

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Luiz Filipe da Silva Oliveira

**RECONFIGURANDO O SISTEMA: O DESENVOLVIMENTO DA FILOSOFIA
DE HEGEL EM JENA (1801-1805)**

**Porto Alegre
2023**

Luiz Filipe da Silva Oliveira

Reconfigurando o sistema: o desenvolvimento da filosofia de Hegel em Jena (1801-1805)

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) como requisito parcial para a obtenção do Título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. José Pinheiro Pertille

Coorientador: Ricardo Crissiuma

Porto Alegre

2023
**RECONFIGURANDO O SISTEMA: O DESENVOLVIMENTO DA FILOSOFIA
DE HEGEL EM JENA (1801-1805)**

LUIZ FILIPE DA SILVA OLIVEIRA

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) como requisito parcial para a obtenção do Título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. José Pinheiro Pertille

Coorientador: Ricardo Crissiuma

Porto Alegre, 05 de outubro de 2023

Resultado: Aprovado

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. José Pinheiro Pertille, UFRGS

Profa. Dr. Diogo Falcão Ferrer, Universidade de Coimbra

Prof Dr. Inácio Helfer, Unisinos

Prof. Dr. Giorgia Cecchinato, UFMG

Prof. Dr. Humberto Schubert Coelho, UFJF

CIP - Catalogação na
Publicação

da Silva Oliveira, Luiz Filipe
Reconfigurando o sistema: O desenvolvimento da
filosofia de Hegel em Jena (1801-1805) / Luiz Filipe
da Silva Oliveira. -- 2023.
330 f.
Orientador: José Pinheiro Pertille.

Coorientador: Ricardo Crissiuma.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio
Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto
Alegre, BR-RS, 2023.

1. Sistema. 2. Absoluto. 3. Negação. 4. Lógica. 5.
Metafísica. I. Pinheiro Pertille, José, orient. II.
Crissiuma, Ricardo, coorient. III. Título.

AGRADECIMENTOS

Observando um ciclo que se encerra com conclusão de meu processo de doutoramento, gostaria de agradecer aos professores e amigos Luís Dreher e Humberto Schubert Coelho pela base filosófica fornecida para enfrentar não apenas o desafio materializado na escrita desta tese, mas também aquele que a Filosofia nos lança e que deve ser assumido como postura de vida.

Agradeço profundamente à minha família, especialmente meus avós, Lúcia e Roberto, pela confiança em meu crescimento, mesmo quando a minha estava abalada, pelo esforço em me apoiar em meus sonhos e por me proporcionarem uma educação pautada no otimismo de uma vida reta. À Duda e ao Heitor por tantas alegrias e aprendizados trilhando comigo o percurso derradeiro do caminho que me trouxe até aqui. Aos meus amigos Fagner e Jéssica, Fred e Pri, Pedro e Isabella, Rodrigo e Pâmela pela fraternidade que a cada dia me faz crer que existem coisas que são para a vida toda. Ao Daniel Guilhermino por todo apoio e troca de experiências. Aos amigos feitos no PPG, em especial ao Lutiero Esswein, que a distância não distanciou de mim.

Agradeço também meu orientador nesta tese, José Pertille, pela recepção em Porto Alegre, pelo convívio nos anos em que lá estive e pela inspiração para o desenvolvimento de pontos fundamentais deste trabalho.

Também expressei minha eterna dívida para com o professor Ricardo Crissiuma, altruísta em solucionar os impasses burocráticos e formais deste processo e em acompanhar o desenvolvimento desta tese, lendo criticamente cada linha dela, propondo caminhos e apontando problemas que a enriqueceram.

Importante ressaltar que o período de produção desta tese foi marcado pela despedida de toda uma geração de Hegel-Forscher, mais especificamente, a geração que constituiu a base de minha formação enquanto pesquisador de Hegel. O ano de 2023 foi marcado pelo passamento de figuras como Dieter Henrich, Walter Jaeschke Klaus Düsing e Hans Fulda, os quais suas ideias ecoam em muito daquilo que se sucede aqui. Deste modo, dedico a eles este trabalho, minha maior riqueza teórica, ainda que muito singelo perto da grandeza de seus feitos.

Não cessaremos de explorar
E o fim de todas as nossas explorações
Será chegar onde começamos
E conhecer o lugar pela primeira vez.

T.S. Eliot
Four Quartets

RESUMO

Esta tese tem como objetivo reconstruir os principais movimentos feitos por Hegel em sua tentativa de apresentar um sistema filosófico em Jena entre 1801 e 1805. Procura-se abordar os manuscritos à luz de sua precisão sistemática, entendendo que, compreendidos em sua justeza teórica, tanto a forma quanto o conteúdo sistemático alcançados naquele período culminam em material suficiente para a asseveração do compromisso ontológico fundamental de Hegel de estabelecer a filosofia sobre as bases de uma metafísica especulativa mediante o pensamento de um Absoluto singular. Para entender a especificidade desse compromisso, buscou-se observar naquele momento a operação de três movimentos teóricos considerados fundamentais: 1. a forma como Hegel virá a compreender o princípio do sistema, ou o Absoluto; 2. a maneira como estabelecerá a relacionalidade dos elementos dentro do contexto absoluto, quer dizer, a forma de conceitualidade; e 3. o modo como organizará o próprio sistema a fim de acomodar a relacionalidade entre tais elementos. Deste modo, defende-se que naquele período Hegel transita de uma *Metafísica da Substância* para uma *Metafísica da Subjetividade* (=1); rastreia-se a progressão da conceitualidade relacional dos elementos à luz daqueles princípios, apresentando os estágios precedentes da *autossuspensão* tipicamente hegeliana (=2); e demonstra-se os elementos fundamentais para a unificação de Lógica e Metafísica, que aparecem originalmente separadas (=3).

Palavras-chave: Sistema; Absoluto; Negação; Lógica; Metafísica.

ABSTRACT

This thesis aims to reconstruct the main movements undertaken by Hegel in his attempt to present a philosophical system in Jena between 1801 and 1805. The manuscripts are examined in light of their systematic precision, understanding that, when comprehended in their theoretical correctness, both the form and the systematic content achieved during that period culminate in sufficient material for asserting Hegel's fundamental ontological commitment to establish philosophy on the foundations of a speculative metaphysics through the thought of a singular Absolute. To understand the specificity of this commitment, an examination was sought of the operation of three theoretical movements considered fundamental at that time: 1. How Hegel will come to comprehend the principle of the system, or the Absolute; 2. The way in which he will establish the relationality of elements within the absolute context, meaning the form of conceptuality; and 3. How he will organize the system itself in order to accommodate the relationality among these elements. Thus, it is argued that during that period, Hegel transitions from a *Metaphysics of Substance* to a *Metaphysics of Subjectivity* (=1); the progression of the relational conceptuality of elements is traced in light of those principles, presenting the preceding stages of the typically Hegelian *self-sublation* (=2); and the fundamental elements for the unification of Logic and Metaphysics, originally appearing separate, are demonstrated (=3).

Keywords: System; Absolute; Negation; Logic; Metaphysics.

ZUSAMMENFASSUNG

Diese Dissertation zielt auf die Rekonstruktion der Hauptbewegungen ab, die von Hegel in seinem Versuch unternommen wurden, in Jena zwischen 1801 und 1805 ein philosophisches System vorzustellen. Die Manuskripte werden im Licht ihrer systematischen Präzision betrachtet, wobei verstanden wird, dass, wenn sie in ihrer theoretischen Genauigkeit begreifen werden, sowohl die Form als auch der systematische Inhalt, die in jenem Zeitraum erreicht wurden, ausreichen, um das grundlegende ontologische Engagement von Hegel zur Geltung zu bringen, die Philosophie auf den Grundlagen einer spekulativen Metaphysik durch das Denken eines einzigartigen Absoluten zu etablieren. Um die Spezifität dieses Engagements zu verstehen, wurde die Operation von drei theoretischen Bewegungen betrachtet, die als grundlegend angesehen werden: 1. Wie Hegel das Prinzip des Systems oder das Absolute verstehen wird; 2. Wie er die Relation der Elemente im absoluten Kontext herstellen wird, das heißt, die Form der Begrifflichkeit; und 3. Wie er das System selbst organisieren wird, um die Beziehung zwischen diesen Elementen zu akkommodieren. Daher wird argumentiert, dass Hegel in dieser Periode von einer *Metaphysik der Substanz* zu einer *Metaphysik der Subjektivität* übergeht (=1); die Progression der relationalen Begrifflichkeit der Elemente wird unter Berücksichtigung dieser Prinzipien verfolgt, wobei die vorhergehenden Stadien der typisch Hegelschen *Selbstaufhebung* dargestellt werden (=2); und die grundlegenden Elemente für die Vereinigung von Logik und Metaphysik, die ursprünglich getrennt erscheinen, werden aufgezeigt (=3).

Stichworte: System; Absolutes; Negation; Logik; Metaphysik.

APOIO DE FINANCIAMENTO CAPES

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

Sumário

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO I – A forma principal, ou sobre o Absoluto	16
1. Substância, sujeito e pensamento especulativo	16
1.1. Criticidade, sistematicidade e a possibilidade de um discurso ontológico	16
1.2. Não apenas como substância, mas também como sujeito.	26
2. A Metafísica da Substância	36
2.1. Os fundamentos do monismo da substância no período pré-ienense	41
2.1.1. O ponto de inflexão ontológico em relação ao kantismo.....	41
2.1.2. Hen kai Pan.....	45
2.1.3. O monismo da Vida	55
2.1.4. A orientação à especulação.....	68
2.2. A Metafísica da Substância no período de Jena	81
2.2.1. O arcaísmo da substancialidade na <i>Differenzschrift</i>	81
2.2.1.1. A unidade pressuposta e o Absoluto pré-reflexivo	82
2.2.1.2. A unidade postulada.....	88
2.2.1.3. O conhecimento do Absoluto como possibilidade exterior	95
2.2.2. O princípio de substancialidade	100
2.2.2.1. O carecimento especulativo da unidade da vida	102
2.2.2.2. A feição especulativa da substância.....	112
2.2.2.3. O Absoluto hermafrodita	119
CAPÍTULO II – As formas conceitual e de sistema	129
1. Panorama sobre a autonomização da negação.....	132
2. Suspensão correlata	143
2.1. Condições para a separação entre Lógica e Metafísica nos fragmentos de 1801/02	145
2.2. A forma de sistema como expressão da forma conceitual.....	156
2.3. Origem e operacionalidade da correlação entre o Absoluto e a finitude	168
2.3.1. A segunda divisão da Lógica: conceito, juízo e silogismo	176
2.3.2. O findar da atividade finita correlata	185
3. Autossuspensão correlata.....	189
3.1. Sistematicidade e desenvolvimento da teoria do Meio [<i>Mitte</i>] no <i>System der Sittlichkeit</i>	195
3.1.1. O método da subsunção e o arcaísmo da forma de sistema.....	204
3.2. Excurso sobre teoria do Meio no <i>Systementwürfe I</i> (1803/04).....	213
CAPÍTULO III – A Metafísica da Subjetividade e a forma conceitual do outro de si mesmo	230
1. A morte especulativa de Deus e o advento do Espírito a partir de <i>Crer e Saber</i> ...	233
2. Em qual sentido a Lógica já é especulativa: uma análise da seção Lógica do <i>Systementwürfe II</i> e o emprego do conceito de dialética.....	244
3. A Metafísica da Subjetividade e sua estrutura relacional.....	269
4. Problemas de ajuste sistemático	282
Referências bibliográficas	294
Anexos – Traduções	306
I. Fragmentos de manuscritos de Preleções (1801/02).....	306
II. Anotações de Troxler sobre as Preleções sobre Lógica e Metafísica (1801/02)	314
III. Fragmentos de Filosofia do Espírito (1803/04).....	324

Introdução

Esta tese centra-se no desenvolvimento do sistema hegeliano no período de produção em Jena (1801-1805), valendo-se da reconstrução da articulação entre três pontos fundamentais, quais sejam, (1.) a *forma principal*, (2.) a *forma conceitual*, e a *forma de sistema* (3.).

Podemos dizer que estas três formas consistem na organização fundamental do sistema hegeliano. Elas correspondem ao modo como Hegel determina o princípio do sistema, isto é, o próprio Absoluto (= 1), como compreende a estrutura do sistema, ou seja, aquela através da qual ele se organiza (= 3) e como enxerga a forma lógica de conceitualidade, a relação adequada que permite a compreensão do real, da finitude dentro do contexto sistemático (= 2)¹. Será através da adequada conjugação dos elementos que estas três formas enquadram que residirá a possibilidade de Hegel delinear definitivamente as bases de seu sistema maduro, o que envolve a versão mais bem acabada da sua dialética, a plena configuração da sua categoria do *lógico*, a superação completa do ponto de vista transcendental para o ponto de vista especulativo, o papel do Espírito conjugando a fórmula conceitual dos *relata* como “o outro de si mesmo” [*das Andere seiner selbst*], etc. A adequada conjugação das formas, como veremos, irá pressupor a correta aplicação de seu operador especulativo, a saber, a negação.

Tratando-se, no entanto, de um período germinal da tentativa de elaboração de um sistema filosófico, podemos verificar que a maioria das mudanças que o autor realizava em determinadas partes do sistema, e elas não foram poucas, produziam um efeito

¹ Esse procedimento fora motivado, sobretudo, pela proposta de investigação oferecida por Dieter Henrich a respeito de como sistemas monistas devem ser entendidos: “Sistemas monistas podem ser fundamentalmente distinguidos uns dos outros em três aspectos: na maneira como concebem o princípio do sistema, o “Absoluto” (forma principal [= 1]), na forma lógica da conceitualidade que permite a compreensão do efetivo na relação de unidade do [programa] Hen-Panta (forma conceitual [= 2]), e na estrutura do sistema através do qual a posição monista é fundamentada e se desdobra (forma de sistema [= 3])”. Dieter Henrich, “Absoluter Geist und Logik des Endlichen”, 1980, p. 104. Utilizando outras palavras, esta divisão também é sugerida por Horstmann: “Três dessas alegações devem ser mencionadas porque constituem as convicções mais fundamentais de Hegel. A primeira afirmação é ontológica [= 1]. É a afirmação de que a entidade cuja atividade autoexplicativa é a totalidade da realidade deve ser concebida como razão (*Vernunft*). Entende-se que este conceito de razão tem pouco a ver com nossa concepção psicológica normal de razão. A segunda afirmação é metodológica [= 3]. Hegel acredita que a realização de sua intenção principal na forma de uma teoria filosófica pressupõe modos de pensar totalmente diferentes daqueles de toda a tradição filosófica ocidental anterior. É por causa dessa crença que Hegel quer nos convencer de que precisamos abandonar as abordagens tradicionais para a compreensão da realidade, se quisermos descobrir o que realmente é o caso. A terceira afirmação é epistemológica [= 2]. Ela consiste na afirmação de que o conhecimento (*Erkenntnis*) no sentido próprio só pode ser pensado como autoconhecimento (*Selbsterkenntnis*)”. Rolf-Peter Horstmann, “What is Hegel's Legacy and What Should We Do With It?”, 1999, p. 278.

borboleta, de modo que alterar algumas peças do jogo assomava-se à necessidade de rearranjar igualmente outras. Desta forma, aquilo que subjazia fundamentalmente à adequada conjugação só poderá ser verificado em seu fundamento tendo em conta as mudanças estruturais do sistema em geral. O que nos permite afirmar, deste modo, que não é possível captar com precisão a maneira como Hegel rearranjava, por exemplo, sua *forma conceitual* sem possuímos um acordo a respeito das mudanças acometidas na *forma principial* e na *forma de sistema*. Isso nos coloca então diante do desafio de apresentar as mudanças sistemáticas realizadas por Hegel no período, tendo em conta esses três princípios fundamentais. Os problemas derivados, e que acarretaram em suas respectivas alterações expressam-se nas diferentes maneiras como o sistema é rearranjado.

