofia?
- 2) Qual é a tarefa adicional que os três silogismos implementam em relação ao conceito da filosofia alcançado no §574?

---

<sup>1</sup>Doutor em Filosofia pela Universidade de Padova (Itália); Professor Colaborador do Programa de Pós-Graduação de Filosofia da PUCRS, Bolsista PNPd CAPES.

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

<sup>3</sup>Como se sabe, os três silogismos não constam na segunda edição (1827) da *Enciclopédia*, que termina com o esclarecimento do conceito da filosofia (§574). Para uma análise comparativa dos três silogismos na transição da primeira à terceira edição da *Enciclopédia*, remeto a dois trabalhos clássicos: GERAETS, T., “Les trois lectures philosophiques de l’Encyclopédie ou la réalisation du concept de la philosophie chez Hegel”, *Hegel-Studien* 10, 1975, pp. 231-254; PEPPERZAK, A. *Selbsterkenntnis des Absoluten. Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes*. Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog, 1987 (*Autoconoscenza dell’assoluto. Lineamenti di filosofia hegeliana dello spirito*. Napoli: Bibliopolis, 1988, traduzido para italiano por Francesca Menegoni. Doravante, as citações remetem à edição italiana). Estou de acordo com a posição de Peperzak, de que não há conflito algum entre a primeira (A. §§474-477) e a terceira (C. §§574-577) versão dos silogismos (PEPPERZAK, 1988, pp. 177-188). A terceira versão, especialmente no que diz respeito ao §577, constitui, antes, um claro aprimoramento da primeira. Por isso, minha análise focará na última edição da *Enciclopédia*.

- 3) Quais são as razões que levam Hegel a salientar a função do lógico em §§574-577?
- 4) Que tipo de conclusões a interpretação dos três silogismos permite tirar acerca da intrincada questão da abertura ou do fechamento do sistema hegeliano?

Outras questões, mais inerentes ao conteúdo específico do texto enciclopédico, serão colocadas ao longo do comentário. De modo geral, a tese aqui defendida confirma aquela já argumentada por Geraets<sup>4</sup> e outros estudiosos<sup>5</sup>, a saber, a de que os três silogismos representam três leituras filosóficas imanentes da *Enciclopédia* e, com isso, oferecem a realização do conceito da filosofia em Hegel.

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

Trata-se, evidentemente, de uma questão preliminar, enquanto o próprio texto (§§575-577) não tematiza a questão de o porquê o resultado final da *Enciclopédia* deveria adquirir sua apresentação apropriada mediante figuras silogísticas. A resposta a essa questão remete, em primeiro lugar, a uma concepção da filosofia que se encontra esboçada na *Introdução à Enciclopédia* (§§1-18) e recebe sua explicitação rigorosa somente com o conceito da filosofia atingido ao fim da Filosofia do Espírito (§§572-574), e, em segundo lugar, ao tratamento do silogismo contido na *Lógica*, especificamente, na Primeira Seção da Doutrina do Conceito da *Ciência da Lógica* (1816) e nos parágrafos correspondentes da ‘Pequena Lógica’ da *Enciclopédia* (C. §§181-193). O argumento que os três silogismos conclusivos da filosofia pressupõem como já demonstrado pelo curso da ciência é o seguinte: se a filosofia é a conscientização da racionalidade que perpassa todo ser e todo

---

<sup>4</sup>Cf. GERAETS, T. (1975).

<sup>5</sup>Cf. JARCZYK, G. *Système et liberté dans la logique de Hegel*. Paris: Aubier, 1980, pp. 240-312; PEPPERZAK, A. (1988); FERRINI, C. (1994); FUSELLI, S. *Forme del sillogismo e modelli di razionalità in Hegel*. Trento: Verifiche, 2000, pp. 206-230; FERRARIN, A. *Hegel and Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp.56-58.

pensar, e se a *Lógica* consegue provar que a única forma do pensar na qual a razão chega primeiramente a se manifestar é o silogismo, então o conceito da filosofia tem que ser articulado necessariamente de forma silogística. Disso surge, naturalmente, a questão acerca de que tipo de silogismo estaria em jogo na concepção hegeliana da filosofia. Em outras palavras: se a lógica hegeliana pretende avançar para além dos limites da lógica formal aristotélica, qual é o sentido da identidade do racional e do silogismo, a qual está pressuposta pelo raciocínio formal exposto acima?

Dado que fornecer um resumo das motivações e dos referentes da teoria hegeliana do silogismo vai além dos limites do presente trabalho<sup>6</sup>, limitar-me-ei a indicar o cerne da questão, o qual consiste na distinção entre o silogismo do entendimento e o silogismo da razão. Enquanto o primeiro se vê como um encadeamento de três juízos que falam sobre quaisquer coisas, deixando-as inalteradas em sua suposta independência ontológica em relação ao pensar, o silogismo racional ambiciona romper com esse formalismo, apresentando-se como a articulação do sistema de relações conceituais (relações entre universalidade, particularidade e singularidade como tais) que, primeiramente, são inerentes à natureza das coisas e, então (‘após a festa’, se queremos usar a imagem hegeliana), chegam a ser pensadas por nós, seres humanos, como as estruturas dinâmicas que guiam nosso processo de pensamento subjetivo e nosso conhecimento discursivamente articulado da realidade que nos acerca e permeia.

Portanto, o conceito da filosofia alcançado ao fim do sistema, no §574, deve assumir uma forma silogística, se pretende reconhecer a si mesmo como um ciclo ou um processo circular, dentro do qual cada momento (ou seja, cada parte da *Enciclopédia*) inclui em si todos os outros momentos e, ao mesmo tempo, o todo (o sistema da filosofia), de modo que a unidade resultante dos

---

<sup>6</sup>Para uma tradução e um comentário analítico da doutrina hegeliana do silogismo, tal como ela está exposta na *Ciência da Lógica* (1816), remeto a um trabalho de quem escreve: ORSINI, F. *A teoria hegeliana do silogismo. Tradução e Comentário*, Porto Alegre: Editora Fi, 2016. Para um resumo claro da concepção hegeliana do silogismo, reconstruído especialmente a partir da *Lógica da Enciclopédia*, veja-se: PEPERZAK, A. (1988), pp. 152-158.

momentos e do todo apresenta uma única totalidade refletida dentro de si, ou seja, uma totalidade que se distingue tanto de um agregado de partes justapostas com base num critério arbitrário quanto de um bloco monolítico, sem possibilidade de desenvolvimento. Mais adiante, examinaremos a razão peculiar pela qual o sistema da filosofia é constitutivamente destinado a ser uma forma de saber circular.

Uma leitura cuidadosa do tratamento puramente lógico do silogismo permite perceber que as dez figuras clássicas do silogismo, embora sejam reconstruídas de modo a formar uma progressão que vai dos silogismos do entendimento a silogismos cada vez mais racionais, ainda não são suficientes, sozinhas e até em seu conjunto, a expressar plenamente a racionalidade do conceito da filosofia<sup>7</sup>. Nesse sentido, os silogismos da filosofia devem desempenhar um papel ativo, consistente em oferecer certa prova de completude do sistema, uma prova cuja especificidade decorre da própria posição sistemática do conceito de filosofia. Esses silogismos não são nem uma mera repetição de algo pressuposto na *Lógica* nem a aplicação de figuras lógicas definidas de antemão a um material heterogêneo, isto é, diverso da matéria que ocupa a *Lógica*. A razão, ao culminar reflexivamente no exercício da filosofia, deve dar conta de como o espírito absoluto compreenda toda a realidade objetiva e todo o pensamento subjetivo, encerrando em si tanto a distinção quanto a inseparabilidade das determinações do conceito (U-P-S). Para esse fim, colocar a questão de como os três silogismos conclusivos possam ser subsumidos às figuras diversas dos silogismos formais (isto é, restringidos ao esclarecimento da forma puramente lógica da subjetividade) talvez não seja uma preocupação que brota diretamente da intenção principal do próprio Hegel. Apesar disso, o texto dos §§575-577 proporciona algumas chaves para decifrar uma certa conexão, não, porém, uma correspondência mecânica,

---

<sup>7</sup> Isso remete precisamente à questão de por que a Doutrina do Silogismo na *Ciência da Lógica* não contenha, entre suas figuras, aquela do silogismo do conceito. Tentei desenvolver essa questão na *Apresentação* de: ORSINI, F. (2016), pp. 9-22 (espec. pp. 19-22).

entre formas abstratas de silogismo e as respectivas formas de apresentação filosófica<sup>8</sup>.