A perspectiva adotada, que parte da necessidade de apreciação geral dos diversos trânsitos que Hegel realizou em diferentes partes de sua construção sistemática, nasce essencialmente de uma interpretação que para nós corresponde a premissa desta investigação. Tomar filosofia hegeliana como expoente fundamental da possibilidade de construção de uma teoria ontológica geral com pretensão de abarcar tudo aquilo que é o caso, aquilo que efetivamente existe. Melhor dizendo, a possibilidade de uma teoria consistente que abarque e fundamente o que existe, diga em que sentido existe, ou pelo menos especifique as condições que devem ser cumpridas se quisermos ser capazes de considerar algo como efetivo, ou seja, em contraste com uma existência não efetiva. A capacidade, então, dessa ontologia fornecer uma teoria sólida para essas questões, dentro do contexto de uma filosofia sistemática, pressupõe que os princípios ontológicos dos quais se parte sejam cumpridos de forma coesa no interior do sistema, uma vez que a base ontológica adotada não contribui a priori em nada para a decisão das questões internas do sistema. Em outras palavras, parte de sua validade consiste exatamente em conciliar suas definições acerca do que é efetivo, aquilo que efetivamente existe, com o princípio do qual parte aquela ontologia.

Na história da filosofia, esse princípio ontológico foi elaborado mais ou menos mediante dois modelos, os quais desde o final do século XIX convencionou-se identificar como monismo e dualismo. Tornou-se convenção também que as dificuldades implicadas considerando o princípio do primeiro modelo, isto é, a tese da substância única, deslegitimavam suas pretensões. Diante desta perspectiva, ressaltaremos as distinções fundamentais do tipo de monismo proposto por Hegel e aquele até então erigido pela tradição filosófica. Em suma, no curso do trabalho deverá ser esclarecido como o sistema

hegeliano escapa à maioria daquelas desqualificações, revelando que pode haver outra forma de monismo além do substancial, e, além disso, que a versão hegeliana do monismo é de particular interesse uma vez que foi planejada em seu princípio de maneira a levar em conta as dificuldades derivadas do próprio monismo da substância. Poderemos demonstrar essa peculiaridade do sistema de Hegel analisando especificamente seu desenvolvimento, uma vez que, como ficará esclarecido, ele ocorre enfrentando pontos centrais sob os quais subjazem aquelas dificuldades.

Grosso modo, esta tese trata assim de um conjunto de interpretações sobre o desenvolvimento das diferentes estruturas sistemáticas apresentadas no percurso filosófico de Hegel em Jena, cujo norte é a capacidade hegeliana de configurar uma resposta satisfatória para o problema da subjetividade dentro de um contexto monista - dilema este que configura todo seu arranjo, por exemplo, sobre seu conceito de Espírito e sua teoria especulativa, desenvolvida em Jena e articulada, posteriormente, em seu sistema maduro. Faremos isso localizando, especificamente, nas respectivas obras, as mudanças sistemáticas realizadas por Hegel no período abarcado tendo em conta os três princípios fundamentais que citamos acima, ou seja, a *forma principal*, a *forma conceitual* e a *forma de sistema*.

A respeito destes princípios, tendo em vista o desenvolvimento de Hegel em Jena, defenderemos que (i) houve, no que diz respeito à *forma principal*, a alteração de uma *Metafísica da Substância* para uma *Metafísica da Subjetividade*, indicada mais incisivamente, ainda que não literalmente, no escrito *Logik und Metaphysik* de 1804/05, e que (ii) no que diz respeito à *forma de sistema*, no mesmo escrito, apesar disso não se traduzir na estrutura apresentada por Hegel, podia-se encontrar pela primeira vez, em gérmen, a unificação entre Lógica e Metafísica, concebidas inicialmente em Jena de modo separado. (iii) No que diz respeito às mudanças detectadas aqui, que foram realizadas na *forma conceitual*, podemos dividir em três momentos: (α) Havia inicialmente entre 1801 e 1802, traduzido em textos como a *Differenzschrift* e *Logica et Metaphysica*, uma concepção deficitária a qualquer Filosofia do Espírito no sentido hegeliano, isto é, uma concepção onde predominava uma relação negativa por parte do Absoluto para com a finitude, ou seja, o Absoluto como própria fonte e padrão de mobilização do processo de negação da finitude, o que resultava conseqüentemente ainda numa separação entre infinito e finito. Chamaremos este modelo de *suspensão correlata*; (β) Entre 1802 e 1804, diferentemente do período anterior, é a própria finitude que progressivamente alcança a negação de si mesma (daí a elaboração de conceitos fundamentais como o de

reconhecimento e a nova gama teórica desenvolvida em vista da unidade alcançada através de vínculos comunitários), mas de forma que ainda persistia uma diferença entre o que é a finitude e o que lhe advém a partir de sua negação, onde o Absoluto, traduzido sobre a alcunha de Espírito do povo ou Espírito Absoluto, aparece como uma espécie de objeto a ser alcançado, principalmente em textos como *Naturrechtsaufsatz*, o *System der Sittlichkeit* e o *Systementwürfe I*. Chamaremos este modelo de *autossuspensão correlata*; (γ) Defenderemos que somente partir do escrito *Logik und Metaphysik* de 1804/05 pode-se afirmar categoricamente que a autossuspensão da finitude vai ser identificada como uma espécie de negação interna do próprio Absoluto de modo que não haja distinção entre aquele que alcançou a realização de si mesmo e aquilo que foi negado para tal, ou seja, que ela é desigualdade, portanto, alteridade mas também igualdade consigo mesma e, sobretudo, autorrelação. Chamaremos este modelo de *autossuspensão*. Desta forma, doravante pautaremos a fundamentação da inter-relação e da sustentação de todas as partes do sistema entre si, e a possibilidade dessa unidade interna e orgânica vir à objetividade, adquirir uma organização externa.

Uma investigação que consista numa análise dos fundamentos do sistema hegeliano deve levar em conta, então, algumas aspirações centrais do autor e como elas transparecem em sua construção filosófica, quais sejam: i) o que Hegel entendida a respeito dessa totalidade, ii) o que ele afirmava acerca da relação que subjazia finito e infinito em meio à totalidade, e, por fim, iii) como o conhecimento dela poderia advir. Seria este, então, o padrão investigativo de uma apuração mais ampla, onde as diversas partes do sistema em suas inter-relações poderiam ser demonstradas em face de seus elementos fundamentais, e de sua base, que possibilitam sua estrutura organizada e coerente do sistema. Assim, aquela divisão proposta, entre *forma principal*, *conceitual* e *de sistema* lança luz metodológica sobre o projeto sistemático, mas não designa separadamente aquilo que existe em meio ao todo filosófico. Ela só pode corresponder à realidade no ponto em que sua separação, ou seja, sua individualidade, não tem razão de ser, isto é, quando a *forma principal*, o Absoluto, for demonstrada em correspondência à *forma conceitual*, e se traduzir sob a *forma de sistema*. Isto é previsto mediante um sistema cujo princípio e realização possui a pretensão de estar absolutamente fundado em si mesmo. Somente assim uma filosofia faria jus àquela dupla necessidade, de ser tanto fundamento do saber quanto fundamentada pelo saber.

Capítulo I

A forma principal, ou sobre o Absoluto

*Por mais exaltado, pecador e rebelde o coração oculto no tûmulo,
as flores que crescem sobre ele olham para nós serenas,
com seus olhos inocentes: não nos falam apenas de uma paz eterna,
da grande paz da natureza indiferente;
falam também da reconciliação eterna e da vida infinita.*

Pais e Filhos
Ivan Turguêniev

1. Substância, sujeito e pensamento especulativo

1.1. Criticidade, sistematicidade e a possibilidade de um discurso ontológico

A incrível variedade de interpretações sobre a filosofia de Hegel vem contribuindo para o veredito de que aquela filosofia seja pelo menos tão complexa quanto os pensamentos mais complexos que são elaborados nos muitos debates teóricos sobre ela. Do fato de existirem esta variedade de interpretações, com pensamentos tão complexos quanto discordantes, uma perspectiva distanciada mais otimista poderia enxergar o ideal da filosofia estar em seu pleno exercício, afinal, quem discordaria de que é atribuição fundamental desta a inquirição de pressupostos e, conseqüentemente, a crítica de pressupostos não legitimamente justificados? A existência dessa variedade, por vezes veladamente, estaria em consonância com a apreensão de resoluções como, por exemplo, sobre *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*.² Outra perspectiva, por outro lado, para fazer justiça a uma atividade tão filosófica quanto, e que não foi menos utilizada durante todo o período de desenvolvimento da história da filosofia, apesar dela ter estado em falta nos últimos tempos, poderia falar que tal variedade dificulta o propósito de compreender a fim de integrar entre si os *insights* bem fundamentados daquela filosofia - uma perspectiva imanente, de maneira que possa assim oferecer respostas justificadas dentro de uma compreensão mais abrangente e sistemática, isto é, que possa ser vista de forma integrada, a oferecer respostas às inquirições que são próprias

² Referência à expressão alcunhada por Benedetto Croce em *Saggio sullo Hegel: seguito da altri scritti di storia della filosofia*.

de Hegel. Enquanto a primeira perspectiva reclama a necessidade de a filosofia ser radicalmente inquiridora, a segunda acena e assenta-se sobre o fato dela possuir também um caráter integrador. Diante disso, a natureza dessa constatação, de modo mais geral, se justifica pelo fato exato de tocar em um ponto intra-filosófico da discussão metodológica. Não nos referimos a outra coisa que não a natureza da própria filosofia enquanto capacidade de realizar uma reflexão metódica sobre algumas inquirições que se nos apresentam como problemas. Hegel mesmo parece que não se desviaria dessa interpretação, uma vez que o carecimento [*Bedürfnis*] da filosofia, enquanto razão integradora, se faz diante da oposição que se apresenta à subjetividade, condição fundamental de toda inquirição.

Além disso, fora o fato de legitimar nossas solicitações prévias de vênias por possível falta de justificação de alguma afirmação à luz desta ou daquela interpretação, a referência a tal variedade de interpretações se conecta conosco também por oferecer a oportunidade de introduzirmos uma explicação que naturalmente surgiria e que convém antecipar antes mesmo que a coisa comece a ganhar contornos mais definitivos. Falamos dos esclarecimentos que pesquisadores inevitavelmente fazem sobre as vantagens que tornam determinada interpretação mais convincente que outras aparentemente possíveis. Muitas vezes isso pode ser feito ocasionalmente e gradualmente ao passo que a argumentação é desenvolvida. No caso da pesquisa hegeliana, devido a tal variedade de interpretações, mas principalmente pelo fato peculiar delas discordarem a respeito do ponto de partida que constitui a filosofia de Hegel, e até mesmo sobre “o que é” aquela filosofia, é imperativo que essas explicações venham previamente. Isso se mostra também previamente necessário nas interpretações sistemáticas, uma vez que o resultado a que se quer chegar deve ser refletido desde o princípio num todo ordenado. Em suma, isso nada mais é do que uma consideração à necessidade de justificação de pressupostos de um conjunto de ideias que serão posteriormente ordenadas. Diante disso, à luz daquela constatação, da inquirição e da integração como atividades fundamentais da filosofia, podemos então começar a delinear parcialmente os elementos teóricos através dos quais o pensamento de Hegel vem sendo variadamente interpretado. Adiante, pretendemos argumentar que essa configuração não é filosoficamente desconexa do fato mesmo intrínseco à própria filosofia hegeliana.

Certa vez, um crítico voraz da filosofia de Hegel sabiamente certificou que

Existem dois tipos essencialmente diferentes de talentos filosóficos. Mentores de um certo tipo abraçam de uma vez por todas um ponto de vista que é válido para elas e se agarram a ele imutavelmente, extraindo suas últimas consequências em todas as direções e, assim, elaborando um sistema de conhecimento; aquelas da outra espécie dedicam toda sua energia para se orientarem apenas pelo ponto de vista a ser tomado, e nunca chegam ao fim com esse esforço, pois, por mais que pensem ter chegado ao princípio, logo se convencem de que o mesmo é apenas um passo para o princípio além do qual é necessário ir.³

A afirmação de Eduard von Hartmann nos ajuda aqui a esboçar adiante, grosso modo, o panorama básico que demarca a multiplicidade de interpretações sobre Hegel. Por um lado, encontramos uma tendência que pretende enfatizar o caráter sistemático, integrador, a disposição e assaz capacidade daquela filosofia de articular “um complexo de teorias com conteúdo factual de grande universalidade e poder de diagnóstico”⁴. Estes, na maioria, tendem a compreender a filosofia de Hegel como uma versão meticulosamente complexificada daquele programa filosófico, cujos avanços derivam das aplicações de Parmênides, Plotino e Espinosa, que pretendia entender tudo o que é como a expressão ou manifestação de um único princípio, ou substância. Por outro lado, há os que alegam que tal tendência não faz jus à orientação de Hegel enquanto expoente de uma filosofia pós-kantiana, que os elementos inerentes à tentativa de compreender o real mediante um único princípio, como é com a ontologia, correspondem àqueles da metafísica racionalista, ou seja, os quais Kant tão cuidadosamente havia afastado da consideração científica. Seria como se a filosofia de Hegel, cumprindo os requisitos para uma filosofia pós-kantiana, deslocasse o foco da pergunta sobre a realidade do todo, que naturalmente é objeto da ontologia, pela consideração crítica sobre as partes, o que muitas vezes é compreendido como um compromisso restrito com seu caráter normativo, derivado de uma “mudança de atenção de questões ontológicas [...] para deontológicas”⁵. Essa divisão não é por si inteiramente diferente daquela, geralmente conhecida, entre quem toma “a metafísica de Hegel como um *fait accompli*” e a abordagem “mais

³ Eduard von Hartmann, *Schelling's positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer*, 1869, p. 5, tradução nossa: “Es giebt zwei wesentlich verschiedene Arten des philosophischen Talents. Köpfe der einen Art erfassen ein für allemal einen für sie massgebenden Standpunkt, und halten diesen unverrückt fest, indem sie nach allen Richtungen seine letzten Konsequenzen ziehen und so ein System des Wissens ausarbeiten; die der andern Art wenden ihre ganze Kraft auf, um sich nur erst über den einzunehmenden Standpunkt zu orientiren, und kommen mit dieser Bemühung nie zu Ende, weil, so oft sie auch das Princip erreicht zu haben glauben, sie bald sich überzeugen, dass dasselbe nur Stufe zum Princip ist, über die hinausgegangen werden muss”.

⁴ Dieter Henrich, “Die Formationsbedingungen der Dialektik. Über die Untrennbarkeit der Methode Hegels von Hegels System”, 1982, p. 139.