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

Poder-se-ia perguntar se os três parágrafos finais (A. §§475-477; C. §§575-577) teriam algo essencial a acrescentar ao conceito da filosofia, visto que Hegel resolveu deixá-los de lado na edição de 1827. A tese que defendo vai na direção de uma resposta positiva. Mas o problema é: em que, de fato, consistiria esse algo essencial? Inicialmente, pode-se responder que esse elemento não consiste em um mero conteúdo filosófico determinado, numa verdade adicional sobre o lógico, a natureza ou o espírito, tomados por si mesmos; trata-se, antes, de uma verdade meta-filosófica sobre a conexão imanente entre o lógico, a natureza e o espírito. Em outras palavras, o que está em jogo não é um conteúdo novo *na* filosofia, mas a configuração adequada do próprio conteúdo *da* filosofia. Essa configuração é uma forma-conteúdo, cuja função é abordar a seguinte tarefa: se a filosofia apresentada na *Enciclopédia* deve ser um discurso científico sobre a racionalidade de tudo o que há, então ela tem que admitir uma pluralidade sistemática de séries discursivas, cujo alcance vai além da própria série discursiva apresentada na sequência de parágrafos enunciados na *Enciclopédia*. No entanto, de acordo com o princípio de uma leitura imanente aqui defendido, nenhum dos três silogismos remete diretamente a uma obra de Hegel diversa da *Enciclopédia* ou aos cursos universitários sobre as disciplinas enciclopédicas. Seria arriscado identificar *sic et simpliciter* a *Enciclopédia* com o primeiro silogismo somente porque a ordem dos termos é a mesma. Isso rebaixaria a *Enciclopédia* ao nível de um modo de pensar que é o mais imediato entre os três silogismos. Mas essa restrição é, ela mesma, uma suposição questionável, porque já o primeiro silogismo contém mais do que uma série de proposições: ele contém a indicação

---

<sup>8</sup>Dentre os estudos que compartilham a preocupação de enfatizar a correspondência entre os silogismos da filosofia e as formas lógicas de silogismo, destacam-se: JARCZYK, G. (1980), espec. p. 274; FERRINI, C. (1994).

sobre uma maneira distinta de conectá-las. A questão não é, a meu ver, se a *Enciclopédia* seria idêntica ou não idêntica ao sistema, mas a de entender que ela mesma adquire um significado sistemático diferente de acordo com a maneira em que ela é lida. O ganho teórico dos três silogismos é mostrar que nenhuma leitura, por si só, esgota o dinamismo do conteúdo da ciência, nem mesmo a terceira leitura, pois ela somente faz sentido em conjunto com as duas antecedentes, das quais ela deve suprassumir os limites.

Para justificar essa tese e, assim, esclarecer o valor metafilosófico acima referido, é necessário ler os três silogismos finais em conexão estreita com os §§572-574, que compõem a última subseção (C.) da seção sobre a filosofia do espírito absoluto. O tema é justamente o conceito da filosofia, demarcado em relação à arte e à religião. Em modo especial, o §573 é importante para determinarmos a noção de metafilosofia num sentido hegeliano: a filosofia torna-se metafilosofia quando ela “só *olha para trás* na direção do seu saber”<sup>9</sup>. Esse olhar para trás reflete sobre um movimento já realizado: a elevação do “conhecimento” (*Erkennen*) da necessidade do conteúdo e das formas do espírito absoluto ao “reconhecimento”<sup>10</sup> (*Anerkennung*) de que o conceito da arte e da religião só pode ser adquirido ao longo da apresentação enciclopédica da “forma absoluta que se determina a si mesma para [ser] conteúdo, e permanece idêntica a ele”<sup>11</sup>, isto é, da forma do conceito. A *Enciclopédia* é chamada a reconhecer que forma e conteúdo são um e o mesmo na filosofia, na medida em que essa se realiza como saber do verdadeiro (o conteúdo do conceito) na forma mais verdadeira, isto é, no sistema enquanto totalidade em desenvolvimento. O princípio da metafilosofia hegeliana é um movimento reflexivo de interiorização ou *Erinnerung*<sup>12</sup>: o saber do

---

<sup>9</sup>HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (1830), Vol. III, *A Filosofia do Espírito*. São Paulo: Edições Loyola, 1995 (doravante, 1995b), p.352.

<sup>10</sup> Ibid. p. 351.

<sup>11</sup>Ibid. p. 352.

<sup>12</sup>Para um aprofundamento da significação fenomenológica e sistemática do conceito hegeliano de *Erinnerung*, remeto a uma recente coleção de artigos: *Hegel on Recollection: Essays on the Concept of Erinnerung in Hegel's System*. Ricci, V., Sanguinetti, F. (Orgs.), Newcastle: Cambridge Scholars, 2013.

verdadeiro é saber absoluto na medida em que o próprio verdadeiro só existe, a rigor, como saber-se, quando o conceito atinge o estágio do autoconhecimento, ou seja, do saber plenamente articulado de si mesmo<sup>13</sup>. Olhar para trás significa saber que o saber filosófico é o todo da verdade adequada, isto é, a verdade em que forma e conteúdo do saber finalmente coincidem.

O §574 determina mais precisamente o olhar para trás acima referido em termos de um regresso da filosofia para seu início: a filosofia compreende seu próprio conceito quando “a ciência retornou ao seu começo; e o lógico é assim seu *resultado*”<sup>14</sup>. Nisso, há dois aspectos interligados que precisam de esclarecimento: (i) a circularidade do conceito da ciência; (ii) a progressiva concretização que o lógico, ao se apresentar como resultado da ciência, experimenta em seu significado.

A referência de §574 ao §236 deixa claro que o conceito da ciência é o conceito da ideia absoluta enquanto ideia lógica, isto é, ideia que se apresenta como simplesmente pensante e pensada, considerada em isolamento da maneira em que os pensamentos objetivos aparecem na natureza e no espírito finito. O que o §574 deixa implícito, porém, é que o conceito da ciência não é uma mera volta à *Ciência da Lógica*, mas sim uma progressão do *Denken* (pensar) ao *Wissen* (saber). Isso quer dizer que a ideia lógica (“ideia *que se pensa*”) não é imediatamente “verdade que se sabe”, mas *chega*

---

<sup>13</sup>Pode-se perguntar se, com respeito à metafísica hegeliana, haja uma diferença entre *saber* (*Wissen*) e *conhecer* (*Erkennen*). A meu ver, não se trata de uma diferença real, mas de uma diferença conceitual entre aspectos do mesmo empreendimento. O termo “saber” aponta a determinação da ciência (*Wissenschaft*) como atitude do espírito a respeito de si mesmo e de seu outro, como conscientização das categorias atuantes de modo inconsciente no horizonte da vida comum. O verbo “conhecer” se refere mais à organização rigorosamente conceitual, autogerativa, dos conteúdos do saber científico. Sem o conhecer, o saber permanece uma determinação da consciência contraposta ao objeto, uma certeza simplesmente asseverada. Sem o saber, porém, o conhecer não alcança a refletividade exigida para ser *autoconhecimento* e permanece uma doutrina, um corpo objetivo de enunciados independentes, incapaz de dar conta do fato de que os indivíduos (espíritos finitos singulares) são os que filosofam. Sobre a diferença entre saber e conhecer, cf. HEGEL, G.W.F. *Theorie Werkausgabe in zwanzig Bänden* (= TW, citada conforme o número de volume, à esquerda, e de página, à direita), Michel, K.M.; Moldenhauer, E. (Orgs.), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969-71. TW 16/118-119.

<sup>14</sup>HEGEL, G.W.F. (1995b), p. 363.

a esse saber-se e, com isso, a ser ideia autenticamente absoluta, somente quando a logicidade da ideia se transforma em elemento espiritual, “com a significação de ser a universalidade *verificada* no conteúdo concreto como em sua efetividade”<sup>15</sup>.

O círculo da filosofia se fecha quando ela compreende seu próprio conceito. Agora, se se admite que o círculo não é um dado, mas a descrição dinâmica de um movimento, isso implica que deve haver uma diferença entre o conceito da ciência e a compreensão desse conceito<sup>16</sup>. A remissão do §574 ao §236 indica que se trata da diferença entre a definição puramente lógica da ideia absoluta e esta última enquanto plenamente realizada no espírito absoluto. Dito de outra forma, o que está em discussão é a diferença entre a lógica abstrata, tema da lógica enquanto ciência primeira, e a lógica concreta, isto é, o universal comprovado pelo caminho através da filosofia real, a lógica que se tornou resultado das ciências particulares e só pode ser tematizada por aquela ciência última que nada mais é do que a própria lógica da filosofia.

Uma vez que o conceito da ciência coincide com o movimento de realização plena do lógico, este último (ou, alternativamente, o elemento espiritual que se decidiu a ler ou escrever a *Ciência da Lógica*) deixa de ser “julgar pressuponte”<sup>17</sup> (§574) e se torna, por fim, silogismo. De modo resumido, pode-se

---

<sup>15</sup> Ibid. p. 363.

<sup>16</sup>Sobre o caráter reflexivo do conceito da ciência e a circularidade que esse conceito acarreta, o §17 da *Enciclopédia* fornece uma indicação decisiva, que é preciso ter em vista se queremos entender também o caráter fenomênico do início, no sentido de sua relatividade ao ponto de vista do espírito finito que se decide a filosofar. O caráter circular da ciência consiste no fato de que somente o fim da filosofia (isto é, a compreensão do espírito absoluto e de seu nexa com o espírito finito) permite entender a condição de possibilidade (não transcendental) do início da filosofia, a saber, a decisão de romper com a representação de um sujeito cognitivo contraposto ao objeto do conhecimento (seja este o que for: formas de pensamento, números, espaço, etc.) e de entrar, com isso, no reino da especulação, quer dizer, de um pensar que “*se engendra e se dá seu objeto mesmo*” (§17, HEGEL, G.W.F. 1995a, p. 58). Geraets estabelece uma relação explícita entre a *Erscheinung* de A. §474 e C. §574 e o problema do início da ciência no §17 da terceira edição, observando que “a filosofia, e sua “primeira” parte, a Ciência da Lógica, aparece inicialmente como pensar-objeto para um “sujeito filosofante” que, de alguma maneira, é separado dela, contemplando-a desde fora: esse seria o caso do *leitor* que abordasse o estudo do sistema expresso na *Enciclopédia*” (GERAETS, 1975, pp. 241-42).

<sup>17</sup>HEGEL, G.W.F. (1995b), p. 363.

sustentar que o julgar pressupõe a *Erscheinung* (“aparecimento” ou, como Meneses traduz, “aparicação”<sup>18</sup>) do lógico, enquanto o silogismo, ou melhor, o conjunto dos três silogismos, é a manifestação (*Manifestation*) do lógico. De fato, veremos que, em virtude da diferenciação interna aos silogismos e da primazia do terceiro, também os primeiros dois silogismos chegam a ser qualificados como “aparecimentos” (§577), não mais, porém, do lógico abstrato, mas do lógico concreto, o qual se tornou espírito absoluto.

Em que consiste a diferença entre a aparição e a manifestação<sup>19</sup> do lógico? Em sua aparição, o lógico comporta-se como um abstrato, que ainda prescinde da expressão natural ou espiritual de suas formas. A relação do lógico com o real ainda é comparável com aquela entre o esqueleto e seu revestimento orgânico, ou entre a gramática e a língua viva. Falar de aparição, aqui, significa apontar o permanecer de uma oposição entre a unidade do lógico e a duplicidade de natureza e espírito, bem como a dualidade à qual ainda se encontra preso o sujeito finito que começa a filosofar, a saber, a relação opositiva do sujeito cognoscente com o objeto da ciência, enquanto ainda não se sabe que essa divisão é, ela mesma, o produto de um processo de necessária cisão da ideia do conhecer. Em sua manifestação, ao contrário, o lógico é universal concreto, ou seja, não apenas a inteligibilidade escondida atrás da concreção da realidade natural e espiritual, mas um processo que, naquelas realidades, permanece dentro de si, quer dizer, autoconhece-se como um movimento sem pressuposições externas. Essa é a transição do conceito em si ao

---

<sup>18</sup>Ibid. p. 363.

<sup>19</sup>A diferença entre *Erscheinung* e *Manifestation* é tematizada, pela primeira vez, na Doutrina da Essência (1813) da *Ciência da Lógica*. A dialética do aparecimento é diferente daquela da manifestação, porque, naquela, o momento da imediatidade (o ser) não está completamente refletido dentro da essência, visto que nenhuma determinação do mundo fenomênico consegue alguma autossubsistência efetiva, mas, antes, explica-se somente por meio de alguma outra determinação relativamente independente (suas leis correspondentes enquanto determinações que não aparecem) e de um conjunto de determinações dependentes (conexão com outros fenômenos). Na manifestação, ao contrário, tudo o que se diz do ser, pode-se dizer da essência, e vice-versa. Há compenetração completa entre ser e essência: o ser revela a essência, porque o interno tem que se transpor para o externo, sem resquícios.

conceito para si. Mas, para que o lógico atue essa explicitação, ou seja, a elevação da *Erscheinung* à *Manifestation* de si mesmo, o movimento em questão deve ser um movimento eterno, ou seja, atemporal (sem início ou fim no tempo), e a ideia absoluta deve apresentar-se como espírito absoluto, quer dizer, como autoconhecimento do espírito em todo ser (objetivo) e em todo pensar (subjetivo).

A identidade entre a ideia lógico-abstrata e o saber concreto do espírito absoluto não é uma unidade estática, dada e presente por trás das costas, mas é o caminho de libertação em que a ciência resgatou e, ao mesmo tempo, dissolveu cada e qualquer imediatidade não mediada, a começar por aquela do início puramente lógico<sup>20</sup>, em que o espírito devia se comprometer a atuar por si mesmo o despojamento de todas as pressuposições do espírito finito, que medeiam e, primeiramente, obstaculizam o acesso à ciência. A “verdade que se sabe” (§574) não é nem o término do caminho nem o simples estar a caminho, mas todo o caminho, como um processo que inicia de si (lógico puro) e, através de si mesmo (tornar-se concreto do lógico na filosofia real), conclui-se consigo mesmo (espírito absoluto, conceito da filosofia).

No interior do saber absoluto, *Lógica*, Filosofia da Natureza e Filosofia do Espírito, são maneiras diferentes em que o lógico, ao se tornar idêntico ao espiritual (lógico concreto), revelou-se enquanto fundamento ativo de todo o real. Em virtude da exigência de totalização que a impulsiona, a realização do conceito de filosofia (§§572-574) torna possível um “desenvolvimento ulterior”<sup>21</sup> (§575), isto é, uma *Erinnerung* meta-filosófica de todos os lados possíveis do lógico enquanto manifestações da razão (ideia) absoluta que sabe de si mesma. Nesse sentido, como já

---

<sup>20</sup>Por limitação de espaço, devo, aqui, abster-me do comentar sobre a maneira em que a imediatidade do início da ciência (não só o início da *Lógica*, mas a própria *Lógica* como ciência inicial) resulta mediada e, assim, justificada, pelo trabalho cético da *Fenomenologia do Espírito*. Limito-me a enfatizar a questão da justificação, tal como ela ocorre dentro da própria ciência enquanto sistema da filosofia.

<sup>21</sup>HEGEL, G.W.F. (1995b), p. 363.

observaram Geraets e Peperzak, os §575-577 contêm esboçado o programa para uma nova leitura da *Enciclopédia*.

Cabe se perguntar o que está implicado na própria concepção de uma *nova leitura*. Em primeiro lugar, a leitura remete à produção de uma obra, especificamente, de um livro, o qual se faz veículo de uma sucessão de discursos que se transmitem de quem escreve a quem entende, de modo a articularem linguisticamente uma verdade que é independente das particularidades tanto de quem escreve quanto de quem entende. Estes últimos não são os mestres da verdade, mas, inversamente, deixam que a verdade tome posse deles enquanto transformam sua individualidade particularizada em um meio de expressão transparente do entrelaçamento interno dos momentos formais (universalidade, particularidade e singularidade, por um lado, realidade ou ser determinado, por outro) da ideia enquanto espírito absoluto. Em segundo lugar, a novidade remete à processualidade da verdade, e à necessidade de que o lógico se torne finito, temporal. A verdade requer uma exposição plástica, porque ela se pode manifestar ao conhecimento dos sujeitos finitos, ao esforço individual para se apropriar do resultado do trabalho filosófico das gerações antecedentes, somente através de uma de séries de discursos que configuram a “sucessão do conteúdo filosófico”<sup>22</sup>.

De acordo com Geraets, é precisamente a leitura proposta pelo segundo silogismo a qual, por ser essencialmente histórica, seria, por isso, inovadora: “na medida em que a história progrediu, a época que o leitor deve pensar já não é mais aquela que foi pensada pelo autor, mesmo que se trate da mesma pessoa”<sup>23</sup>. Em outras palavras, a novidade só entra em cena na medida em que a compreensão efetiva da vida do espírito pelo sujeito filosofante

---

<sup>22</sup>Trata-se de uma expressão contida numa nota escrita pelo próprio Hegel à margem do segundo silogismo em seu próprio exemplar da primeira edição da *Enciclopédia*. A nota reza: “Os indivíduos singulares são os que filosofam. A sucessão do conteúdo filosófico pertence a essa manifestação” (SCHNEIDER, H. “Hegels Notizen zum absoluten Geist”, *Hegel-Studien* 9 (1974), p. 36). Sobre a interpretação de “sucessão do conteúdo filosófico”, travou-se uma discussão entre Geraets e Peperzak, a qual será levada em consideração no comentário do §576. Veja: PEPPERZAK, A. (1988), pp.172-73, n.18.

<sup>23</sup>Cf. GERAETS, T. (1975), p. 247: “l’histoire ayant progressé, le temps que doit penser le lecteur n’est plus celui qu’a pensé l’auteur, même s’il agit de la même personne”.

jamais chega a ser um empreendimento acabado, definitivo, como, ao contrário, parece sugerir a leitura do sistema delineada pelo primeiro silogismo. No entanto, Geraets enfatiza a brecha entre o saber finito ou absoluto e nossa incapacidade de possuir esse saber<sup>24</sup>, enquanto Hegel, conforme o que é destacado por Peperzak, está convencido de que nós, espíritos finitos, participamos do ciclo da vida infinita e podemos nos tornar idênticos a ele. O autoconhecimento do lógico como razão de tudo o que existe só se realiza mediante um autoconhecimento finito, implementado por seres humanos singulares e, especificamente, pela parcela de humanidade que historicamente se dedicou e se dedica à ciência. O entrelaçamento silogístico dos momentos da ideia faz com que, para Hegel, a prática filosófica, ao lidar com a diferença constitutiva entre a ideia de filosofia e a elaboração discursiva dessa ideia numa filosofia determinada, deva apresentar-se como uma forma de saber circular, capaz de reconhecer a verdade como um processo que se revela a si mesmo eternamente e, contudo, de modo imanente ao finito.

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

### **3. A transformação do lógico em lógica da filosofia: Comentário dos §575-577**

#### §575

É esse aparecer que funda, antes de tudo, o desenvolvimento ulterior. A primeira aparição é constituída pelo silogismo que tem o lógico como fundamento, enquanto ponto de partida, e a natureza como meio termo

---

<sup>24</sup>Cf. GERAETS, T. (1975), espec. p. 248.

que conclui o espírito com o mesmo. Torna-se o lógico, natureza e a natureza, espírito. A natureza, que se situa entre o espírito e sua essência, não os separa, decerto, em extremos de abstração finita, nem se separa deles para [ser] algo autônomo, que como Outro so concluiria Outros; porque o silogismo é na ideia, e a natureza essencialmente só é determinada como ponto-de-passagem e momento negativo: ela é, em si, a ideia. Mas a mediação do conceito tem a forma exterior do passar, e a ciência, a do curso da necessidade; de modo que somente em um extremo é posta a liberdade do conceito, enquanto seu concluir-se consigo mesmo.