⁵ Robert Brandom, “Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism”, 1999, p. 65.

moderna, que tende a rejeitar a metafísica de Hegel como uma forma de misticismo ou de especulação”⁶.

Supondo a ideia de que a filosofia é constituída por problemas e soluções, a dificuldade aqui recai sobre o fundamento, pois persiste uma discordância até mesmo sobre quais problemas a filosofia de Hegel se propunha a resolver. Antes disso, no entanto, ao proceder desta forma, assentimos que toda pergunta acerca de um possível fundamento parte de uma inquirição básica, crítica, que poderá resultar em algum tipo de teoria integradora. Ademais, aqui, aquela consideração sobre o caráter duplo da filosofia, a saber, de sua natureza radicalmente inquiridora, mas também integrativa, salta aos olhos. Isso uma vez que colocamos em evidência uma metodologia filosófica que, de certo modo, toma como premissa a existência de dois princípios que particularmente só podem ser asseverados dentro da ordem das perspectivas de um indivíduo. Em outras palavras parece ser impossível dissociar a pergunta inquiridora acerca da efetividade “do que é” e, além dela, as construções integrativas que surgem com base nessa inquirição, de uma autoconsciência ativa, ou *subjetividade*, capaz de questionar sobre si mesma, e assim, também, estender esse questionamento à realidade, à *substância* de todas as coisas. Grosso modo, pressupõe-se, a princípio, uma individualidade filosófica que seja inquiridora e integradora.

Para usar a terminologia de dois famosos pesquisadores de Hegel, Dieter Henrich e Hans Fulda, nos referimos aqui à capacidade de uma teoria especulativa, estabelecida mediante uma subjetividade, dar informações sobre a realidade do mundo, de forma que, em algum sentido, inclua essa própria subjetividade. Ou seja, que o pensamento que fazemos sobre nós e sobre o mundo possa dar informações sobre essa relação primordial que acomete o próprio agente do pensar. Trata-se então do espaço que cabe ao sujeito inquiridor dar respostas justificadas às perguntas que surgem dele mesmo em sua relação com o mundo. Conforme bem destaca Fulda,⁷ esse questionamento, que parte da relação entre subjetividade e capacidade de realizar um pensamento especulativo, da relação de nosso pensar com a capacidade de uma resposta integradora aos diversos elementos pertencentes dentro do quadro de uma vida consciente, deve-se, sobretudo, aos intentos de Henrich.⁸

⁶ Frederick Beiser, “Introdução: Hegel e o problema da metafísica”, 2014, pp. 10-11.

⁷ Hans Fulda, “Spekulatives Denken und Selbstbewusstsein”, 1987, p. 444.

⁸ Cf. Dieter Henrich, “Selbstbewußtsein und spekulatives Denken”, 1982; “Die Formationsbedingungen der Dialektik. Über die Untrennbarkeit der Methode Hegels von Hegels System”, 1982; “Kant und Hegel. Versuch zur Vereinigung ihrer Grundgedanken”, 1982.

Falar de Henrich, contudo, é adentrar em um campo minado onde pode-se facilmente confundir aquilo que é de ordem particular, ou seja, que deriva de sua posição enquanto filósofo singular, que se apropria da tradição para erigir argumentos originais, com aquilo que é de ordem interpretativa, aquilo que o torna um comentador, em suma, confundir o pesquisador com o filósofo. De certa maneira, este desenlace foi o que Fulda indiretamente pretendeu fazer mediante a tentativa de Henrich de interpretar a filosofia de Hegel como um programa de revisão ontológica, ou seja, como uma doutrina que alcançava sua legitimidade mediante uma “contrapartida” [*Gegenzug*] à consciência da experiência natural dos objetos, de forma que sua necessidade surgiria diante da “escuridão” das formas da experiência.⁹ A questão é que Fulda interpreta essa contrapartida de Henrich como uma resposta de primeira ordem à tal escuridão, uma proposta doutrinária que seria elaborada no contexto de uma melhor justificação às inquirições sobre a condição de nossa relação fundamental com o mundo. Grosso modo, uma teoria filosófica pretensamente especulativa, que estaria submetida a todos os problemas de uma ontologia confundida com uma visão de mundo, fundada em uma perspectiva subjetiva unilateral, quer dizer, uma doutrina que poderia ser erigida em meio a tantas outras, com respostas distintas acerca da dimensão crítica das perguntas da qual ela tem seu fundamento, ou seja, uma ontologia que seria especificamente cosmovisão.¹⁰ Dentro deste ponto específico, Fulda questiona até que ponto uma teoria especulativa, enquanto uma ontologia de primeira ordem, seria capaz de legitimar sua superioridade em relação ao entendimento natural do mundo, ou seja, se não seria um mero filosofema, candidato às antinomias da razão em seu uso cosmológico, tal qual Kant já havia alertado. O problema de Fulda com a interpretação de Henrich parece então ser aquele que diz respeito à forma como uma teorização subjetiva pode alcançar status absoluto, logo, não ser confundida como uma proposta em meio a uma infinidade de outras possíveis, para a qual, talvez, seria melhor se ater àquela que se nos apresenta como natural. Segundo Horstmann, a quem também Fulda se contrapõe, o que se pode esperar de uma teoria ontológica “é a provisão de um critério que permita decidir o que existe em que sentido,

⁹ Para tal contra-argumentação Cf. Fulda, “Spekulatives Denken und Selbstbewusstsein”, 1987. Para a compreensão deste ponto específico, dentre as obras de Henrich, o artigo “Die Formationsbedingungen der Dialektik. Über die Untrennbarkeit der Methode Hegels von Hegels System” nos parece mais adequado.

¹⁰ Hans Fulda, “Spekulatives Denken und Selbstbewusstsein”, 1987, p. 445.

ou pelo menos especificar as condições que devem ser cumpridas se quisermos ser capazes de considerar algo como efetivo”¹¹

A inquirição de Fulda parece-nos ainda mais instigante uma vez que a filosofia de Hegel, que é alçada a “caso exemplar da teoria em consideração, mostra uma impressionante falta de interesse em questões ontológicas”¹². Tomando o sentido que Fulda dá à ontologia, ou seja, uma espécie de cosmovisão, podemos dizer que o empreendimento mais claro a partir do qual Hegel se distancia de fato de uma teorização coerentista do conhecimento aparece na *Fenomenologia do Espírito* com toda sua explicação contra um tipo de saber como, por exemplo, o da intuição intelectual, que se pretendia fundacionalista. Dizemos que se distancia de uma concepção coerentista ao passo que não confia a verdade a um conjunto de crenças isoladas, como aqueles que se manifestam nas figuras da consciência. Em outras palavras, Hegel não se mostra interessado naquilo “como é”, mas naquilo “que é”, de modo que ele certamente não se dedica à questão subjetiva daquilo que é o caso de determinada forma, podendo-se dizer, portanto, que ele aceita esta ou aquela ontologia como um caminho que melhor conduza à verdade. Assim, mesmo quando Hegel poderia se referir a afirmações gerais, tal qual, *todas as coisas são contraditórias em si mesmas*, ele não estaria dizendo que esta proposição assim asseverada corresponda mais adequadamente à realidade. Ou seja, ele não estaria fazendo uma teorização sobre aquilo que é o caso, mas lidando com o caso mesmo. Uma ontologia, nesse sentido mais subjetivo, parece significar uma posição, uma visão de mundo ou conhecimento a que alguém, em algum momento, poderia acender e estaria então numa posição privilegiada do saber. Dentro do quadro da filosofia hegeliana, essa posição privilegiada estaria posta, baixo àquilo que Hegel e Schelling, no início do período de colaboração entre os dois em Jena, pensaram acerca de onde repousava a verdadeira filosofia, isto é, na especulação, e com isso, sua possível derivação, uma teoria especulativa.

Contudo, o ponto de divergência entre a adoção ou não por parte de Hegel de uma formulação ontológica para seus constructos reside especificamente na possibilidade de uma teorização especulativa. Henrich, nesse aspecto, é assertivo ao dizer que a filosofia

¹¹ Rolf-Peter Horstmann, “Ontologischer Monismus und Selbstbewußtsein”, [s/d], p. 2, Tradução nossa: “ist die Bereitstellung eines Kriteriums, das es erlaubt zu entscheiden, was es denn nun in welchem Sinn gibt, oder wenigstens die Bedingungen angibt, die erfüllt sein müssen, wenn man etwas als wirklich [...] existierend betrachten können will”.

¹² Hans Fulda, “Spekulatives Denken und Selbstbewusstsein”, 1987, p. 446, tradução nossa: “dessen Philosophie doch den exemplarischen Fall der erwogenen Theorie darstellt, sich in auffallender Weise an ontologischen Fragen desinteressiert zeigt”.

de Hegel poderia ser resumida em nada mais do que uma “teoria especulativa da Totalidade-Una”. Para ele, a filosofia de Hegel, enquanto ontologia, fundaria a concepção monista de sistema. Ora, contudo, a separação entre uma posição monista e pluralista poderia cair naquilo que Horstmann alerta, a saber, “só se pode discutir e decidir vantagens ou desvantagens de ontologias concorrentes por meio de determinações com respeito a vantagens ou desvantagens do conjunto geral de convicções que as constituem”¹³. Por outro aspecto, trilhar o caminho da filosofia, defendendo com ela seu aspecto liberal, onde muitas ontologias concorrentes e incompatíveis teriam seu espaço, não passaria ao critério de que o valor de verdade que uma reivindica passa pela anulação da outra. Essa exclusão, quase imediata, só se daria pela circularidade de uma teoria ontológica, onde essas convicções gerais são pressupostas para que tal teoria permaneça, ou seja, uma teoria pressupõe tais convicções, nas quais são elas mesmas condições de possibilidade para aquela teoria. Ninguém há de negar, nesse caso, que suas tentativas de respostas partam de uma certa inquirição inerente, mas que só possam ser respondidas pressupondo desde o início aquilo que deveria ser encontrado no resultado. Que ela faça isso justificadamente, segundo seus critérios, parece um argumento plausível para o seu sucesso, contudo, como vimos, ela esbarra na possibilidade de que diferentes critérios, possivelmente até contraditórios, sejam igualmente justificados.

De modo geral, o que é colocado em questão é a possibilidade não apenas da filosofia de Hegel ser dotada de um caráter ontológico, mas da natureza e legitimidade da própria ontologia. A questão seria, então, de que forma uma ontologia, uma resposta necessariamente integrativa para as inquirições elaboradas por um sujeito que pensa a si mesmo e o mundo, poderia possuir estatuto absoluto, ou seja, de que modo uma ontologia não seria uma espécie de cosmovisão, ou visão de mundo, subsistente em meio a tantas outras? De que maneira essas integrações não seriam meras integrações coerentistas, a saber, um conjunto ordenado de crenças coerentes facilmente desacreditadas, por exemplo, enquanto ideias antinômicas da razão, tal qual o quadro das ideias cosmológicas de Kant? À primeira vista, então, esse distanciamento de questões coerentistas parece deslegitimar a proposta de Henrich, para quem a filosofia de Hegel aparece como uma “revisão monista da ontologia natural”, pois, desta forma, como afirmar a absolutidade do sistema defendendo que, com base numa *teoria especulativa*, “o monismo [de Hegel]

¹³ Rolf-Peter Horstmann, “Ontologischer Monismus und Selbstbewußtsein”, [s/d], p. 7, tradução nossa: “daß man Vorzüge oder Nachteile konkurrierender Ontologien nur über Festsetzungen in bezug auf Vorzüge oder Nachteile der sie konstituierenden Gesamtüberzeugungen diskutieren und entscheiden kann”.

revisa a ontologia natural, contestando a primordialidade do singular”?¹⁴ Toda a questão aqui centra-se sobretudo na possibilidade de uma resposta não objetável reflexivamente à tentativa de unidade entre criticidade e sistematicidade que, segundo Fulda, Hegel assume quando critica Kant por outros aspectos mas deixa intacta a transformação que este realizou da metafísica pré-crítica, de forma que aquele internalizou tal transformação como princípio de sua filosofia.¹⁵ Desta maneira, apostando na consideração de que Kant de fato afastou da possibilidade filosófica toda teorização conceitual para além da experiência possível, na qual se assentaria uma ontologia, Fulda desacredita que as perguntas feitas pela pessoa em sua posição autoconsciente, à luz da filosofia de Hegel - e nesse ponto se justifica aquilo que falamos da pretensa iluminação velada que este faz do Henrich comentador para o Henrich filósofo – possa dar alguma informação sobre aquilo que lhes acomete nessa relação para além das coisas “que estão contidas no Espírito e pertencem à sua efetividade”¹⁶.

O que parece não ser condizente é a aceitação do programa de Hegel como uma ontologia enquanto a asseveração prévia, em meio à reflexão, de que as determinações de objetos em jogo no ato do conhecimento formam uma unidade fechada e sistemática, o que, na verdade, nos seria completamente negado. Isto nos é negado tendo em vista que as determinações que surgem no contexto da unidade assim como no contexto da reflexão têm sua origem em fontes diferentes, que não se comunicam numa relação direta e de primeira ordem, quer dizer, unilateralmente subjetiva. Afirmar que a ontologia de Hegel aparece como uma “concorrente” do conhecimento fornecido pelo entendimento natural, bem como que ela seria uma espécie de “revisão” desta, poderia cair no erro de compreender o programa hegeliano ao mesmo nível daquela forma de conhecimento no qual ela nega, em suma, como uma doutrina do *seienderweise Seienden*, que pressupunha um conhecimento racional a priori. Alegar que Hegel trata do “ente na perspectiva do ente”, de falar do que se espera deste ente em si mesmo, além de recair no problema cosmológico do princípio do qual se parte, colocaria em risco o resultado alcançado por Kant, no qual Fulda registra como aceito por Hegel, de tal modo a afirmar que, “no que diz respeito ao conteúdo e à possibilidade de uma ontologia, esses dois autores não são

¹⁴ Dieter Henrich, “Die Formationsbedingungen der Dialektik. Über die Untrennbarkeit der Methode Hegels von Hegels System”, 1982b, p. 152, tradução nossa: “Der Monismus revidiert die natürliche Ontologie, indem er die Letzttheit der Einzelnen [...] bestreitet”.

¹⁵ Cf. Hans Fulda, “Die Ontologie und ihr Schicksal in der Philosophie Hegels. Kantkritik in Fortsetzung Kantischer Gedanken”, 1999, p. 476.