O primeiro silogismo propõe uma leitura linear da *Enciclopédia*, ou seja, aquela que experimentaríamos se lermos o texto pela primeira vez e do início ao fim, segundo o encadeamento: ideia lógica-natureza-espírito (L-N-E). Há pelo menos três aspectos devem ser destacados nessa estrutura silogística: (i) a consideração da natureza como momento negativo; (ii) a forma exterior do passar; (iii) a insuficiência do primeiro silogismo.

Em primeiro lugar, a natureza ocupa o lugar de meio termo, situado entre os extremos do lógico e do espírito. O meio termo não é um termo autossubsistente que reúne termos abstratamente separados, mas sim “ponto-de-passagem” (*Durchgangspunkt*) e “momento negativo”. Isso quer dizer duas coisas. Primeiro, a natureza nega a pureza do lógico, no sentido de que a ideia lógica tem que negar a si mesma<sup>25</sup>, exteriorizando-se na natureza. Segundo, a natureza nega a si mesma, para realizar a ideia absoluta como espírito<sup>26</sup>. A Filosofia da Natureza (§§375-76)

---

<sup>25</sup>Para um esclarecimento da transição da ideia lógica para a ideia natural, remeto a um trabalho meu: ORSINI, F. “Che cosa intuisce l’idea assoluta? Sulla logica hegeliana della creazione”. Em: *Filosofia Prática, Epistemologia e Hermenêutica*. Francisco Jozivan Guedes de Lima; Gerson Albuquerque de Araújo Neto. (Orgs.). 1ed. Porto Alegre: Editora Fi, 2016, p. 229-266.

<sup>26</sup>Cf. QUANTE, M. “Die Natur: Setzung und Voraussetzung des Geistes”. Em: B. Merker et al. (Orgs.): *Subjektivität und Anerkennung*. Paderborn: Mentis 2004, S. 81-101 (Atualmente, reproduzido em: QUANTE, M. *Die Wirklichkeit des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2011, pp. 116-139, espec. pp. 135-36). O fenômeno da morte, se racionalmente compreendido, mostra que a transição do modo natural para o modo

mostra que essa segunda negação encontra sua expressão concreta no fenômeno da morte dos organismos.

O caráter negativo do meio termo é a chave para responder à questão se o primeiro silogismo corresponderia a alguma figura do silogismo do ser aí na *Lógica*. Por um lado, parece haver uma razão a favor de uma resposta positiva, pois a dinâmica que relaciona os termos do silogismo é descrita como idêntica àquela do devir qualitativo: “Torna-se o lógico, natureza e a natureza, espírito” (*Das Logische wird zur Natur und die Natur zum Geiste*). Por outro lado, pelo fato de a natureza ser apenas uma fase transitória, o meio termo não é autossustentado, ou seja, não é abstratamente separado dos extremos, e, por isso, não pode coincidir com aquele do silogismo qualitativo.

Em segundo lugar, a natureza não permite explicar a imanência recíproca e eterna dos termos L-N-E. Embora Hegel tenha o cuidado de sublinhar que a natureza não é “algo autônomo, que como Outro so concluiria Outros”, mas “é, *em si*, a ideia”, permanece um resíduo de exterioridade que enfraquece a potência unificadora do meio termo. A natureza é duas vezes negativa, mas ainda não é a negatividade absoluta, a saber, a negação autorrelacionada<sup>27</sup>. Essa ainda está fora da natureza, confinada no extremo do espírito. Correspondentemente, o lógico, embora sirva de “fundamento”, não é a razão de ser suficiente de seu fundamentado, mas somente o “ponto de partida” (*Ausgangspunkt*), a condição inicial de um desenvolvimento cujo ponto de chegada é diverso dela. A frase que explica a exterioridade reza: “a mediação

---

espiritual da ideia absoluta pertence à natureza, no sentido de que se trata de uma atividade própria da ideia, de um desenvolvimento teleológico imanente da ideia em sua alteridade. Pelo fato de o ser vivo trazer consigo o germe da própria morte (§375), a natureza expõe por si mesma a inadequação de seu modo de apresentar a ideia. Todavia, ao nível do saber-se racional, a autosuposição da natureza se torna claramente visível somente pela Filosofia da Natureza, a qual, sendo uma ciência, é uma formação do próprio espírito. Nesse sentido, a transição da natureza para o espírito atinge sua verdade somente na autodeterminação do espírito.

<sup>27</sup>Como foi destacado por Quante, o termo ‘negatividade’ destaca o aspecto dinâmico da autoefetivação, o qual inclui tanto o conhecimento quanto a realização da essência da ideia, cuja autodeterminação é ‘absoluta’, porque não contém algum fora, algum outro, mas deve ser compreendida como um processo autônomo de autorrealização. (QUANTE, M. 2011, p. 134).

do conceito tem a forma exterior do *passar*, e a ciência, a do curso da necessidade”. A forma do passar foi tematizada pela Lógica do Ser como a mesma forma que o devir, “só que, naquele [*scil.* no passar], os dois, a partir dos quais um passa para o outro, são representados mais como tais que repousam um fora do outro, e o passar é representado como tal que acontece *entre* eles”<sup>28</sup>. O passar caracteriza-se por ser um movimento imediato, em que o termo antecedente (o ponto de partida) acaba por simplesmente desaparecer no termo subsequente, sem que, nessa espécie de reviramento que substitui um termo por outro, possa ser explicitada a própria relacionalidade dos termos. Por isso, a verdade do silogismo, o qual deve expressar tanto a relação quanto a diferença dos termos, acaba sendo ofuscada pela forma do passar.

Essa é a falha que, em terceiro lugar, determina o limite do primeiro silogismo e a dedução do segundo. O persistir na forma do passar produz uma discrepância entre a forma científica do “curso da necessidade” (*Gang der Notwendigkeit*) e a “liberdade do conceito”, a qual se encontra somente em um extremo, a saber, no extremo do espírito. Comentando sobre esse ponto, Geraets observa que a liberdade fica “prisoneira” de um sistema objetivo, “na medida em que ela é o resultado final de um encadernamento “dedutivo” que se faz inteiramente sob um regime de necessidade

---

<sup>28</sup>HEGEL, G.W.F. *Ciência da Lógica. I. Doutrina do Ser*. Petrópolis: Vozes, 2016, p. 97. Para um aprofundamento da dialética do passar na Doutrina do Ser, veja: SCHÄFER, R. *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*, Hamburg: Meiner, “Hegel-Studien”, Beiheft 45, 2001, pp. 297-303. Schäfer comenta o texto de Hegel acima citado, observando o seguinte: “o fato de que o passar não tem lugar dentro das próprias categorias, mas “entre” elas, e que elas são representadas como “em repouso”, significa que as categorias do ser são simples e iguais a si mesmas, nesse sentido, “em repouso”, e, ao mesmo tempo, o passar dialético não está tematizado nelas mesmas, isso é precisamente o significado do fato de que a passagem ocorre “entre” as categorias do ser” (p.298). Por causa da simplicidade e imediatidade das categorias envolvidas, o passar é um processo de transformação imediata, uma alteração que não deixa rastros, ao contrário do que acontece na dialética da reflexão, em que as determinações se produzem de modo equioriginário, mantendo a relação recíproca de seu significado. Como é notado por Schäfer, “o passar das categorias do ser consiste no fato de que o significado delas se muda imediatamente para um outro significado, o qual, com efeito, conserva o conteúdo semântico da categoria que o precede, mas, ao mesmo tempo, é também, de novo, uma determinação imediata, que é igual a si mesma em maneira simples” (p.118), e “o que é imediatamente simples dentro de si, perde sua determinidade específica, quando essa é alterada” (p.213).

e que parece “natural”, exterior ao sujeito filosofante”<sup>29</sup>. A necessidade, nesse sentido, é a situação de uma ciência que “não aparece como posta, mas antes como dada, subsistente nela mesma, acabada como o livro impresso ao qual ela está entregue”<sup>30</sup>.

De acordo com Bodei, o “curso da necessidade”, distinto da “liberdade do conceito”, alude à ordem didática de sucessão dos parágrafos da *Enciclopédia*, ordem objetiva que ainda não coincidiria com a ordem científica absoluta, a qual só é atingida pelo terceiro silogismo<sup>31</sup>. Disso, o autor italiano tira a conclusão radical de que “não existe *realiter* passagem alguma da lógica para a natureza senão para a representação expositiva da *Enciclopédia*, a qual não coincide com o sistema”<sup>32</sup>. Essa posição foi criticada por Ferrini<sup>33</sup>, a qual considera ilegítimo atribuir à *Enciclopédia* os motivos de crítica que o próprio Hegel imputa às modalidades habituais de apresentação enciclopédica como agregado de conhecimentos. Por isso, Bodei subestimaria o fato de que a modalidade de apresentação da *Enciclopédia* é aquela que considera cada “determinação em que a ideia aparece” como um “momento *que flui*”<sup>34</sup> (§18), não como uma mera parte. Momento e parte são diferentes, pois o momento só existe como fase integrada a um movimento, que determina o significado de cada fase à medida que ele avança, ao passo que a parte é o resultado da “*representação da divisão*”, que transforma as determinações da ideia em objetos imóveis de “ciências particulares *umas ao lado das outras*” (§18).