¹⁶ Hans Fulda, “Spekulatives Denken und Selbstbewusstsein”, 1987, p. 476, tradução nossa: “die im Geist überhaupt enthalten sind und zu dessen Wirklichkeit gehören.”

de modo algum tão hostis um ao outro”.¹⁷ Deste modo, a especulação não pode ser provada através da reflexão, porquanto, a especulação surge no momento em que a própria reflexão já está em jogo, mas cujo saber não nos é apresentado explicitamente. Seria assim que Hegel se resguardaria, como afirma Luís Dreher, mesmo “com sua forte ênfase no momento necessário da finitude e alteridade do espírito (Geist)”, do “direito e a pretensão de falar desde Deus, e, mais ainda, por Deus”¹⁸. A conclusão disso é que, para Fulda, a filosofia especulativa é uma crítica das categorias rígidas operacionalizadas pela reflexão do entendimento, mas de modo que a filosofia hegeliana seria uma espécie de “metafísica sem ontologia”:¹⁹

[...] deve ser afirmado contra a concepção kantiana da metafísica autêntica que ela ainda nos sugere - como a pré-crítica - num apriorístico “conhecimento racional de conceitos”, que o universo de nossa consciência - que contém tanto objetos acessíveis ao conhecimento da experiência quanto objetos aos quais esta não se aplica, tais como o mundo e seu “criador” - pode ser unificado em um quadro coerente que satisfaça nossas mais profundas carências metafísicas. A “Filosofia Real” de Hegel está livre dessa ilusão de uma representação geral que seja tão abrangente quanto coerente. Apenas organiza, de uma pluralidade de interpretações filosóficas, o que é racional em nossas ciências e convicções do real. Ao fazê-lo, leva em conta a experiência fundamental da modernidade, que existimos em meio a uma multiplicidade de atitudes e atividades, que somos orientados à verdade e à uma vida realizada, mas que não pode ser trazida à perfeita unidade na consciência e em suas “representações”.²⁰

Nesse sentido, até mesmo a filosofia kantiana, de quem Fulda assevera ter Hegel aceitado a crítica à metafísica clássica, pré-crítica, falhou quando apostou num “novo projeto de ontologia”²¹, orientado por conceitos transcendentais da razão. Diferentemente

¹⁷ Hans Fulda, “Ontologie nach Kant und Hegel”, 1988, p. 50.

¹⁸ Luís Dreher, “Vida, Subjetividade e liberdade religiosa”, 2010, p. 122.

¹⁹ Hans Fulda, “Die Ontologie und ihr Schicksal in der Philosophie Hegels. Kantkritik in Fortsetzung Kantischer Gedanken”, 1999, p. 475; “Ontologie nach Kant und Hegel”, 1988, p. 49.

²⁰ Hans Fulda, “Ontologie nach Kant und Hegel”, 1988, pp. 62-63, tradução nossa: “Unabhängig davon aber ist gegen die Kantische Konzeption eigentlicher Metaphysik geltend zu machen, daß sie uns — wie schon die vorkritische — immer noch suggeriert, in einer apriorischen „Vernunftkenntnis aus Begriffen“ lasse sich das Universum unseres Bewußtseins — das sowohl Gegenstände enthält, die der Erfahrungserkenntnis zugänglich sind, als auch Gegenstände, für die dies nicht gilt, wie z. B. für die Welt und ihren „Urheber“ — zu einem stimmigen Bild vereinheitlichen, das unsere tiefsten metaphysischen Bedürfnisse befriedigt. Von dieser Illusion eines ebenso umfassenden wie kohärenten Vorstellungsganzen ist Hegels „Realphilosophie“ frei. Sie organisiert nur noch eine Pluralität philosophischer Deutungen dessen, was in unseren Wissenschaften und Überzeugungen vom Realen das Vernünftige ist. Sie trägt damit der Grunderfahrung der Moderne Rechnung, daß wir in einer Mannigfaltigkeit von Einstellungen und Tätigkeiten existieren, die auf Wahrheit und erfülltes Leben gerichtet sind, sich aber im Bewußtsein und seinen „Vorstellungen“ nicht zu fugenloser Einheit bringen lassen.”

²¹ Hans Fulda, “Ontologie nach Kant und Hegel”, 1988, p. 58.

dos limites alcançados mediante a filosofia transcendental, onde a razão se encontra apenas em referência às possibilidades de si mesma, este novo projeto se baseia na orientação a partir de objetos não justificados pela experiência, distintos das possibilidades do próprio sujeito de conhecimento, e que se supõe que estejam dados. Apenas a partir deste novo projeto de ontologia a razão deixaria de carecer e, assim, estaria de acordo consigo mesma. Temos, com isso, a ideia de que as respostas que surgem das inquirições fundamentais realizadas pela pessoa em sua relação com o mundo, isto é, uma espécie de ontologia de primeira ordem, que se vincula com uma teoria da autoconsciência, não pode almejar ser o princípio do sistema de Hegel, ou seja, nega a possibilidade dessa filosofia consistir numa ontologia na qual necessariamente todos os *relata* convergiriam e se encaminhariam. Sobre a filosofia hegeliana, o mais longe que Fulda vai é dizer que ela “é a ciência do uno”; mas que, apesar disso, não tenta predizer nem estabelecer o que esperar deste uno como ente em si mesmo.²²

Esse excuro, de certa maneira, nos permite enxergar, logo, um princípio fundamental alcançado por Hegel: este é que o princípio de sua filosofia não pode ser conquistado pela teorização inerente ao discurso filosófico que brota de inquirições fundamentais da pessoa singular consciente de si mesma. O que ele entende por essas respostas são as variedades de elaborações possíveis que surgiriam diante do quadro crítico do conhecimento, tal qual pintado por Kant. Diante desta posição, percebemos então a asseveração de que uma iluminação, ou seja, uma resposta às inquirições que surgem no decorrer de uma vida consciente, só pode ser satisfeita sem pressupor uma teorização de estatuto teleológico produzida pela consciência à qual todas as coisas nas quais constituem o sistema devem ser subordinadas e levadas a termo. O verdadeiro saber, o que “é em verdade”, não pode ser um mero ente que, como tal, teria de ser objeto de uma possível consciência, mas *é antes um saber* que já não está em oposição à consciência e, como tal, pode ser chamado de saber absoluto.²³

Mais do que nunca, vemos então o acirramento patente entre o quadro crítico, inquiridor, e a tentativa de sistematicidade, um saber absoluto, pois como alcançar este uma vez que fora completamente retirado do sujeito a possibilidade de uma teorização fundacionalista a qual se assenta todo projeto ontológico? Demonstradas as dissoluções das pretensões de verdade do sujeito finito para a além de toda experiência possível por

²² Hans Fulda, “Ontologie nach Kant und Hegel”, 1988, p. 60.

²³ Cf. Hans Fulda, Die Ontologie und ihr Schicksal in der Philosophie Hegels. Kantkritik in Fortsetzung Kantischer Gedanken”, 1999, p. 481.

Kant, nos parece que o desenvolvimento da filosofia hegeliana não está dissociado do empreendimento crítico particularmente no que diz respeito à posição do singular alcançar a Razão por si mesmo. Doravante, o que se nos apresenta como desafio aqui é demonstrar de que maneira Hegel foi desenvolvendo sua teoria de forma que essa posição alcançada pelo kantismo estivesse em consonância ainda com alguma espécie de orientação ao pensamento, isto é, de que maneira a reflexão realizada pelo singular refletisse um estatuto de ordem absoluta. A tensão entre sistematicidade e pensamento crítico, a partir do qual abrimos essa seção, estará cristalizada no modo hegeliano de proceder, de maneira a compreender uma gama de conceitos e concepções tidas como clássicas, mas apresentadas e dispostas de uma maneira completamente inovadora.

1.2. Não apenas como substância, mas também como sujeito.

Os problemas de uma ontologia, tal qual indicado, de pressupor na consciência a teorização de um princípio do qual se pretende alcançar, a saber, de sua circularidade, gera nada mais que esse compromisso regulador que necessariamente deveria ser desdobrado nas relações da pessoa com aquilo que lhe acomete, o mundo. Percebemos nessa altura que Fulda aceita que não se possa interpretar a filosofia de Hegel sob uma ideia reguladora consciente acerca da pergunta sobre aquilo que é o caso. Este é o ponto onde se entrelaça a pergunta sobre as possibilidades da metafísica na filosofia hegeliana à luz da operação que ele denominou de especulação, isto é, do caso de haver uma metafísica em Hegel, de que modo ela não estaria submetida à utilização de meros “conceitos sofisticos”?²⁴ Neste sentido, podemos utilizar a expressão que Henrich dá para essa operação, à luz de uma contrapartida, ou seja, que *a especulação torne visível o que não é de outra maneira, fora dela, visível.*

Adotando a configuração específica da filosofia de Hegel, poderíamos falar aqui que a especulação consiste na transparência daquilo que Henrich denominou “*forma conceitual*” [*Begriffsform*], isto é, a “autorrelação negativa” [*negativen Selbstbeziehung*], à qual carrega em si a crítica da absolutização de entidades, inclusive entidade em sentido aristotélico, onde tais, como substratos, possuíam relação apenas acidentalmente.

²⁴ Immanuel Kant, , Kritik der reinen Vernunft, A 644/B 672. Na expressão de Kant, estes conceitos seriam aqueles utilizados na tentativa de alcançar ideias como “Deus, liberdade e imortalidade”, elementos *in nuce* da *metaphysica specialis*, enquanto “problemas inevitáveis da razão pura”. Immanuel Kant, Crítica da Razão Pura, A 3 /B 7.

Contudo, poderíamos incorrer no erro de interpretar a especulação como um tipo de intelecção genial de algum princípio oculto ao conhecimento. Diferentemente disso, Henrich compreende que a teoria especulativa vai ganhando passo a passo da ontologia do entendimento natural do mundo, em suma, das oposições produzidas pela reflexão no entendimento. Mas, contrariamente àquilo que entende Fulda, quando Henrich fala da revisão monista e da ontologia de Hegel ele não se refere ao campo do para ela, ou seja, não está afirmando que esse processo é plenamente acessível e disponível para a consciência. Não se trata de uma reflexão de primeira ordem, de modo que a especulação esteja plenamente acessível para a consciência e seja um guia consciente desta. O desvio que ele atribui à filosofia de Hegel, em detrimento do entendimento natural do mundo, “não acontece de tal forma que os componentes da relação natural do mundo sejam contrapostos, parte por parte, por concorrentes superiores. Pelo contrário, estes componentes são reintroduzidos de forma revisada numa marcha autônoma que também constitui o método do sistema”²⁵. A “marcha autônoma” aqui se refere àquela vantagem que Orsini, por exemplo, identificou como méritos de Henrich, a saber, que “a ‘negação’ que se encontra na Lógica de Hegel não é operação de ninguém (a mente humana, o sujeito transcendental, o agente individual), nem uma operação que deve ser aplicada a algo que se pressupõe negar. A negação, portanto, é ‘autônoma’ (*selbständig*) ou ‘autorreferencial’ (*selbstbezüglich*)”²⁶.

Fulda interpreta aquela limitação ao acesso de um princípio ontológico como a demonstração de uma metafísica destituída de ontologia, mas a questão é que Henrich verifica na filosofia hegeliana a possibilidade de um discurso ontológico que escape daquela concepção da ontologia como cosmovisão. Ele capta a adoção hegeliana da negação como uma estrutura fundamental que, diferentemente da negação proposicional clássica, não se refere ao valor de verdade de proposições, mas ao seu conteúdo conceitual, ou seja, não se trata do *Was* mas do *Dass*. Esse conteúdo conceitual é identificado de acordo com o esquema da dupla negação, ou seja, um operador que não pode ser tematizado imediatamente porque nega a si mesmo, tal qual a consciência que

²⁵ Dieter Henrich, “Die Formationsbedingungen der Dialektik”, 1982, p. 142. Tradução nossa: “[...] geschieht nicht so, daß den Komponenten des natürlichen Weltverhältnisses Stück um Stück überlegene Konkurrenten gegen übergestellt würden. Diese Komponenten werden vielmehr in einem in sich selbständigen Gang, der auch die Methode des Systems ausmacht, in revidierter Gestalt neu eingeführt”.

²⁶ Federico Orsini, Il problema dell’ontologia nella Scienza della logica di Hegel, 2014, p. 305. Tradução nossa: “[...] a ‘negazione’ che ci si fa incontro nella logica di Hegel non è né l’operazione di qualcuno (la mente umana, il soggetto trascendentale, l’agente individuale) né un’operazione che ha da applicarsi a qualcosa di presupposto al negare. La negazione, perciò, è ‘autonoma’ (*selbständig*) o ‘autoriferita’ (*selbstbezüglich*)”.

ao tematizar a si mesma vê-se presa em um círculo incessante, numa iteração infinita. Seria esse fator atemático da negação, que escaparia a toda tentativa de tematização, que lhe garantiria a chancela de princípio autodeterminado, pois, não se trata de uma negação que existiria em relação a algo outro, mas que se refere apenas a si mesma. No âmbito do mundo real, a consciência, ou subjetividade corporificava esse princípio.

Dizer que a doutrina hegeliana parte de uma lógica sem pressupostos subjetivos não significa que Hegel tenha abandonado a subjetividade em todos os sentidos. Podemos começar a compreender melhor essa posição quando notamos que sua preocupação em não coroar nenhuma teoria integradora e, assim, seus candidatos à entidade originariamente primeira, deve atestar automaticamente o fato de que Hegel não parte do princípio metafisicamente aceito de uma totalidade originária enquanto entidade ontologicamente fundamental, ou seja, através de uma reflexão de primeira ordem, de modo que, para Hegel, a filosofia não fornece os fundamentos últimos que nos orientam em nossa vida. No entanto, isso não supõe que uma variedade irreduzível de interpretações possíveis sobre a vida seja coexistente ao nível de uma reflexão de primeira ordem. O fato será que, paradoxalmente, essas reflexões possuem validade a partir da relação negativa que elas mobilizam entre si, de modo que o saldo não resultará em um atestado sobre entidades ou tipos adequados de entidades, mas supõem a legitimidade do pensamento sobre elas, o seu fato conceitual, de maneira que tal legitimidade é salvaguardada em sua realidade coexistente com sua negação. A originalidade da filosofia de Hegel vai ser, a despeito de uma interpretação transcendental, dizer que a variedade, logo, a negação intrínseca entre esses pensamentos, reflete a forma de determinação de todo real²⁷. A questão primordial será que a própria possibilidade da diversidade de pensamentos conflitantes, justificados com o mesmo direito, será utilizado como princípio do caso do mundo. Vemos isso de maneira bastante ajustada já nos primeiros escritos de Hegel em Jena:

Quando, num sistema, o carecimento que lhe fundamenta não foi perfeitamente figurado, e um condicionado, subsistente apenas em oposição, foi elevado ao Absoluto, esse sistema então torna-se dogmatismo, mas a verdadeira especulação pode ser encontrada nas mais diversas filosofias, que se caluniam mutuamente como dogmatismos e aberrações espirituais²⁸.

²⁷ A respeito da interpretação transcendentalista, Cf. Stephen Houlgate, *The opening Hegel's Logic*, 2006, p. 137-143.

²⁸ G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, GW4, p. 31. Tradução nossa: "Wenn in einem System sich das zum Grunde liegende Bedürfnis nicht vollkommen

A acomodação dessa variedade será o mote principal da filosofia hegeliana, que não atesta sobre essa ou aquela reflexão, tomando uma escolha numa lista de candidatos para o status de entidades fundamentais, mas pressupõe todas em relação, todos aqueles conjuntos de alternativas filosóficas coerentes a partir de uma perspectiva particular, mas opostos numa perspectiva mais geral, ou seja, a partir do momento em que elas se contrapõem entre si. Esta é, especificamente, uma perspectiva que autonomamente subsiste a partir da perspectiva do todo, não do todo como ente padrão a partir do qual, em correspondência com o múltiplo, se poderia dizer de que forma tudo é, mas da forma como tudo se relaciona, a saber, negativamente, de modo que “as relações negativas com outras coisas fazem parte do que é ser alguma coisa”²⁹. Assim, se, por um lado, com a tese de que Hegel tentou estabelecer um princípio ontológico relacional em vez de um monismo ontológico da substância, não significa que Hegel tenha estabelecido alguma outra alternativa à substância na lista de candidatos à entidade primordial – isso porque a própria contrapartida oferecida, a subjetividade, como veremos, não exclui ou nega nenhum das demais – por outro lado, isto não nos impede de classificar seus escritos como tipicamente ontológicos no sentido de que a ontologia diz respeito àquilo que efetivamente é, ou seja, um verdadeiro saber, o que “é em verdade”³⁰. A possibilidade de uma teorização sobre a realidade é assegurada de modo que a possibilidade de uma variedade delas fomenta o método do próprio sistema. Aqui parece se elevar a possibilidade de um discurso ontológico em geral sem cair nas amarras de uma ontologia de primeira ordem, um tipo de cosmovisão que supõe uma entidade originariamente primária constituinte de todas as coisas.

A partir das possibilidades de ascender a uma filosofia sistemática sem recorrer a um sistema ontológico alcançado a partir de reflexões de primeira ordem, algo a que alguém alcançaria mediante uma reflexão particular, estando, entretanto, em oposição a uma série de outras reflexões particulares igualmente legítimas, Hegel poderá salvaguardar esses mesmos raciocínios coerentes, ainda que opostos, dando, assim, a

gestaltet hat, und ein Bedingtes, nur in der Entgegensetzung bestehendes zum Absoluten erhoben hat, so wird es als System Dogmatismus, aber die wahre Spekulation kann sich in den verschiedensten sich gegenseitig als Dogmatismen und Geistesverirrungen verschreyenden Philosophien finden”.

²⁹ Stephen Houlgate, *The opening Hegel's Logic*, 2006, p. 142.

³⁰ A respeito da relação monismo e ontologia, assim como, da contraposição entre diferentes tipos de teorias monistas, Cf. Dieter Henrich, “Die Formationsbedingungen der Dialektik”, 1982, pp. 139-162; Rolf-Peter Horstmann, *Wahrheit aus dem Begriff*, 1980, pp. 9-21, 75-81; Rolf-Peter Horstmann, “Ontologischer Monismus und Selbstbewußtsein”, [s/d], p. 1-17.

possibilidade de uma orientação a partir da reflexão da autoconsciência sobre si, sobre o mundo e sobre si no mundo, onde os conflitos não são negados, mas reconhecidos na sua necessidade e integrados na soma espiritual. A partir disso desenha-se os fundamentos da Filosofia do Espírito de Hegel que, podemos dizer, se satisfaz não de uma perspectiva subjetivista, mas a partir da perspectiva da subjetividade como um fato relacional, isto é, que mediatiza dentro de um quadro geral as interpelações acerca “do que é”, e os esboços integradores a respeito do que “é em verdade”. Mais especificamente, a filosofia especulativa de Hegel unifica ontologia e teoria da subjetividade sem se colocar na perspectiva própria da consciência, sem estar de acordo, em última análise, com o conhecimento que realizamos sobre nós mesmos e organizamos numa cosmovisão. Por não estar de acordo, Hegel não pressupõe um conceito de realidade, por exemplo, onde uma distância entre ele e nosso pensamento é tomada como possível, nem, inversamente, assume simplesmente a compreensibilidade da realidade ou que o ser existe apenas no pensamento. Deste modo, ele não pressupõe dogmaticamente o pensamento desde o início, mas mostra que o discurso da filosofia tradicional sobre o objeto, tomado por si, não pode garantir uma concepção consistente da determinação do mundo. Hegel não assevera peremptoriamente a correspondência entre as determinações do ser e do pensar, mas concebe a determinabilidade dos *relata*, de modo que eles não são independentes de sua articulação no pensamento, sem, portanto, serem simples produtos do pensamento, que, ao contrário, não é capaz de ocorrer independentemente do mundo das coisas que articula, sem, portanto, ser este mundo uma coisa entre as coisas. Stephen Houlgate expressa bem essa característica quando atesta que as categorias articuladas na Lógica de Hegel, onde está condensado o relato conceitual do modo de relação de tudo o que é, “são formas de ser, bem como categorias do pensamento. A lógica especulativa é, portanto, não meramente transcendental, mas lógica ontológica”³¹.

Dizer que as várias tentativas de integração teórica a respeito da efetividade equiparam-se ao modo de ser das coisas, ou melhor, equiparar as formas de ser com as categorias do pensamento, não significa dizer que o ser é constituído por nossos conceitos e categorias da perspectiva subjetiva, mas que o ser tem a mesma forma lógica ou determinação que as categorias do pensar³². As condições de possibilidade do

³¹ Stephen Houlgate, *The opening Hegel's Logic*, 2006, p. 140. Tradução nossa: “[...] are forms or ways of being as well as categories of thought. Speculative logic is accordingly not merely transcendental but ontological logic”.

³² Stephen Houlgate, *The opening Hegel's Logic*, 2006, p. 143.

conhecimento das coisas e as condições de possibilidade das próprias coisas ocorrem simultaneamente, ou seja, são tanto condições sobre o pensamento quanto condições sobre as próprias coisas. Deste modo, Hegel pode dizer que as coisas não são independentes de sua articulação no pensamento, mas também, peremptoriamente, afirmar que elas não podem ser meros frutos do pensamento. Assim, o pensamento não se realiza de modo separado do mundo concreto que ele articula, mas, na verdade, ele se manifesta em meio à diversidade do mundo. Como diz Henrich, “segundo Hegel, um pensamento é concreto quando o efetivo não é descrito e explicado por ele apenas como algo dado”³³. A despeito deste algo dado, subjetividade e pensamento são aqui entendidos como relação, e sua concretude depende do nível e possibilidade de compreender a variedade das coisas em suas relações, quer dizer, a relação de suas determinações conceituais, o que, automaticamente, abre a possibilidade também de esboçar, ainda que sob a égide da diferença, sua dependência mútua. Na medida em que as coisas não são determinadas diretamente por elas mesmas, mas por sua rede de relações formadas especulativamente, eles formam um todo orgânico, como um conjunto de elementos que não têm sua determinação independentemente uma da outra mas sim à luz desta determinação, de modo que tudo tem sua determinação em conexão com o outro.

Segundo Horstmann,

[...] Hegel aparentemente não entendia que seu conceito metafísico de subjetividade denotava outra coisa que não uma propriedade determinada de uma classe de relações. A exposição do conceito metafísico de subjetividade restringe, portanto, os possíveis usos deste conceito a conexões determinadas muito precisas. E estas conexões não são do tipo que sugerem particularmente o discurso sobre “subjetividade” como um objeto bem determinado da Filosofia Real³⁴.

Isso quer dizer que este tratamento, que parte da condição de que o ser tem a mesma forma lógica ou determinação que as categorias do pensamento, encara primordialmente a completude das múltiplas reflexões autoconscientes de acordo com

³³ Dieter Henrich, “Erkundung im Zugzwang”, 2007, p. 10. Tradução nossa: “Nach Hegel ist ein Denken dann konkret, wenn von ihm Wirkliches nicht nur als etwas Gegebenes beschrieben und erklärt wird”.

³⁴ Rolf-Peter Horstmann, “Über das Verhältnis von Metaphysik der Subjektivität und Philosophie der Subjektivität in Hegels Jenaer Schriften”, 1980, p. 189. Tradução nossa: “[...] Hegel anscheinend nicht der Meinung war, daß sein metaphysischer Begriff von Subjektivität etwas anderes als eine bestimmte Eigenschaft einer Klasse von Relationen kennzeichne. Die Exposition des metaphysischen Begriffs der Subjektivität schränkt daher die Verwendungsmöglichkeiten dieses Begriffs auf sehr genau bestimmte Zusammenhänge ein. Und diese Zusammenhänge sind nicht von der Art, daß sie die Rede von „Subjektivität“ als eines wohl bestimmten Gegenstandes der Realphilosophie besonders nahelegen”.

um modelo relacional próprio que dá a condição de possibilidade de cada reflexão parecer persuasiva e coexistir ainda que em oposição a outras diversas. Trata-se de uma doutrina das condições sob as quais este procedimento reflexivo de primeira ordem pode ser pensado de forma significativa, de modo que a estas condições pertencem precisamente à especificação do procedimento para a realização do refletir que, por sua vez, faz parte do contexto da realização daquelas relações que foram indicadas como as determinações constitutivas do pensamento. Por tratar-se de um procedimento que necessariamente rejeita pressupostos, Hegel não supõe, por exemplo, a identidade determinada do pensar e do ser, mas seu procedimento, que parte necessariamente do pensar, apenas entrelaça todas as suposições sobre sua relação a fim de ver se emerge uma visão bem fundamentada desta relação. A imanência do progresso especulativo não tem que excluir a atividade do pensador, mas deve necessariamente incluí-la. Como Hegel entende o pensamento como um processo relacional, mas o pensamento sem pressupostos tem que começar com o pensamento mais simples possível, ele ainda não pode ser explicitamente temático como o pensamento em seu início. Mas, no entanto, se está relacionado consigo mesmo desde o início, os conceitos que ele percorre e mobiliza só podem marcar aspectos de si mesmo, sem fazê-lo explicitamente na partida. O conteúdo do pensamento sem pressupostos deve emergir apenas de seu próprio desenvolvimento.

Deste modo, seguindo o padrão sugerido por Horstmann, podemos diferenciar esses dois procedimentos onde um, a *filosofia da subjetividade*, é um elemento entre outros de um processo maior e mais geral, a *Metafísica da subjetividade*, cuja necessidade sistemática é mostrada em outro lugar e por meios que não são aqueles genuinamente derivados de um subsistema particular, a saber, de elementos próprios da então chamada Filosofia Real, tal qual a Filosofia da Natureza³⁵. Esta distinção baseia-se no fato de que as transições imanentes não precisam necessariamente ser encontradas, pois se precisassem ser encontradas não seriam imanentes, mas submetidas às regras gerais daquele que as conhece, de modo que cairíamos numa ontologia de primeira ordem, facilmente redutível ao dilema do critério cético, bem como às contradições que a filosofia crítica havia levantado. Somente sob esta circunstância poderia ser argumentado que uma transição é imanente.

Aquela marcha autônoma, caracterizada como “autorrelação negativa”, corresponde exatamente à especificação do cumprimento de certas condições formais,

³⁵ Rolf-Peter Horstmann, “Über das Verhältnis von Metaphysik der Subjektivität und Philosophie der Subjektivität in Hegels Jenaer Schriften”, 1980, pp. 180-183.

isto é, seu desenvolvimento está condicionado à adequabilidade das condições àquela estrutura fundamental das relações. Em outras palavras, para que algo seja é necessário que esteja sujeito a certas normas e corresponda a elas. Isso significa dizer que a marcha se realiza e a realidade é compreendida em sua efetividade somente quando é levada ao seu conceito. Trata-se, assim, de uma estrutura onde coexistem elementos e entidades de significado e natureza originariamente opostas, ou seja, não em sua absolutização, mas em sua autodissolução em prol de um desenvolvimento que é, na verdade, a possibilidade última de efetivação de seu conceito. Trata-se de um desdobramento que não leva à destruição da condição e significado primordiais, mas a um enriquecimento. Deste modo, nenhuma posição de primeira ordem efetiva-se a partir de uma pretensa autossuficiência, do mesmo modo que nenhuma posição efetiva pode ser completamente nula. Esse movimento é característica fundamental da operação típica introduzida pela filosofia de Hegel que integra pontos de partida diferentes dentro do quadro de uma realização superior, imersa num contexto extrapolativo de seu significado, que não segue a ordem do pensamento particular organizado de maneira cosmológica, tal como apresenta-se o modelo que chamamos de filosofia da subjetividade, mas coloca uma estrutura relacional que torna possível conjugar visões de mundo distintas, tal qual a subjetividade finita consegue conceber diferentes ontologias. Esta mesma estrutura maior, que chamaremos *Metafísica da subjetividade*, como Hegel mesmo chama em seu *Systementwürfe II*, alcança esta realização arrancando essas diferentes perspectivas do claustro da subjetividade voltada sobre si mesma, mas apenas ao passo que não parte de nenhuma perspectiva contrária à orientação geral da subjetividade³⁶. Na verdade, as categorias são as mesmas, no entanto, consideradas sob a perspectiva do todo, ao qual se realiza e vem à consciência mediante aquela marcha que é autônoma exatamente por não pressupor nenhuma condição extrínseca e nenhuma categoria estranha àquelas da própria subjetividade. Esta é, por exemplo, a relação fundamental entre reflexão e especulação. A substância deve, portanto, ser pensada como sujeito, porque o que há em geral é uma atividade que é fundamentalmente pensamento e, acima de tudo, pensamento sobre si mesmo, a saber, o autoconhecimento. Melhor dizendo, a efetividade singular acima de toda consciência nada mais é do que o processo de sua autorrealização. Nas palavras de Henrich:

³⁶ Sobre a utilização do termo Metafísica da Subjetividade, Cf. Rolf-Peter Horstmann, “Über das Verhältnis von Metaphysik der Subjektivität und Philosophie der Subjektivität in Hegels Jenaer Schriften”, 1980.

Portanto, a substância deve ser pensada como sujeito, porque o fundamento de tudo é uma atividade que é essencialmente conhecer e, acima de tudo, conhecer de si mesma. Este Um não é apenas cognoscível e o fundamento do conhecimento, mas aquele Um efetivo que é constituído por sua autorrelação conhecedora. Neste sentido, é sujeito - mas não apenas sujeito, mas a efetividade como um todo como sujeito e, nessa medida, também substância³⁷.

Explicita-se paradigmaticamente, deste modo, que o discurso a respeito da totalidade só faz sentido se permanecer distante da tese abstrusa de que tudo que existe é somente a substância una. Se tudo repousasse nessa igualdade, nada haveria a ser dito sobre ela, nada nela seria distinguido. Primordialmente, a fim de que a coerência do todo fosse preservada, pensou-se que a característica da unidade substancial depunha a favor do fato de que nenhuma diferença deveria ser concebida. Agora, em vez disso, Hegel pronunciava que toda diferença deve estar em consonância com a unidade, consequentemente pensada de modo que não exclua, mas inclua o que é diferente. A legitimidade da individualidade do múltiplo finito, assim como de cada pensamento conflitante, é chancelada, mas apenas mediante a efetivação científica daquele pressentimento de que elas coexistem mesmo sendo contraditórias. Trata-se de tornar compreensível como as relações entre diferentes podem ser suspensas e como pode-se pensar uma unidade que não apenas sintetize as diferenças como tais, mas as implique.