A transição para o segundo silogismo é motivada pela liberdade do conceito, que deve ser explicitada como razão de ser do próprio silogizar. O silogismo que prende a ciência à forma do ser deve ser complementado por uma apresentação dos termos em que a liberdade do conceito, a saber, o autoconhecimento livre da

---

<sup>29</sup>GERAETS, T. (1975), p. 244.

<sup>30</sup>Ibid.

<sup>31</sup>Cf. BODEI, R. (1975), p.315.

<sup>32</sup>Ibid. p. 316.

<sup>33</sup>FERRINI, C. (1994), p. 65-66.

<sup>34</sup>HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*, Vol. I, *A Ciência da Lógica*. São Paulo: Edições Loyola, 1995 (doravante, 1995a), p. 59.

ideia absoluta, apareça como momento mediador, capaz de reconhecer que a natureza “é, *em si*, ideia”, ou seja, que o lógico é a essência da natureza. A “liberdade do conceito” não é uma liberdade moral para novas possibilidades de escolha do indivíduo concreto, mas a liberdade da reconciliação conceitual com a efetividade do mundo físico e espiritual (mundo antropológico, ético, histórico, cultural). Essa liberdade não é, por princípio, contraposta à necessidade, desde que a necessidade não dependa do ponto de vista imediato do primeiro silogismo, em que o sujeito filosofante parece esquecer-se de si mesmo perante a objetividade do sistema, o qual, por sua vez, traz o semblante de uma estrutura independente de cada e qualquer consciência.

§576

Essa aparição é suprassumida no segundo silogismo, porquanto esse é já o ponto de vista do espírito mesmo, que é o mediatizante do processo: pressupõe a natureza e a conclui com o lógico. É o silogismo da reflexão espiritual na ideia: a ciência aparece como um conhecimento subjetivo que tem por fim a liberdade, e que é, ele próprio, o caminho de produzir-se a liberdade [a si mesma].

O segundo silogismo é “o silogismo da *reflexão* espiritual na ideia”, o qual, agora, tem a “liberdade do conceito” (§575) por termo médio. Este último não é mais algo meramente situado entre os extremos, mas se comporta ativamente como “o mediatizante (*das Vermittelnde*) do processo”. O elemento mediador, agora, é “o ponto de vista do espírito mesmo”. Mas que tipo de espírito é aquele que “*pressupõe* a natureza e a conclui com o *lógico*”? Como muda a concepção da natureza na transição do primeiro ao segundo silogismo? Em qual sentido a ciência aparece como um “*conhecimento* subjetivo” (*subjektives Erkennen*)? Em que consiste a finitude do segundo silogismo? Um comentário satisfatório do §576 deve responder a essas quatro perguntas.

Em primeiro lugar, como fica claro a partir da leitura da Filosofia do Espírito, o espírito que pressupõe a natureza é o espírito finito, o qual, ao se relacionar tanto consigo quanto com a natureza como com um dado, inclui tanto a atitude cotidiana dos

sujeitos empíricos quanto a perspectiva das ciências empírico-naturais<sup>35</sup>. Na perspectiva realista dos sujeitos finitos, a natureza aparece como uma pressuposição, na medida em que ela vale como um ser pré-dado, um âmbito observável que não depende das operações da subjetividade teórica ou prática. No entanto, como observa justamente Peperzak, o espírito finito não é apenas a consciência comum ou o espírito subjetivo, mas abrange também as formas objetivas (morais, éticas e históricas) do espírito, bem como aquelas não plenamente realizadas do espírito absoluto: a arte, a religião e as configurações insuficientes da filosofia, tais como as filosofias contemporâneas de Hegel e todas aquelas que antecedem seu idealismo absoluto<sup>36</sup>. O fato de o espírito finito concluir ou silogizar a natureza com o lógico, então, significa que a ciência, considerada como o todo da filosofia enquanto prática humana de libertação dos limites da subjetividade simplesmente humana, consegue descobrir a ideia lógica na natureza, entendida como o todo da realidade material com a qual o espírito finito pode interagir. Agora, o fato de a natureza ser, em si (§575) ou implicitamente, a ideia, torna-se uma verdade produzida pela reflexão do espírito, que apreende nos fenômenos da natureza a revelação concreta de estruturas racionais.

---

<sup>35</sup>Para um esclarecimento da relação entre natureza e espírito em termos de posição e pressuposição, remeto à análise minuciosa de QUANTE, M. (2011). Quante mostra como, para Hegel, o par posição/pressuposição remeta à lógica reflexiva da ideia, primeiramente delineada na Doutrina da Essência. Nesse sentido, a transição da natureza para o espírito seria um desenvolvimento ulterior da própria ideia, da qual a natureza e o espírito seriam modos reflexivos assimétricos, pois o espírito é a verdade da natureza, no sentido de que aquele manifesta de forma mais adequada a mesma essência ideal que estrutura a natureza. O fato de que, para Hegel, a transição do modo natural para o modo espiritual da ideia seja uma autodeterminação ou posição do espírito não implica, porém, o mero desaparecer da natureza, a qual permanece como pressuposição imanente do espírito. Esse caráter de pressuposição estaria manifesto em quatro maneiras. Em primeiro lugar, sujeitos livres só podem existir enquanto seres naturais vivos, os quais, em segundo lugar, apropriam-se ativamente de sua base e de seu meio ambiente natural, que eles, em terceiro lugar, têm que pressupor como independente deles. Isso, então, reflete-se, em quarto lugar, no fato de que nós, enquanto sujeitos finitos, podemos assegurar de nossa natureza espiritual somente através da delimitação de nós mesmos enquanto seres naturais.

<sup>36</sup>PEPERZAK, A. (1988), p. 168.

A revelação da natureza por meio do espírito permite apreciar, em segundo lugar, a mudança da concepção da natureza na transição para o segundo silogismo. No primeiro silogismo, a natureza apresenta-se como simples negação do lógico; no segundo, como aparição espaço-temporal da ideia para nosso conhecer. Além disso, o termo “natureza”, em §576, não indica apenas o objeto da Filosofia da Natureza, mas sim toda a objetividade do mundo, incluindo a realidade material investigada pela Antropologia, as realizações das possibilidades formais contidas no espírito teórico-prático tematizado pela Psicologia, a ‘segunda natureza’ efetivada pelo espírito objetivo e estudada pela filosofia do direito e da história, os feitos culturais (obras e tradições artísticas, cultos, templos, comunidades religiosas, escolas filosóficas etc.) que pertencem ao lado objetivo do espírito absoluto. A natureza, portanto, não experimenta apenas uma inversão de sinal, mas também uma prodigiosa ampliação de seu significado<sup>37</sup>, de modo a compreender, numa retomada hegeliana da ascensão neoplatônica, o “*cosmos*” enquanto “presença do *logos* para o *anthrôpos*”<sup>38</sup>.

Visto que o espírito mediatizante é o espírito finito, há de que se perguntar, em terceiro lugar, se o “*conhecimento* subjetivo” coincida simplesmente com o espírito subjetivo e objetivo, tratado nas duas primeiras partes da Filosofia do Espírito. Há quatro razões para dar uma resposta negativa. A primeira razão é que o

---

<sup>37</sup>Essa ampliação de sentido da natureza em §576 foi enfatizada por PEPPERZAK, A. (1988), p. 169-173. Os argumentos de Peperzak são três: (i) Se a natureza apenas consistisse na exterioridade material de pedras, plantas e animais, ela não poderia ser concluída com o lógico. Se, ao contrário, ela compreendesse tudo o que é empírico e objetivo, ela poderia ser vista positivamente como o espelho do absoluto; (ii) o mundo do espírito produzido por ele mesmo é determinado como uma ‘segunda natureza’ no contexto da Filosofia do Direito; (iii) a definição puramente formal de natureza como ideia na forma de seu ser outro pode igualmente ser aplicada aos aspectos empíricos do espírito.

<sup>38</sup>Ibid. p. 171. Convém lembrar que essa retomada contém fortes elementos inovadores, pois o pensamento da identidade de razão e efetividade pretende eliminar as abstrações unilaterais de um mundo terreno ruim e de um pensamento do Bem supra-terreno. Como enfatiza Bodei, para Hegel o mundo moderno, diferentemente da metafísica antiga ou medieval, não admite mais uma verdade objetiva autossustentada e indiferente à consciência, ao trabalho e à fruição da subjetividade humana. Cf. BODEI, R. (1975), p.293.

segundo silogismo da filosofia começa com a natureza e a reconduz ao lógico, enquanto, nas primeiras duas partes da Filosofia do Espírito, a natureza física não é tematizada. A segunda razão é que, no §576, o espírito objetivo não desempenha algum papel explícito, embora constitua o suporte implícito da reflexão científica dos sujeitos finitos, uma vez que a reflexão, longe de ser mera introspecção, é uma atividade que, empiricamente, surge e se desenvolve em instituições mundanas que possibilitam e levam adiante a pesquisa científica. A terceira razão é que a Psicologia, seção culminante do tratamento do espírito subjetivo, trata o conhecimento subjetivo apenas em seus aspectos formais, mas não também como possibilidade realizada da reflexão científica. A quarta razão, por fim, é que os silogismos finais da *Enciclopédia* não podem proporcionar uma mera repetição de algumas de suas partes, mas somente uma nova leitura do todo exposto por essa obra<sup>39</sup>. A novidade é que a ampliação do sentido de natureza tem por correlato o alargamento progressivo do sujeito do conhecimento, que envolve, decerto, indivíduos pensantes, mas somente na medida em que eles são sustentados pelo trabalho de uma comunidade humana, por tradições determinadas, e, além disso, são instruídos pela história do saber filosófico ou de outro tipo de saber. O “*conhecimento* subjetivo” do segundo silogismo não é nem finito (como no primeiro silogismo) nem infinito (como no terceiro), mas é o caminho dos sujeitos finitos rumo a descoberta de sua liberdade infinita. Em que consiste, então, o aparecer da ciência como conhecimento subjetivo? No caminho que os seres humanos (espírito finito) devem percorrer para realizar sua liberdade através da elevação ao saber absoluto. Não é suficiente tomar parte da liberdade objetiva do mundo ético; ela deve ser suprassumida pela apropriação teórica da objetividade como um todo.

Em quarto lugar, é preciso deter-se na finitude do programa de leitura oferecido pelo segundo silogismo. Assim como, no primeiro silogismo, a raiz da finitude era a forma lógica do passar, assim, aqui, a finitude decorre da forma lógica do

---

<sup>39</sup>Reproduzo, aqui, com leves variações, o raciocínio de Peperzak. Cf. PEPERZAK, A. (1988), p. 166.

silogismo, a qual é a forma da reflexão. A reflexão diz respeito tanto à relação entre a natureza e o espírito quanto àquela entre a natureza e o lógico. A relação entre natureza e espírito é reflexiva, porque não é possível ter um conceito adequado de espírito sem ter um conceito adequado de natureza: os dois conceitos remetem um ao outro, e Hegel fundamenta a implicação recíproca entre eles mediante o tratamento do nexu lógico entre pôr e pressupor. A relação entre a natureza e o lógico também é reflexiva, no sentido de que ela aparece como a relação entre a manifestação fenomênica e sua essência. Em ambos os casos, a reflexão permanece afetada por um resquício de exterioridade. Entre natureza e espírito há exterioridade, porque a natureza, enquanto pressuposição do espírito finito, conserva uma margem de autossubsistência frente a ele, de modo que o conhecimento subjetivo se contrapõe à expressão objetiva da ideia, sem poder se identificar completamente com ela. Uma vez que a natureza e o lógico são mediados pelo espírito finito, permanece também uma exterioridade entre a essência e sua *Erscheinung*, entre a simplicidade do interno e a multiplicidade proteiforme do externo. Até que há oposição entre o subjetivo e o objetivo, e o espírito continua a aparecer como um mero momento do silogismo, a ciência ainda está a caminho, e, por isso, continua sendo a meta de uma busca inacabada e inacabável dos sujeitos filosofantes. Embora a reflexão espiritual ocorra “dentro da ideia” (*in der Idee*), também a segunda leitura do sistema é só um “ponto de vista” (*Standpunkt*), uma perspectiva<sup>40</sup>, que, por remeter a uma reflexão subjetiva, está marcada por sua unilateralidade.

---

<sup>40</sup>Observa-se que a noção hegeliana de *Standpunkt* não pode se reduzir àquela de uma mera perspectiva humana, demasiado humana. A prova disso é que o próprio Hegel emprega a expressão *Standpunkt* de modo amplo, para se referir a cada posição determinada do pensamento a respeito da objetividade na *Enciclopédia* (§25). Na *Introdução geral à Ciência da Lógica*, Hegel atribui à lógica dialético-especulativa o “único ponto de vista verdadeiro” (HEGEL, G.W.F. 2016, p. 51). O conceito de *Standpunkt* acena à revelação da verdade no progresso histórico do espírito. Pode-se dizer, pegando uma colocação eficaz de Bodei, que um *Standpunkt* ou *Gesichtspunkt* é, para Hegel, “a experiência categorial que o pensamento de uma determinada época faz de si mesmo e de sua própria origem, mas ao nível das “formas” em que foi apreendida a sucessão de diversas épocas e com vistas à autocompreensão do presente” (BODEI, 1975, p. 274). Portanto, a finitude do segundo silogismo não decorre simplesmente do fato de ele ser um *Standpunkt*, mas do fato de ele ser o ponto de vista da “reflexão espiritual na ideia”. A qualidade “espiritual” da reflexão,

Cabe considerar, em última instância, uma controvérsia entre Geraets e Peperzak acerca da questão se o §576 seria ou não o silogismo da história da filosofia. Apoiando-se a uma nota escrita pelo próprio Hegel à margem do segundo silogismo em seu exemplar da primeira edição da *Enciclopédia*,<sup>41</sup> Geraets sustenta que a leitura do segundo silogismo, diferentemente daquela do primeiro, é “*essencialmente* histórica” (ênfase minha)<sup>42</sup>. De modo, a meu ver, mais fiel à intenção hegeliana, Peperzak observa que o §576 não remete especificamente à história da filosofia, mas fornece uma caracterização atemporal e universalmente válida do ponto de vista do espírito finito dentro da verdadeira ciência. A locução “sucessão do conteúdo filosófico”, contida na referida nota, não alude a uma sucessão histórica de sistemas ou métodos da filosofia, mas à finitude “natural”, isto é, espaço-temporal, do conhecimento científico, a qual condena o ponto de vista da reflexão à sucessão de diversos pensamentos parciais (como acontece, por exemplo, na escrita e na leitura de um livro)<sup>43</sup>. Decerto, à finitude pertencem também os elementos empíricos da história do espírito, mas a finitude histórica não é, para Hegel, *essencialmente* histórica, pois a tese de que a verdade infinita tem que aparecer na progressão das épocas históricas não é fundamentada por algum tipo de conhecimento *ex datis*, mas sim essencialmente pela lógica do espírito, a qual não depende do fator temporal.

#### §577

O terceiro silogismo é a ideia da filosofia, que tem a *razão que se sabe*, o absolutamente universal, por seu *meio termo* que se cinde em *espírito* e *natureza*; que faz do espírito a pressuposição, enquanto [é] o processo da atividade *subjativa* da ideia, e faz da natureza o extremo universal, enquanto [é] o processo da ideia essente *em si*,

---

remarcada por um adendo da terceira edição, acarreta significativamente que ela não pode ser subsumida àquela dos “silogismos da reflexão” tratados na Doutrina do Conceito (1816).

<sup>41</sup>Cf. *Supra*, n.22.

<sup>42</sup>GERAETS, T. (1975), p. 247.

<sup>43</sup>Cf. PEPERZAK, A. (1988), p. 172, n.18.

objetivamente. O *judgar-se* pelo qual a ideia se reparte nas duas aparições (§§575-576) as determina como manifestações *suas* (as da razão que se sabe), e o que se reúne nela é que a natureza da Coisa – o conceito – é o que se move para a frente e se desenvolve; e esse movimento é igualmente a atividade do conhecimento, a ideia eterna essente em si e para si, que eternamente se ativa, engendra, e desfruta, como espírito absoluto.

Vale destacar que o terceiro silogismo não é mais, como os primeiros dois, “na ideia”, mas é a própria ideia absoluta em sua realização plena. A “ideia da filosofia” nada mais é do que a própria ideia enquanto filosofia. Isso quer dizer que a ciência não é mais somente um lado ou um extremo do absoluto, mas é o próprio absoluto (a ideia absoluta) que se compreende como o centro e como a periferia de cada e qualquer efetividade e pensamento. Com o último silogismo, a ciência vem a ser o autoconhecimento infinito do lógico, reconciliando finito e infinito, espiritual e natural, essencial e aparente, interno e externo, lógico abstrato e lógico concreto. Para que essa reconciliação entre o silogismo do sistema objetivo (§575) e o silogismo do sistema subjetivo (§576) aconteça, o último silogismo tem que apresentar um termo médio adequado, isto é, capaz de suprassumir as insuficiências dos silogismos anteriores através da forma mais concreta do saber filosófico, isto é, a forma de um movimento que inicia de si e atinge a si mesmo como fim absoluto. O termo médio adequado é aquele que efetiva o conceito da ciência de §236 até ele se tornar “*razão que se sabe*”. O último silogismo não pode apresentar a substância racional do saber como uma essência contraposta ao mundo fenomênico, porque a essência do meio termo é, em última instância, a manifestação de si mesma: unidade abrangente da essência lógica e de suas manifestações na natureza e no espírito finito. O desafio do silogismo conclusivo é pensar o lógico não apenas como substância do real, mas também como subjetividade absoluta (autoconhecimento do real).

No que se segue, pretendo esclarecer três aspectos: (i) a diferença entre o esquema aparente e o verdadeiro esquema do terceiro silogismo; (ii) a razão pelo qual o lógico é tão importante

pela articulação dos silogismos como um todo sistemático; (iii) em que sentido a ideia da filosofia, em uma reviravolta surpreendente, conclui-se com o restabelecimento paradoxal do juízo, o qual é, para Hegel, o ponto de vista da cisão.