Pensar uma unidade que também implique as diferenças significa pensar a substancialidade, em sentido estrito, como um processo relacional, isto é, não como algo que inicia ou condiciona um processo, pois, assim ela mesma não seria determinada como o processo, mas apenas como se exercesse externamente algum poder sobre ele. Desta forma, o processo mesmo não pode ser algo que se desdobra de uma matriz originária, pois, então, a matriz, enquanto substância, não seria determinável como sujeito. Se a substância é pensada como sujeito tudo aquilo que subsiste nela deve ser momento de um processo relacional a partir do qual o sujeito deve ser capaz de compreender o todo a partir de si mesmo, ou seja, como autorrelação e autoconhecimento, de modo que ele esteja tão intimamente em relação ao todo quanto a sua própria subjetividade está intimamente ligada a si. Isso provoca pensar uma estrutura onde o pensamento de

³⁷ Dieter Henrich, "Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung", 2016, p. 205. Tradução nossa: "Die Substanz muß deshalb als Subjekt gedacht werden, weil das allem zugrundeliegende Eine eine Tätigkeit ist, die wesentlich Erkennen und vor allem Erkennen von sich ist. Dies Eine ist nicht nur erkennbar und Grund von Erkenntnis, sondern jenes Eine Wirkliche, das durch sein erkennendes Selbstverhältnis konstituiert ist. In diesem Sinne ist es Subjekt — aber nicht nur Subjekt, sondern die Wirklichkeit insgesamt als Subjekt und insofern auch Substanz".

primeira ordem, de uma perspectiva subjetivista, não pode dizer respeito diretamente, sem mediações especulativamente complexas, ao todo dos relacionados, à ordem ontológica em geral. Isso está diretamente conectado com o fato de que a compreensão da *forma principial* enseja a compreensão do modo como o conhecimento pode se elevar àquela realidade do todo. Pensar de maneira substancial, seria estender a ordem de si mesmo à ordem de todas as coisas, entendidas, assim, como um singular que compreende a totalidade, mas que não carrega consigo o princípio especulativo que mobiliza a possibilidade do conhecimento do estabelecimento do mundo, o que já estaria pressuposto na base da subjetividade como estrutura relacional, como fato criador, e não apenas conhecimento daquilo ao qual o mundo é feito, substância.

Invocando, deste modo, o princípio fundamental que Hegel introduz na *Fenomenologia do Espírito* e completa na *Ciência da Lógica*, de entender o Absoluto não só como substância, mas também como sujeito, parece ser relativamente fácil aceitar que ele tenha fundado uma versão original do monismo ontológico relacional, cuja categoria central é a da autoconsciência ou subjetividade³⁸. Contudo, como Horstmann diz, difícil é conseguir demonstrar o que significa falar de autoconsciência como um fato relacional e como Hegel sistematicamente introduz esta tese³⁹. A dificuldade reside em trazer à luz os fundamentos da doutrina hegeliana do monismo ontológico relacional, cuja estrutura suspende amplamente aquela restrição derivada da absolutização de entidades, marca registrada da *Metafísica da Substância*, que perdurou até mesmo como modelo nas diversas interpretações a respeito daquela filosofia.

Nosso padrão de medidas para ponderar os passos do desenvolvimento de Hegel consistirá especificamente na capacidade de seu princípio filosófico consistir numa estrutura que torne possível articular dentro de um sistema geral a validade requerida às diferenças, aos diversos elementos que ele pressupõe e articula. Como dissemos, isso ficou bem estabelecido em sua doutrina tardia a partir do momento em que ele oferece à feição relacional dos *relata*, o princípio do sistema, *forma principial*, uma *Metafísica da subjetividade*, quer dizer, um princípio que utiliza da noção própria de subjetividade, e com isso a carga finita e limitada que este conceito possui, contudo que é expandido através da dimensão metafísica, onde o Absoluto, o tal princípio, é entendido também como sujeito, como aquilo que faz o mundo, *subjetividade*, não apenas aquilo do qual o mundo é feito, *substância*. A capacidade de ele conjugar a carga relacional, autogeradora,

³⁸ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geists*, GW9, p. 13.

³⁹ Rolf-Peter Horstmann, “Ontologischer Monismus und Selbstbewusstsein”, p. 11.

vivificadora, será o padrão de medida, de modo que caberá a esta exposição ilustrar os elementos e instrumentos filosóficos que ele utiliza, ponderando sua validade à luz desta *forma principal* fundamental. Vemos, com isso, que conduzir uma investigação a respeito da filosofia hegeliana partindo dos mesmos critérios que Hegel acreditou aplicar a sua filosofia passa, pois, por abandonar definitivamente aquele manual arcaico de tipificação da ontologia sem largar mão do discurso ontológico em geral. De acordo com o que propomos aqui, podemos observar de que maneira uma *forma principal* de primeira ordem, ou seja, previamente estabelecida, como uma visão de mundo aplicada à organização sistemática, foi preponderante no desenvolvimento da filosofia de Hegel. Com isso, obviamente, poderemos observar de que maneira a necessidade de princípio puramente científico, que respondesse naturalmente as questões impostas pelo próprio ordenamento sistemático, resultado imanente de modo como o sistema corresponde à efetividade, foi adquirindo feição e impondo-se de maneira irreversível.

Adiante veremos que tudo o que dissemos sobre essa *forma principal*, que dispensa como fundamento de primeira ordem qualquer representação derivada de uma cosmovisão, estivera em gestação e otimização em seu período de Jena. Conjugiar os diversos elementos filosóficos que ele pretende trabalhar, fundamental para a construção sistemática, com essa orientação teórica, de uma *Metafísica da Subjetividade*, como *forma principal* autogeradora, será seu grande desafio. Como veremos, a possibilidade fundamental de Hegel de retirar a subjetividade de seu claustro particularizante sem perder a possibilidade que ela fornece de conjugiar a força da negação, da multiplicidade, será o objetivo buscado em diversos momentos de seus escritos. A maioria de seus movimentos teóricos são feitos mediante essa possibilidade.

2. A Metafísica da Substância

Na seção anterior afirmamos a imperiosidade da questão hegeliana a respeito da conjugação entre sujeito e substância para a validade de uma proposta filosófica que vise a manutenção do aspecto totalizante de um sistema de filosofia juntamente com a validade do pensamento crítico a partir do qual surge o sistema propriamente. Trata-se especificamente da produção do sistema filosófico como algo absoluto, que acomode em si seu próprio carecimento, ao mesmo tempo em que seja fruto desse carecimento. Quando dissemos que este problema se coaduna com a questão da justaposição de

substância e sujeito, estamos falando que se conecta com a questão da *forma principial* a partir do qual uma filosofia é erigida. A atribuição do princípio não apenas como substância, mas também como sujeito, que Hegel faz em 1807, como vimos, deve então ser fundamental para atribuir sobrevida àquela pluralidade de alternativas filosóficas que brotam a partir do aspecto crítico e inquiridor. Isso porque, ainda que o princípio substancial carregue consigo a marca das determinações opostas que perfazem a variedade dos pensamentos, daquelas alternativas, a resolução destas determinações sempre estará condicionada à estrutura daquilo que a substância é, e que poderia ser deduzida pelo pensamento de primeira ordem. Quer dizer, apostar no modelo substancial seria conceber o mundo de acordo com um princípio cosmológico plenamente acomodado à estrutura regressiva de uma única reflexão sobre o mundo, eliminando a possibilidade de vivacidade das determinações opostas. O princípio substancial, deste modo, não deixa que o princípio seja compreendido como resultado do processo paulatino do conhecimento, mas como verdade a qual alguém se eleva. Assim, não compreende em si aquele círculo que supõe o princípio também como processo e resultado, suposto para a justaposição da totalidade do sistema filosófico que deve, simultaneamente, pressupor e compreender as inquirições do pensamento crítico, a partir do qual o próprio sistema pode ser construído. O princípio, para não ser confundido com um princípio de primeira ordem, reflexivo, deve ser não apenas Si, mas a unidade de Si consigo no outro, de modo que, para além de um princípio reflexivo, seja um princípio especulativo, que acomode em si a unidade do pensamento reflexivo sem que nenhum deles seja o fundamental, excludente de outros, mas elevado ao absoluto quando observado em perspectiva espiritual. Segundo Henrich a especulação deve ser capaz de “compreender a diversidade das coisas diferenciadas e das relações em sua interpenetração interna e em sua dependência recíproca sem redução, igualmente e em sua totalidade”⁴⁰. Isso estabelece que o princípio aplicado deve estar numa relação interna consigo, através da qual seja capaz de revelar-se a si mesmo no pensamento. Ele deve ser pressuposto ao pensamento, mas realizado através do pensamento.

Para alcançarmos um panorama mais apurado acerca do caminho que Hegel percorreu para conquistar essa lucidez sobre a *forma principial* apresentada em 1807, devemos, sobretudo, observar seus primeiros passos na última década do século XVIII.

⁴⁰ Dieter Henrich, “Erkundung im Zugzwang”, 2007, p. 10. Tradução nossa: “Es muß imstande sein, vielfältig differente Sachen und Verhältnisse in ihrer internen Verwicklung und in ihrer wechselseitigen Abhängigkeit ohne Reduktion, zugleich und in ihrer Ganzheit aufzufassen”.

Fora ali que se lançou as principais bases de acomodação para a eleição da primeira *forma principal* de Hegel, ainda que isso não tenha ocorrido de maneira conceitual, mas como resultado do caldo cultural da época, quer dizer, Hegel adota, como veremos, esse princípio como resultado da cosmovisão comungada filosoficamente em seu período histórico e geográfico. A cosmovisão de então estava profundamente marcada pela tentativa de aplicação da visão panteísta de mundo, oriunda principalmente da propagação das ideias de Espinosa na Alemanha. O princípio panteísta, a reboque da ideia fundamental da substância única, havia encontrado solo fértil numa terra carente de unificação entre estados, marcada pelo distanciamento do discurso religioso ortodoxo da vida popular e imergida na filosofia crítica com seus preceitos dualistas. Nesse cenário é que irrompe, por exemplo, o pensamento de Hölderlin e sua ideia de um princípio fundamental imensurável e inescrutável, aquilo que ele chama de “ser por excelência”. A ideia de um princípio fundamental unificador, que não poderia ser identificado pela consciência humana, conjuga perfeitamente a ideia popularmente difundida da doutrina panteísta resumida sob o título *Hen kai pan* que, como veremos, servira na época como lema da unificação requerida entre diferentes esferas da vida. Seu caráter insondável, ponto fora da curva da filosofia espinosana, mas que coadunava com as premissas da filosofia crítica, fazia desta doutrina uma opção tipicamente alemã à ortodoxia religiosa que, paradoxalmente, se alastrara ali se apropriando indevidamente do discurso crítico. As bases para a aceção do monismo da substância começavam a se unir com a possibilidade de uma valorização do sentimento humano, tanto artístico quanto religioso. Deste modo, veremos Hegel articular nesse período uma consistente defesa da capacidade do sentimento religioso ascender à verdade deste princípio monístico fundamental que Hölderlin havia concebido primeiramente. Apesar de ela possuir uma fundamentação filosófica já bem estabelecida na Alemanha de então, Hegel aproveita muito mais o potencial unificador proporcionado pela cosmovisão da doutrina panteísta em sua aplicação à esfera comunitária, criando laços de reciprocidade entre esferas que a cultura de então soía em manter separadas.

Nesta primeira fase apresentada observamos Hegel ainda distante de sua concepção madura, pois a não adoção conceitual de seu princípio não permite fazer com que esse princípio se distinga de outros candidatos a princípio que eventualmente poderiam advir. Hegel visa aqui o estabelecimento de um princípio que escape das capacidades de conceituação de uma consciência isolada num pensamento de primeira ordem, contudo, não faz isso de maneira filosófica. A filosofia seria nesta etapa

estritamente identificada com a filosofia da subjetividade da reflexão, para a qual compreender o Absoluto significava compreendê-lo subjetivamente e reduzi-lo à esta subjetividade que compreende. O que faz com que Hegel alcançasse o ponto de vista científico seria o vislumbre da possibilidade de que a própria filosofia possa conceituar o princípio sem que esse princípio fosse redutível a uma experiência isolada, ou seja, de uma justificação filosófica do princípio de modo que ele não fosse compreendido de acordo com uma visão de mundo entre outras. Mais especificamente o que estava em jogo era o potencial da própria subjetividade, o campo onde opera a filosofia depois de Kant, conseguir compreender de modo vivo aquela multiplicidade de determinações do pensamento. A questão aqui será de que maneira Hegel sustenta essa sobrevida das determinações opostas no pensamento. Adiante argumentaremos que ele faz isso nos primeiros anos de Jena convicto de que um princípio substancial, compreendido metafisicamente, serviria como ponto primordial de resolução das determinações opostas.

Isso não significa que Hegel tenha adotado um tipo de dogmatismo pré-kantiano contrapondo externamente subjetividade à substância, mas que o tipo de resolução das relações entre o princípio de que partia e seus elementos internos deveria ser resolvido de acordo com a “relação de substancialidade”. Nesta fase, o pensamento especulativo deveria ser capaz de compreender a resolução das determinações opostas, mas isso não bastaria para que ele fosse tomado como princípio, pois a resolução das oposições deveria ser estabelecida de acordo com o próprio pensamento, bem como o princípio ao qual a consciência ascendia na especulação deveria ser capaz de ser compreendido como pensamento que realiza a si mesmo. Mas Hegel ainda não atribui nenhuma dessas duas características à consciência. Por volta de 1801, ele continua supondo, tal qual fazia em Frankfurt, uma totalidade anterior à cisão, que brota com a subjetividade, assim como estabelece um tipo de relação arquetípica desta totalidade com as suas partes. Tal como ocorria desde Frankfurt, Hegel esperava deste princípio arquetípico que ele conjugasse em si a multiplicidade de determinações opostas sem nenhum tipo de redução a este ou àquele princípio. Mas, com a feição científica de seu sistema de filosofia, os problemas com esse princípio, que em Frankfurt se dava de maneira latente, começam agora a sobressair. As dificuldades com a adoção da substância como princípio se tornam mais perceptíveis quando Hegel quer dar uma feição conceitual a seu pensamento, quando o monismo da substância pode ser concebido como *Metafísica da Substância*, quando o princípio pode vir a ser conceituado dentro da filosofia mesma. O que Hegel

compreendera foi que a substância por si não consegue lidar com a multiplicidade de determinações sem qualquer tipo de redução.

O que será preponderante adiante será identificar como este princípio, compreendido substancialmente, era aplicado por ele em vista dos outros elementos de seu desenvolvimento filosófico. O que deverá ser demonstrado é a urgência gradativa de uma nova acomodação entre o princípio adotado e esses elementos compreendidos nele. Primeiramente, o que viera à luz foi a consciência da necessidade de justificação sistemática de seu pensamento filosófico, que acomodasse de maneira teórica os fundamentos já aplicados e que estavam dispostos como necessidade do tempo histórico. Mais especificamente, isso supunha a tematização sistemática de elementos que antes estavam apenas disponíveis segundo a cosmovisão de então, ensejando a explicitação do modo de operação relacional do princípio e sua feição absoluta, com seus membros. Isso corresponde exatamente à passagem dos anos 1800 para 1801, quando Hegel chega em Jena.

A demonstração da prevalência da substância como princípio será fundamental para compreendermos melhor o modo como Hegel articulava as relações entre os elementos do sistema, ou seja, para compreendermos a forma como Hegel buscava traduzir esses elementos numa *forma conceitual*, sua forma típica de tratamento das relações especulativas. Mais especificamente, o princípio adotado deveria ser capaz de acomodar em si mesmo esses tipos de relações, no caso hegeliano em especial, de ser capaz de acomodar o discurso lógico e preponderante sob o qual Hegel erigiu sua doutrina especulativa da negação. Levando em consideração que a adoção da *Metafísica da Substância* é feita primeiramente visando a possibilidade de sustentar a unidade das determinações opostas desses elementos sem redução, ela deveria então ser capaz de sustentar em si a capacidade de autossustentação desses elementos. Melhor dizendo, deveria ser capaz de ser um princípio que compreendesse esses elementos, ao qual eles estariam em referência determinada, embora sem nenhum tipo de prejuízo a sua autossustentação. Em outras palavras, deveria ser capaz de comportar as compleições especulativas da negação autônoma, as condições mínimas para a possibilidade de uma autorreferência negativa de cada um dos membros. O problema, assim, recairá na capacidade do princípio substancial assegurar o caráter autônomo da negação sendo ele mesmo um princípio acomodado de acordo com um pensamento de primeira ordem, reflexivo.