Em primeiro lugar, é evidente que os silogismos antecedentes impõem ao terceiro a estrutura E-L-N (espíritológico-natureza). Porém, esse esquema é apenas uma aparência. O lógico, por ele ser definido como a “razão que se sabe, o absolutamente universal”, não é mais a ideia somente pensada na Lógica, mas é o espírito absoluto, o qual, enquanto termo médio verdadeiro, divide-se nos extremos da natureza e do espírito finito e, ao mesmo tempo, unifica-os dentro dele enquanto momentos objetivo (“a natureza da Coisa”<sup>44</sup>) e subjetivo (“a atividade do conhecimento”) do movimento do conceito, progredindo até se tornar “ideia eterna essente em si e para si, que eternamente se ativa, engendra, e desfruta, como espírito absoluto”. Trata-se do processo duplo de divisão interna (ou cisão) e de unificação, em virtude do qual a ideia absoluta chega a se apresentar como “*judgar-se*” (*Sich-Urteilen*), conforme a expressão que ainda não está presente na primeira edição da *Enciclopédia*. Deixando em último lugar o comentário sobre a relação entre esse julgar e o silogismo, cabe destacar, inicialmente, o caráter inteiramente processual do meio termo, caráter que confirma a definição lógica da ideia, e, por conseguinte, também da “ideia da filosofia”, como “essencialmente *processo*”<sup>45</sup> (§215). A processualidade da ideia significa que a ideia não é uma unidade imóvel de dois termos abstratamente autossustentados, mas uma “unidade *negativa*”, na qual “o infinito pervade o finito; o pensar, o ser, a subjetividade, a objetividade”<sup>46</sup>. Isso quer dizer que a unidade só existe como resultado de um movimento de autodiferenciação, não como substrato pré-existente ao movimento, e que os termos a serem unificados se constituem como distintos somente no interior do movimento que, ao mesmo tempo, relaciona-os. Se considerarmos

---

<sup>44</sup>Nessa expressão, fica clara a referência à compreensão aristotélica de ‘natureza’ como atuar da finalidade interna da substância individual.

<sup>45</sup>Cf. HEGEL, G.W.F. (1995a), p. 352.

<sup>46</sup>Ibid. p. 353.

o meio termo do terceiro silogismo como processo do universal concreto, segue-se disso que também os extremos, longe de serem meros termos ou partes constituintes, devem ser processos.

Sob esse ponto de vista, a terceira edição (§577) pretende eliminar a ambiguidade dos termos “natureza” e “espírito”, como eles estão presentes na primeira edição (§477), na medida em que eles deixam de ser apenas termos (como ainda são no esquema do primeiro silogismo da filosofia) e são caracterizados explicitamente como processos. A natureza, agora, é “o processo da ideia essente *em si*, objetivamente”, comprovando o sentido amplo de natureza que emergiu desde o segundo silogismo, enquanto o espírito é “o processo da atividade *subjektiva* da ideia”, o qual remete ao momento subjetivo da coletividade dos seres humanos que se determinam por meio de suas cultura e história, conforme o §576. Dizer que o extremo espiritual é “pressuposição” (*Voraussetzung*) equivale a dizer que o extremo singular não é, genericamente, o espírito enquanto tal, mas, especificamente, o espírito finito, o qual se define justamente por sua contraposição ao ser supostamente independente da natureza. Como sugere o parágrafo de abertura (§553) do capítulo sobre o espírito absoluto, o espírito finito é tanto posto quanto pressuposto pelo espírito absoluto: ‘pressuposto’, no sentido de que o espírito subjetivo e o espírito objetivo são o caminho de libertação do ser dado da natureza, mediante o qual o espírito absoluto adquire o lado da realidade determinada; ‘posto’, no sentido de que o espírito absoluto é a verdade do espírito finito, ou seja, não um termo cronologicamente anterior a ele, mas a realização adequada da essência lógica (atemporal) que impulsiona o espírito finito.

Portanto, o verdadeiro esquema do terceiro silogismo é o seguinte: espírito finito – espírito infinito – natureza (E-E<sup>2</sup>-N)<sup>47</sup>. O sentido dessa mediação é que o espírito absoluto se reconhece como a concretização suprema da ideia absoluta mediante o concretizar-se conjunto da ideia subjetiva (o momento reflexivo da ciência filosófica, em que são suprassumidos os limites do conhecimento estético e religioso) e da ideia objetiva (a natureza

---

<sup>47</sup>Cf. PEPPERZAK, A. (1988), p. 181.

como mundo objetivo dos fenômenos físicos, antropológicos, éticos, históricos e culturais).

Da fórmula do verdadeiro esquema, surge a questão sobre como se possa justificar, nele, a duplicação do espírito e a aparente ausência do lógico. Deve-se responder que o lógico não está ausente porque foi omitido, mas, ao contrário, porque está presente como plenamente realizado somente enquanto espírito absoluto. Como já foi indicado pelo §574, o lógico não é mais início ou imediatidade abstrata, mas sim resultado da ciência, universal concreto. Na ideia da filosofia, o lógico deixa de se contrapor, enquanto universal formal ou “*a priori*” (§12, Observação), ao conteúdo da filosofia real, porque forma e conteúdo chegam a ser perfeitamente idênticos no saber absoluto. Somente no §577, o lógico, ao fim de uma longa travessia, recebe a posição sistemática que compete à ideia plenamente concreta. Na verdade, nem mais se trata de uma posição localizada, mas do movimento abrangente do saber, que emerge do e no universo finito do espírito e da natureza e neles se revela, permanecendo eternamente junto de si mesmo em seu outro.

Convém, então, em segundo lugar, salientar as razões pelas quais, de §574 a §577, o texto de Hegel opera uma constante rearticulação do lógico. No §574, o lógico era o resultado da ciência, em que o lógico, elevando-se ao elemento espiritual, isto é, passando do simples pensar ao saber-se (especificamente, a um saber-se infinito), libertava-se da aparência que ele tinha na ciência inicial, de pressupor a separação em que “o pensar é o objeto para um sujeito filosofante (de certo modo exterior)” (§17).<sup>48</sup> No §575, o lógico era fundamento e ponto de partida, ou seja, o conteúdo da *Lógica* enquanto ciência primeira e abstrata do sistema, apresentado, por sua vez, na forma do “curso da necessidade”. No §576, o lógico era conhecido pelo “ponto de vista” do próprio espírito como a essência racional que está atrás dos fenômenos multifários da natureza. No §577, finalmente, o lógico é o processo

---

<sup>48</sup>Cf. HEGEL, G.W.F. (1995a), p. 58. No mesmo parágrafo, essa separação é caracterizada como uma “pressuposição subjetiva” da filosofia. Essa pressuposição é revogada no momento em que o sujeito finito se despoja de sua finitude, colocando-se no “ponto de vista” em que o pensar é “para si mesmo”.

de simultânea disjunção e unificação das realizações subjetiva e objetiva da ideia. Ao mesmo tempo, esse processo é circular, porque a ideia da filosofia regressou a seu início, quer dizer, confirmou a definição lógica da ideia absoluta (§236) na totalidade insuperável de todos os silogismos e de toda a reflexão metafilosófica.

As razões da insistência hegeliana sobre o lógico são principalmente duas: uma, estritamente teórica, e a outra, cultural. A razão teórica é que, na coincidência de início e término, o saber torna-se um círculo fechado em si mesmo e o sistema alcança sua realização plena. Por que a circularidade do lógico é tão importante para o saber filosófico? Porque se o conceito ou a ideia da filosofia não formassem um círculo (imagem de uma linha sem início e sem fim), a filosofia deixaria de ser ciência, isto é, um saber que se autoorganiza sem pressuposições externas ou dadas, e faltaria de uma justificação capaz de dar conta de objeções céticas radicais<sup>49</sup>. A razão cultural é que Hegel precisa argumentar, contra os preconceitos de muitos credores e teólogos de sua época, a favor da racionalidade da verdade absoluta, insistindo que essa se revela unicamente à razão (ou seja, ao lógico), inclusive nos casos em que a razão, mesmo não assumindo a forma de saber filosófico, está ativamente presente na forma da arte e da religião.

Em terceiro lugar, pode-se perguntar por que a ideia da filosofia tem que reestabelecer a figura do juízo, e se essa não prejudique o caráter silogístico de todo o processo. Como foi justamente notado por Geraets, a figura do juízo serve para salientar que a ideia não é uma entidade acabada, mas sim um duplo

---

<sup>49</sup>Para um esclarecimento do tipo de ceticismo integrado à própria concepção hegeliana do sistema da filosofia, remeto a um trabalho meu: ORSINI, F. “O projeto hegeliano de uma filosofia livre de pressuposições”, (artigo aceito para publicação pela revista *Kriterion*). Comentando sobre o §477 da primeira edição, Peperzak observa que a circularidade é a única maneira em que o saber filosófico realiza a identidade da determinidade mediada e da imediatidade que constitui o início: “Se a ideia fosse *somente* o saber que permanece imediatamente junto a si e não fosse *também* o saber completamente desenvolvido e determinado, isto é, *mediado*, toda a filosofia se resolveria numa pura lógica. Se a ideia não permanecesse *também imediatamente* junto a si, não poderia retornar a si mesma e o círculo da identidade absoluta seria impossível, assim como, portanto, seria impossível também uma legitimação definitiva” (PEPERZAK, A. 1988, p. 179).

processo de cisão e de unificação. Por isso, parece razoável sustentar que “a forma, silogística, enquanto processo linear que passa de um primeiro termo para um terceiro através do meio termo, desapareceu”<sup>50</sup>. Todavia, é oportuno replicar que o terceiro silogismo não faz desaparecer o valor da leitura linear ou ‘natural’ do primeiro silogismo. Também é preciso remarcar que o retorno, por assim dizer, do juízo na altura do silogismo da filosofia não determina de modo algum a eliminação da forma silogística enquanto tal, mas apenas de uma forma deficitária de silogismo. Ao mesmo tempo, o juízo em questão no terceiro silogismo não coincide com nenhuma das figuras de juízo já examinadas na Doutrina do Conceito (1816). Trata-se de um peculiar “*judgar-se da ideia*”: a ênfase tem que ser colocada no verbo, porque ele indica uma atividade plenamente autorreflexiva, a qual não remete a nenhuma passagem para uma figura superior. Os lados desse autojulgamento não são mais a universalidade do conceito e sua existência singular, mas os dois silogismos anteriores, os quais, no terceiro silogismo, devem experimentar a solução de sua contradição, a “reconciliação do sujeito com o objeto, do pensamento finito e reflexionante com o pensamento objetivamente realizado”<sup>51</sup>. Em conclusão, a unificação da leitura ‘natural’ e da leitura ‘espiritual’ do sistema nos leva a colocar a questão se essa unificação, por ela se produzir no coração de uma contradição que pertence à própria ideia, seria algo “necessariamente possível – sem a exigência de nossa intervenção – e *nunca realizado* – por nossa atividade enquanto atividade de sujeitos filosofantes” (ênfase minha)<sup>52</sup>. Em outras palavras, a eternidade do processo de solução da contradição da ideia põe na mesa a questão do fechamento ou da abertura do sistema hegeliano.

---

<sup>50</sup>Cf. GERAETS, T. (1975), p. 251.

<sup>51</sup>Ibid. p. 251.

<sup>52</sup>Ibid. p. 254.

## Conclusão

O entrelaçamento exaustivo dos três silogismos, a apresentação do sistema na forma de um “círculo de círculos”<sup>53</sup> (§15), a dupla insistência sobre a eternidade do movimento da ideia absoluta no terceiro silogismo, todos esses elementos tendem a produzir a impressão de que Hegel teria aspirado a proporcionar, em *sua* filosofia, um ‘fechamento da história’, a saber, um sistema que, em virtude de uma teleologia do incondicionado, teria encerrado e reconciliado em si toda a realidade, de modo que nada essencialmente novo restaria a ser feito e dito na história.

Profundamente céticos a respeito dessa interpretação, Bodei e Geraets tentaram explicar e dissolver a impressão de fechamento (da história, bem como do sistema) a partir de uma interpretação da dialética que valoriza a abertura do pensamento ao novo, caracterizado por sua imprevisibilidade, pelas descontinuidades que interrompem as regularidades típicas de cada época histórica, pela necessidade de ele surgir em força de um impulso real externo ao sistema filosófico.

Em particular, Bodei observou que o assim chamado fechamento da história é um grave mal-entendido provocado por uma ilusão ótica, porque, para Hegel, “*não é a história que se fecha, mas a filosofia que não consegue mais a apreender, no pensamento, a nova época histórica que se abre*”. O fechamento, longe de ser a tentativa desvairada de impor rédeas ao movimento histórico e de negar o *novum*, seria, de fato, a “*delimitação, operada pelo próprio Hegel, da área de validade teórica e histórica de sua filosofia*”<sup>54</sup>. Comentando a parte final do §577, onde Hegel retoma a especulação aristotélica sobre o *nous* divino, caracterizado por imortalidade, felicidade e pensamento sempre em ato<sup>55</sup>, Geraets escreve que “a ideia “eterna”, no sentido

---

<sup>53</sup>HEGEL, G.W.F. (1995a), pp. 55-56.

<sup>54</sup>BODEI, R. (1975), pp.88-89.

<sup>55</sup>Sobre as semelhanças e as diferenças entre o *nous* aristotélico e o espírito absolute hegeliano, remeto a: PEPERZAK, A. (1988), pp.190-98; DÜSING, K. “Noesis Noeseos und absoluter Geist in Hegels Bestimmung der Philosophie”. Em: *Hegels enzyklopedisches System der Philosophie*, Lucas, H.C., Tuschling, B., Vogel, U. (Orgs.). Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog, 2004, pp.443-458; FERRARIN, A. (2001), pp. 308-325.

atemporal daquilo que é verdadeiro, age “eternamente”, quer dizer, sem nunca parar a história”<sup>56</sup>. Fica evidente que essa interpretação pretende ligar o motivo clássico da eternidade ao tema iluminista da perfectibilidade, ou seja, da história como progresso indefinido na realização da razão. A unificação das aparições inadequadas da ideia da filosofia configuraria, segundo Geraets, uma lógica da *história* da filosofia, em que a compreensão total da verdade resulta ser um processo inacabado e inacabável por parte da reflexão pessoal de sujeitos finitos e, por isso, um processo sujeito à reabertura incessante dos pontos de vista alcançados ao longo do trabalho filosófico.

Os estudos de Bodei e Geraets tiveram o grande mérito de atualizar a discussão sobre o *status* da filosofia hegeliana, rompendo com representações caricaturais do espírito absoluto, e trazendo ao centro da atenção importantes questões metafisológicas acerca dos problemas reais que impulsionaram a forma sistemática do discurso hegeliano e do difícil equilíbrio que ele pretende instaurar entre elemento lógico e elemento histórico. No entanto, não faltou quem, como Peperzak, quis propor uma leitura não historicizante do sistema hegeliano, com o intuito de destacar que o cerne do projeto de Hegel, entendido como o esforço para “reconduzir a teologia da encarnação de Deus e da divinização do ser humano aos conceitos de uma *theoria* inspirada pelo pensamento grego”, é incompatível com qualquer relativização da verdade em função da historicidade, porque, se “o fim da *Enciclopédia* fosse uma conclusão aberta, Hegel teria cometido o erro que mais rigorosamente ataca: ele teria se contentado com uma forma sem conteúdo e teria apresentado somente uma etapa do caminho filosófico, sem perguntar-se o que o significado dessa forma devia querer dizer para o todo da verdade”<sup>57</sup>. Portanto, se mantivermos nossa interpretação dos textos hegelianos livre dos anacronismos induzidos pela reflexão do século XX e pela desconfiança pós-moderna a respeito da força da razão, a alegação de Hegel de que o absoluto teria se compreendido na ‘sua’ filosofia resultaria ser

---

<sup>56</sup>GERAETS, T. (1975), p.254.

<sup>57</sup>PEPERZAK, A. (1988), p. 188, n.

uma implicação necessária e até óbvia da definição hegeliana da filosofia<sup>58</sup>.

Não pertence ao propósito do presente comentário decidir se é melhor priorizar a interpretação atualizante de Bodei ou Geraets sobre a reconstrução ‘desde dentro’ de Peperzak ou vice-versa, pois a resposta só pode ser modulada pragmaticamente de acordo com a agenda filosófica de quem ‘usa’ o idealismo de Hegel para interrogar o horizonte de pensamento de seu presente. *Ambas* as perspectivas são igualmente relevantes para a questão de como estabelecer uma conexão convincente entre autoentendimento filosófico de Hegel e a *Voraussetzungslosigkeit* como critério adequado para a fundamentação filosófica. Decerto, a interpretação do triplo silogismo da filosofia nos obriga a esclarecer e avaliar esse critério, especialmente no que diz respeito à questão de se o sistema seja uma mera *summa* de saberes pré-existentes ou se, em virtude de uma aceção dinâmica da circularidade, possa promover o questionamento das formas unilaterais de saber e propiciar a descoberta consciente do novo.

### **Referências bibliográficas:**

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

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

DÜSING, K. “Noesis Noeseos und absoluter Geist in Hegels Bestimmung der Philosophie”. Em: *Hegels enzyklopedisches System der Philosophie*, Lucas, H.C., Tuschling, B., Vogel, U. (Orgs.). Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog, 2004, pp.443-458.

FERRARIN, A. *Hegel and Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

---

<sup>58</sup>Ibid. pp.139-140 n.

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

FUSELLI, S. *Forme del sillogismo e modelli di razionalità in Hegel*. Trento: Verifiche, 2000.

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

HEGEL, G.W.F. *Theorie Werkausgabe in zwanzig Bänden* (= TW), Michel, K.M.; Moldenhauer, E. (Orgs.), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969-71.

HEGEL, G.W.F. *Ciência da Lógica. I. Doutrina do Ser*. Petrópolis: Vozes, 2016.

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

HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830), Vol. III, A Filosofia do Espírito*. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

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

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

ORSINI, F. “Che cosa intuisce l’idea assoluta? Sulla logica hegeliana della creazione”. Em: *Filosofia Prática, Epistemologia e Hermenêutica*. Francisco Jozivan Guedes de Lima; Gerson Albuquerque de Araújo Neto. (Orgs.). Porto Alegre: Editora Fi, 2016, p. 229-266.

ORSINI, F. “O projeto hegeliano de uma filosofia livre de pressuposições”, (artigo aceito para publicação pela revista *Kriterion*).

PEPERZAK, A. *Selbsterkenntnis des Absoluten.. Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes*. Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog, 1987 (*Autoconoscenza dell’assoluto. Lineamenti di filosofia*

*hegeliana dello spirito*. Napoli: Bibliopolis, 1988, traduzido para italiano por Francesca Menegoni.)

QUANTE, M. “Die Natur: Setzung und Voraussetzung des Geistes”. Em: B. Merker et al. (Orgs.): *Subjektivität und Anerkennung*. Paderborn: Mentis 2004, S. 81-101 (Atualmente, reproduzido em: QUANTE, M. *Die Wirklichkeit des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2011, pp. 116-139.

SCHÄFER, R. *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*. Hamburg: Meiner, “Hegel-Studien”, Beiheft 45, 2001.

SCHNEIDER, H. “Hegels Notizen zum absoluten Geist”, *Hegel-Studien* 9 (1974).