2.1. Os fundamentos do monismo da substância no período pré-ienense

2.1.1. O ponto de inflexão ontológico em relação ao kantismo

Como afirma Manfred Baum, lembrando um dito de Arthur Lovejoy, os esforços filosóficos dos jovens Hölderlin e Hegel podem ser traduzidos como uma “revolta contra o dualismo” na metafísica e uma tentativa de superar o espírito da “era da crítica” que Kant havia levado adiante⁴¹. No que diz respeito ao projeto elaborado desde Frankfurt, em vista da filosofia de Hölderlin, Hegel não buscava outra coisa que não o abandono do modelo filosófico cujas consequências tendiam para a incapacidade de mobilizar possibilidade da elevação plena da finitude ao leque daqueles elementos não-empíricos atribuídos por Kant à razão teórica, a partir de onde este reivindicava os direitos da razão prática pura, logo, da lei moral. De acordo com Hegel, o descompasso da doutrina moral kantiana residia em situar a lei moral como regra de conduta a ser internalizada ao passo que seu fundamento, derivado daquela noção imputada pelos limites do conhecimento na *Crítica da Razão pura*, era completamente inacessível através da razão teórica. Grosso modo, a possibilidade do agir moral possuía como pressuposto a limitação da faculdade de conhecer que Kant tomava de partida. Não obstante, uma série de expoentes da filosofia pós-kantiana não se puseram satisfeitos com esse descompasso.

Para Hegel esse problema começa a se delinear melhor a partir do período que passou em Berna, entre 1793-1796. Motivado principalmente por Schelling⁴², Hegel notara que “admitir um carecimento da razão prática já é conferir muita margem para ortodoxia”⁴³. Em outras palavras, o que estava pautado com isso era o abandono da ideia de um carecimento da razão prática, pois a própria ideia do carecimento de algo além de minhas possibilidades teóricas já oportunizava uma realidade propriamente dualista e, com isso, uma gama de elementos regulativos superficiais, tal como foi pautado os

⁴¹ Manfred Braum, “Metaphysischer Monismus bei Hölderlin und Hegel”, 1993, p. 81. A respeito do conceito específico de monismo, Cf. Dieter Henrich, *Selbstverhältnisse*, 1982, p. 144-146.

⁴² Nas *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e criticismo* Schelling afirma: “Dai-me mil revelações de uma causalidade absoluta fora de mim e mil exigências de uma razão prática fortalecida, e nunca poderei acreditar nelas enquanto minha razão teórica permanecer a mesma!”. Friedrich Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, SWI, p. 287.

⁴³ Ricardo Crissiuma, *A formação do jovem Hegel (1770-1800)*, 2017, p. 196.

postulados da razão prática por parte dos ortodoxos da Escola teológica de Tübingen. Com isso destaca-se que Hegel não almejava simplesmente um acordo sobre como o homem poderia alcançar a moralidade, o rompimento, certamente, era com a determinação mais profunda da filosofia de Kant, qual seja, como diz Bondeli, “rompe não apenas com a representação de uma metafísica que *“in die Moral fällt”*, [...] mas com qualquer representação de metafísica da moralidade”⁴⁴. Mais especificamente, a revolta contra a filosofia crítica, mobilizada, a princípio, pelo desacordo com a feição de sua doutrina moral e por diferentes premissas ético-antropológicas, adquire fundamentos e pressupostos metafísicos mais profundos. A ideia em geral e orientadora era que nada poderia ser aquilo que já não fosse, a capacidade expressava sua realidade situada ao fundo, cabendo ao homem alcançá-la em sua verdade. Com efeito, Hegel reivindicará ontologicamente a unidade do sujeito moral com base na realidade de um puro Ser, cujas definições e refinamentos teóricos, no entanto, só poderão ser sistematicamente completados anos mais tarde em Jena. Estamos dizendo com isso que o famoso rearranjo que Hegel estabelece em relação à filosofia de Kant não se mantém restrito ao campo da filosofia moral, mas consiste na reconfiguração ontológica em geral, cuja definição colidia imediatamente com os princípios que fundamentavam a filosofia crítica.

No que se refere a essa determinação mais profunda da filosofia de Kant, parece, todavia, ser um tanto desajeitado atribuir a ela uma ontologia de fundo uma vez que o filósofo de Königsberg afirma que “o orgulhoso nome de ontologia, [...] tem de ser substituído pelo mais modesto de simples analítica do entendimento puro”⁴⁵. No entanto, o termo não desaparece totalmente, mas é rearranjado enquadrando-se ao escopo maior do projeto crítico kantiano: “A ontologia é a ciência (enquanto parte da metafísica) que constitui um sistema de todos os conceitos do entendimento e dos princípios, mas só na medida em que se referem a objectos que podem ser dados aos sentidos e, portanto, justificados pela experiência”⁴⁶. A saber, por ontologia Kant se refere especificamente ao significado que este termo ganhou na metafísica clássica racionalista, onde, mediante uma série de categorias, acreditava ser possível conhecer o ser em si mesmo.

⁴⁴ Martin Bondeli, “Vom Kantianismus zur Kant-Kritik. Der junge Hegel in Bern und Frankfurt”, 1999, p. 43. Tradução nossa: “[...] die als solche nicht nur mit der Vorstellung einer Metaphysik, die *„in die Moral fällt”*, [...] sondern mit jeglicher Vorstellung von Metaphysik der Moral bricht”.

⁴⁵ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. B 303. Tradução nossa: “[...] und der stolze Name einer Ontologie, [...] muß dem bescheidenen einer bloßen Analytik des reinen Verstandes Platz machen”.

⁴⁶ Immanuel Kant, *Os progressos da metafísica*, 1985, p. 13.

Tal como ocorria na metafísica clássica, esta ontologia referida pelo próprio Kant continha, antes do conhecimento, um sistema de categorias puras, mas que funcionavam apenas como determinações sintéticas, legitimando o múltiplo dos fenômenos no espaço e no tempo⁴⁷. Apenas mediante essa legitimação o múltiplo poderia ser elevado à condição de um conhecimento possível. Tanto a unidade do mundo quanto a ideia de um fundamento de sua unidade, sendo este diferente do próprio mundo, expressariam a necessidade subjetiva que nossa razão tem de estabelecer uma unidade incondicional do múltiplo da experiência, mas que seria mero ideal da razão, pois o entendimento nunca chegaria ao fim em sua tentativa de sintetizar a multiplicidade da experiência. Do mesmo modo como procedia Aristóteles, as determinações fundamentais de todo existente para Kant, na medida em que se assentavam através do puro entendimento, eram fornecidas através das categorias. O puro entendimento constituía a unidade objetiva, sintética, mas apenas na medida em que essa unidade se concretizava através do múltiplo, dando assim a possibilidade de sua determinação fundamental, qual seja, “o permanente, pelo qual somente todas as relações de tempo dos fenômenos podem ser determinadas”, isto é, “a substância do fenômeno”⁴⁸. Assim, moldado pelo princípio crítico de sua filosofia, mesmo para Kant, “o substrato de todo o real, isto é, de tudo o que pertence à existência das coisas, é a substância”⁴⁹.

Na filosofia kantiana as leis da Lógica formal, por conseguinte, seriam as mesmas que a da Lógica transcendental, mas esta última concebida sempre como determinações do dado do múltiplo da intuição, apresentado para nós através das formas do espaço e do tempo. Kant esboça, com isso, algo como um princípio substancial, no sentido da designação aristotélica da Filosofia Primeira, enquanto ciência das determinações fundamentais do ser, mas a determinação adicional desta, no sentido de ser uma teologia filosófica, ou seja, a ciência do Ser supremo, não pôde ser retomada por ele, decerto devido a sua crítica epistemológica.⁵⁰ Isto significa que, para Kant, a epistemologia crítica precedia a ontologia no sentido de uma justificação crítica e de uma restrição da própria

⁴⁷ Cf. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. B 128.

⁴⁸ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. B 225. Tradução nossa: “[...] ist das Beharrliche, womit in Verhältnis alle Zeitverhältnisse der Erscheinungen allein bestimmt werden können, die Substanz in der Erscheinung, [...]”.

⁴⁹ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. B 225. Tradução nossa: “Es ist aber das Substrat alles Realen, d. i. zur Existenz der Dinge Gehörigen, die Substanz [...]”.

⁵⁰ Segundo Düsing, em sua configuração, a filosofia de Kant “segue a divisão da metafísica em *metaphysica generalis* ou ontologia, que para Kant conserva significado aos fenômenos no espaço e no tempo, e *metaphysica specialis*, sobre alma, mundo, Deus, que enquanto ciência teórica é criticada por ele”. Klaus Düsing, “Grundformen der Ontologie bei Kant und bei Hegel”, 2009, p. 313.

ontologia. Explica-se, desta maneira, as razões de Kant ter confessado a todos e justificado tão minuciosamente a separação de possibilidade e realidade, o que parecia tornar impossível qualquer eventual afirmação da existência de Deus e da unidade do mundo, logo, da unidade de ser e dever. Segundo Kant, as categorias de modalidade, onde se insere a existência, têm a particularidade de, “como determinações do objeto, nada acrescentar ao conceito a que estão vinculadas como predicados, mas apenas exprimir a relação com a faculdade de conhecimento”⁵¹. Desta forma, para uma parcela considerável dos pós-kantianos, “esta teoria, contudo, colocou o sujeito cognoscente em oposição ao mundo e a Deus como objetos, com efeito de que o primeiro não podia ser conhecido em si mesmo e o segundo nem mesmo conhecida a existência”⁵². A doutrina de Kant se revelou inadequada à tarefa de operar uma reconciliação entre termos opostos e reconstruir, de modo imanente, a totalidade. Em suma, a revolução kantiana teria sido, para estes, menos promissora do que anunciara ser.

As razões de fundo para o descontentamento residem no fato de Kant ter comprado o pacote de virtudes da filosofia britânica, de Locke e Hume, juntamente com seus equívocos, qual seja, uma noção substancialista da natureza, o que acabava por resultar numa separação entre ela e o sujeito de conhecimento, a partir do qual ela se revela⁵³. Nessa mesma linha, ainda que considerada a tese do primado da razão prática, onde o que se ocupará do incondicionado será o interesse prático, os idealistas alemães enxergaram que o fundamento mesmo da relação que moldava esse interesse seria ainda aquela separação determinante que Kant atribuiu à sua filosofia teórica, qual seja, “a separação sistemática do ‘Eu’ do ‘Eu sou’ e a separação de sujeito e substância”⁵⁴. Este princípio e suas derivações seriam moldados, fundamentalmente, por aspectos de positividade, tal como Hegel acusará de forma mais nítida em seu período em Frankfurt. O que estava em jogo para os pós-kantianos, como Hegel, era a possibilidade de desenvolvimento de um equilíbrio naquela relação entre razão prática e razão teórica, entre liberdade e natureza, onde o conceito de Ser seria concebido diferentemente do fundamento a partir do qual Kant partiu e que suscitou sua doutrina do dever e dos

⁵¹ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. B266. Tradução nossa: “[...] daß sie den Begriff, dem sie als Prädikate beigefügt werden, als Bestimmung des Objekts nicht im mindesten vermehren, sondern nur das Verhältnis zum Erkenntniss vermögen ausdrücken”.

⁵² Manfred Braum, “Metaphysischer Monismus bei Hölderlin und Hegel”, 1993, p. 84. Tradução nossa: “[...] so stellte diese Theorie doch das erkennende Subjekt in einen Gegensatz zu der Welt und zu Gott als Objekten, mit der Folge, daß die erste nicht an sich erkannt und vom zweiten nicht einmal die Existenz gewußt werden konnte”.

⁵³ Humberto Coelho, “A humanização da experiência no auge da filosofia clássica alemã”, 2014, p. 167.

⁵⁴ Walter Jaeschke, “Substanz und Subjekt”, 2000, p. 448.

postulados. Isso passava, por apresentar uma versão da relação entre substancialidade e subjetividade, substância e sujeito, trabalhada em recurso a estas disputas sobre o espinosismo e a filosofia transcendental, ou seja, a tentativa de complementar o “sujeito” de Kant com a “substância” de Espinosa. Para este efeito, “*Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*”⁵⁵ se tornará o lema idealista capital.

Eles temiam no criticismo de Kant um ceticismo hipercrítico, em seu formalismo, um estreitamento ao puramente subjetivo, em suas distinções metodológicas, apenas uma separação artificial de todos os momentos da existência e do pensamento, em seu idealismo, uma mera limitação a um princípio espiritual muito restrito, em sua “analítica da razão pura”, apenas uma renúncia a qualquer entendimento sintético e criativo do mundo⁵⁶.

2.1.2. Hen kai Pan

Publicada em 1785, *Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao senhor Moses Mendelssohn* tornou-se um desiderato entre os, até então, entusiastas ocultos do panteísmo espinosano. A recepção positiva por parte dos *Stiftsfreunde* (Hegel, Hölderlin e Schelling) da exposição pública que Jacobi fizera sobre os fundamentos que supostamente mobilizaram Lessing a ter confessado certa atitude positiva em relação ao panteísmo espinosista se deu, principalmente, devido a chancela que estes obtiveram adiante, por parte da autoridade de Lessing, para a defesa de novas atitudes encaradas como necessárias em relação ao modo de organização social e disposição teórica enraizadas na cultura alemã da época. Grosso modo, Jacobi, figura extremamente bem posicionada nos círculos intelectuais de então, afirmou que realizou uma série de conversas privadas com Lessing, nas quais este havia lhe confidenciado, pouco antes da morte, ser um “espinosista”. Mais especificamente, entre outras coisas, Lessing teria dito: “Os conceitos ortodoxos da divindade não são mais para mim; não posso apreciá-los; *Hen*

⁵⁵ “A ordem e conexão das ideias é a mesma a que ordem e conexão das coisas”. Baruch de Espinosa, *Ética*, 1973, Parte II, Proposição VII.

⁵⁶ David Baumgardt. Spinoza und der deutsche Spinozismus. *Kant-Studien*, v. 32, p. 187, 1927. Tradução nossa: “Sie fürchtete in Kants Kritizismus eine hyperkritische Skepsis, in seinem Formalismus eine Einschränkung ins rein Subjektive, in seinen methodischen Distinktionen nur eine künstliche Auseinanderreißung aller Momente des Daseins und des Denkens, in seinem Idealismus eine bloße Beschränkung auf ein viel zu schmales spirituelles Prinzip, in seiner ‘Analytik der reinen Vernunft’ nur einen Verzicht auf jedes synthetische, schöpferische Weltverstehen”.

kai pan! Não sei outra coisa”⁵⁷. Isso nada mais queria dizer que Lessing interpretava a divindade sob a ótica de um único princípio, imanente, ou intramundano, no qual estava todo singular e a finitude, ou seja, havia ali uma ruptura com o princípio de um deus pessoal. Sobre isso, Jacobi afirmava: “Muitos podem testemunhar que Lessing, com frequência e enfaticamente, mencionava o *Ev kai p̄n* como epítome de sua teologia e filosofia. Ele o disse, e o escreveu, sempre que possível, como seu lema definitivo”⁵⁸.

No entanto, a fama de Lessing como um pioneiro alemão na busca por ideais esclarecidos já estava se consolidando. O ataque de Jacobi, que na ausência do corpo físico, lançara na fogueira a reputação de Lessing aos olhos de proeminentes círculos sociais da época, desta forma, motivado simplesmente pelo fato deste ter tido uma avaliação positiva da doutrina de Espinosa, possuía um caráter simbólico significativo⁵⁹. Muitas figuras, entre elas os três notáveis amigos do *Stift* de Tübingen, Hegel, Hölderlin e Schelling, certamente enxergaram, através da crítica à ortodoxia cristã contida na inscrição *Hen kai Pan*, um slogan da liberdade religiosa almejada⁶⁰. Isso, no período de Tübingen, pode ser visualizado como o fortalecimento de uma rebeldia contra as posições, por exemplo, como as de Johann Friedrich Flatt, professor do seminário que havia aprovado o modo como Jacobi defendera elementos caros à ortodoxia, como a noção de um Deus pessoal⁶¹. Espinosa, por sua vez, teria rejeitado a doutrina cristã da criação e a doutrina da emanção, de modo que, segundo ele, não haveria transição do infinito para o finito, a transcendência se esvai perante a imanência e Deus é pura causa imanente da realidade. Em suma, possuindo agora legitimação através da figura central de Lessing, além do pensamento espinosista, a crítica à ortodoxia religiosa, foi justificada, ou seja, o panteísmo passava a ser legitimamente estimado, ao contrário do que Jacobi pretendia. Num outro momento, por defender princípios parecidos, tanto Giordano Bruno

⁵⁷ Friedrich Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, 1916, p. 77. Tradução nossa: “Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht genießen; Hen kai pan! Ich weiß nichts anders”.

⁵⁸ Friedrich Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, 1916, p. 102. Tradução nossa: “Daß Lessing das *Ev kai p̄n* als den Inbegriff seiner Theologie und Philosophie, öfter und mit Nachdruck anführte, können mehrere bezeugen. Er sagte und er schrieb es, bey Gelegenheiten, als seinen ausgemachten Wahlspruch”.

⁵⁹ Frederick Beiser considerou este episódio “o evento intelectual mais significativo do final do século XVIII na Alemanha”. Frederick Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, 1987, p. 44.

⁶⁰ De acordo com H.S. Harris, Hegel e Hölderlin estudaram as referidas cartas de Jacobi por volta de 1790, momento em que teria começado o “fascínio de Hegel com Spinoza e quando Hölderlin adotou, como seu símbolo, o Hen kai Pan (Um e todos) do reportado spinozismo de Lessing”. H.S. Harris, “O desenvolvimento intelectual de Hegel até 1807”, 2014, p. 41.

⁶¹ Dieter Henrich, *The Course of Remembrance and Other Essays on Hölderlin*, 1997, p. 51.

quanto Espinosa haviam sido excomungados por suas religiões e o primeiro sentenciado à morte.

O que nos interessa nessa discussão é, sobretudo, o significado que a expressão *Ἐν καὶ πᾶν* tomaria adiante. Em torno dela gira toda a apresentação sistemática do pensamento de Espinosa que Jacobi oferece. Aquilo Jacobi interpreta a respeito dessa expressão poderemos ver sendo desdobrado de diferentes maneiras numa infinidade de diferentes pensadores. O que nos interessa consiste no sentido que Jacobi atribui à negatividade espinosana, mais especificamente a relação da negatividade das determinações e sua relação com a verdadeira realidade do Ser único, indeterminado e infinito, ou seja, da substância. Ele diz que “as coisas singulares, então, na medida em que são apenas de modo determinado, são a não-entia; e o ser indeterminado infinito é o único verdadeiro”⁶². Grosso modo, Jacobi tenciona, de fato, a interpretação de Espinosa a respeito da negatividade das determinações e afirma, em contrapartida, a verdadeira realidade do “ser indeterminado infinito”, ou seja, da substância. Além disso, o texto diz que todas as coisas individuais pressupõem umas às outras, de modo que haja, assim, uma interdependência graças à qual as coisas finitas “constituem um todo inseparável”, de modo que somente em unidade cada uma possua sua autossubsistência. O espinosismo difundido a contragosto por Jacobi consistia em conceber a divindade como substância única e infinita, partindo do princípio de que cada elemento da totalidade era determinado e finito, devendo sua existência à infinitude daquela substância. Esta doutrina monista era especulativa ao passo que concebia a substância como unidade de determinações opostas, isto é, na medida em que ultrapassava os limites impostos pelo dualismo cartesiano, a saber, de pensamento e extensão. O Absoluto da doutrina espinosana era indicado como princípio imanente de todas as coisas, mais especificamente, era principiado não como uma realidade numenal, mas como totalidade substancial. Assim, era afirmado o princípio especulativo fundamental que considerava que todo ser determinado e finito não era nada em si mesmo, pois tudo o que ele é deve-se à infinitude da substância absoluta, único autossubsistente, verdadeiro e efetivo.

Faz-se valer aqui a reviravolta que o conceito de substância ganha no alvorecer da filosofia moderna, a saber, centrado especificamente numa complexificação do critério da autossubsistência, preceito fundamental da definição aristotélica daquele conceito.

⁶² Friedrich Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, 1916, p. 150. Tradução nossa: “Die einzelnen Dinge also, in so fern sie nur auf eine gewisse bestimmte Weise da sind, sind die non-entia; und das unbestimmte unendliche Wesen ist das einzige wahrhafte [...]”

Essa reviravolta possuía como mote a nova concepção que Espinosa apresentara, onde somente a natureza como um todo pode preencher o requisito aristotélico da autossubsistência. Assim, o que outorga o estatuto de verdadeiro ser, é sua autossubsistência em meio a todo complexo de carecimento que marcará o ser determinado. O finito, o determinado, deverá, assim, estar no infinito, como interpreta Jacobi, “de modo que o epítome de todas as coisas finitas, na medida que em cada momento compreende igualmente em si toda a eternidade, passado e futuro, é um e o mesmo com a coisa infinita”⁶³. Deste modo, o Ser verdadeiro e único, o “infinito”, é concebido, porém, não como o oposto ao finito, mas como o todo a partir do qual e segundo o qual se pode pensar as coisas finitas, de modo que elas, nesse sentido, estão no infinito e são um com ele. Com isso, Jacobi traz à baila sua interpretação acerca do sentido da negação de Espinosa, onde as coisas finitas subsistem e são concebíveis no todo e tal como membros deste todo. A negatividade não é correspondente da aniquilação, o finito, como diz Espinosa, é a “negação parcial”, e o infinito a “afirmação absoluta da existência de alguma natureza”⁶⁴. Deste modo, o finito, a negação parcial, é a premissa do infinito, da afirmação verdadeira.

Não é difícil, assim, conceber a efervescência pela qual esse pensamento foi recebido na Alemanha de então. Para eles não significava que devemos parar em Espinosa, mas apenas que deveríamos começar com Espinosa, ou seja, começar deste ponto de vista do qual é importante afastar-nos de todos os seres determinados e particulares que a reflexão concebe, a partir de onde fundamentava-se aquela distinção ontológica importante para os interesses da ortodoxia, e, assim, nos orientarmos pela realidade especulativa de cada coisa. Livrar-se do dogmatismo ortodoxo caminhava junto da necessidade de elevar o poder humano acima de todo domínio e servilismo religioso. A seguinte afirmação de Dilthey expressa bem o contexto:

O homem devia caminhar pela vida de cabeça erguida, reverente aos poderes divinos, mas sentindo um parentesco com eles. A piedade expressa na tragédia grega tornou-se o modelo para este estado da alma. Os jovens que avançaram de Kant a Fichte em Jena, Berlim e Tübingen, e que agora se juntaram ao movimento panteísta, todos trouxeram consigo a mesma crença na vindoura ascensão da humanidade que

⁶³ Friedrich Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, 1916, pp. 145-146. Tradução nossa: “[...] wie er in jedem Momente die ganze Ewigkeit, Vergangenes und Zukünftiges, auf gleiche Weise in sich faßt, mit dem unendlichen Dinge selbst, eins und dasselbe ist”.

⁶⁴ Baruch de Espinosa, *Ética*, 1973, Parte I, Proposição VIII, Escólio I.

agora recebia seu fundamento metafísico através da doutrina do desenvolvimento do universo⁶⁵.

Diferentemente daquilo que ocorrera no primeiro século após a morte do filósofo, onde apenas algumas figuras bastante isoladas e mais corajosas ousaram colocar-se ao seu lado, o sentimento de autonomia frente a ortodoxia, fortalecido pelo esclarecimento, inspirava as diversas mentes e seu espírito fundamentava-se em Espinosa⁶⁶. Tendo sobrelevado a necessidade de superação dos argumentos da ortodoxia, como dissemos, a penetração do pensamento de Espinosa seria profícua na sondagem da instância mais profunda, cujo decaimento levava ao dualismo de fundo pressuposto pelos ortodoxos. Tudo isso pode ser observado movendo o caldo cultural da época. A educação do povo que Lessing propunha, ao mesmo tempo que possuía raízes no ideal de emancipação do Iluminismo de inspiração francesa, carregava consigo o sentimento de necessidade de construção de uma identidade alemã. Devido a essa peculiaridade, o iluminismo alemão irrompe numa relação ambígua para com os ideais de sua matriz francesa. Ao mesmo tempo em que se propunha à par do projeto de emancipação humana, não desprezava elementos essenciais que até ali haviam minimamente contribuído para a unidade do povo alemão, tal como a religião. Diferente da realidade francesa, onde o Iluminismo se estabeleceu drasticamente, pode-se dizer que na Alemanha este processo constituiu-se na base de um reformismo gradual, de modo que o projeto da *Aufklärung* pode ser resumido como um projeto pedagógico por excelência. Pensar uma religião com traços tipicamente panteístas ia ao encontro desse projeto, onde a metafísica une-se à fantasia, ao mundo poético, num processo peculiar de humanização da experiência, e a intuição intelectual afirma seu direito sobre conceitos abstratos. Isso, evidentemente, passava por romper as abstrações epistemológicas de Kant. Mais especificamente, tratava-se de tentar estabelecer sob nova base ontológica uma relação orgânica e unificada entre natureza, pensamento, e realidade, polos entre os quais Kant havia erguido uma forte barreira. Em suma, o que se suscitava era o encontro do monismo de Espinosa com as exigências

⁶⁵ Wilhelm Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*, GS4, 1990, pp. 52-53. Tradução nossa: “Aufgerichteten Hauptes sollte der Mensch durch das Leben gehen, ehrfürchtig gegenüber den göttlichen Kräften, aber im Gefühl der Verwandtschaft mit ihnen. Die Frömmigkeit, die in der griechischen Tragödie zum Ausdruck kommt, wurde für diese Gemütsverfassung zum Vorbild. Die jungen Männer, die in Jena, Berlin und Tübingen von Kant zu Fichte fortschritten und nun in die pantheistische Bewegung eintraten, brachten alle denselben Glauben an die kommende Steigerung der Menschheit mit, der nun seine metaphysische Begründung empfing durch die Lehre von der Entwicklung des Universums”.

⁶⁶ David Baumgardt. *Spinoza und der deutsche Spinozismus*. *Kant-Studien*, v. 32, p. 183, 1927.

historicistas que vigoravam na cultura europeia, a saber, um elo necessário para a implementação do programa iluminista de ligar em unidade o mundo da natureza e o mundo da história humana dentro de um sistema racional, amplo e unitário⁶⁷.

Uma vez que naquele período o entendimento a respeito da história humana andava de mãos dadas com a história do desenvolvimento da religião, e a intenção em geral consistia em fazer a roda do progresso girar mais rapidamente, uma atitude mais propositiva em relação a uma nova religiosidade, em detrimento da ortodoxia, era o ideal almejado. Lessing havia mergulhado profundamente neste projeto, tendo formulado uma interpretação bastante original e intrépida do dogma trinitário, onde Cristo, o Filho de Deus, aparece em pé de igualdade com o homem que, se encontra subsumido como momento de uma revelação progressiva da racionalidade que consistia na realidade divina. Em seu âmago, o projeto de Lessing consistia em mostrar como Deus é único não no mesmo sentido em que dissemos que as coisas são únicas, mas que sua unicidade tem de ser de um tipo que não exclua fora de si a diversidade⁶⁸. Sua *educação do gênero humano* ocorria através da revelação histórica divina progressiva, de modo que a positividade histórica havia sido transposta para dentro do quadro universal, onde cada acidente, cada fato, tendia a ser compreendido em uma ordem racional. Será com base na gestação profunda desta ideia, que possui um fundamento ontológico marcante, e orientado pelo traço religioso, que, à luz daquela inflexão hegeliana em relação à concepção ontológica do kantismo, a consumação da religião, ideal latente e constante de seus escritos pré-ienenses, representava para Hegel não uma luta social por uma comunidade de virtude, mas, sobretudo, a luta do homem por sua unidade original com a natureza. Nesta unidade residiria então o divino e o propósito último de toda religião seria a reconciliação do indivíduo com seu outro, a natureza.

Ao passo que sua *Weltanschauung* estava bem definida, grosso modo, podemos dizer que os intentos mais evidentes de Hegel até o ano de 1800 consistiram em elaborar uma doutrina de religião que vinculasse o indivíduo à comunidade, sem que prejudicasse a diversidade do singular em suas estruturas fundamentais, aquilo que ele mesmo chama de *Volksreligion*. Esse intento pode ser visto como resultado fiel de sua formação, que como ele mesmo diz, começou “a partir dos carecimentos subordinados dos homens”⁶⁹. Nessa altura entende-se por subordinados aqui aqueles carecimentos cujo ordenamento e

⁶⁷ Franco Chiereghin, *L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana*, 1961, p. 18.

⁶⁸ Gotthold Lessing, *A educação do gênero humano*, 2019, p. 41.

⁶⁹ *Briefe von und an Hegel, Hegel an Schelling*, 2. XI. 1800, 1969, p. 59.

disposição dependiam basicamente de um fundamento filosófico, ou seja, carecimentos subordinados ao carecimento próprio do tempo de ser filosoficamente compreendido a partir de si mesmo. No entanto, o aparente reconhecimento da posição central da filosofia na adequação principial para a formulação de uma verdadeira mudança na vida dos homens se reconecta com uma outra, pronunciada cinco anos antes numa carta a Schelling de 16 de abril de 1795: “Do sistema kantiano e de sua mais alta perfeição, espero uma revolução na Alemanha que procederá de princípios já presentes e só precisam ser trabalhados em geral, para serem aplicados a todos os saberes de então”⁷⁰. Com isso, parece-nos razoável asseverar que já naquele tempo Hegel acreditava ser através de uma revolução propriamente filosófica que adviria o ensejo precípua para a modificação na forma de trabalhar princípios já presentes que animavam, por exemplo a política e a religião, apesar da institucionalidade destas promoverem o “desprezo pelo gênero humano”. Isso está diretamente ligado ao entusiasmo provocado pelo espírito que brotava do sistema kantiano. Em sequência ele diz também que “os filósofos provarão esta dignidade [do homem], os povos aprenderão a senti-la e não exigirão seus direitos, que foram reduzidos a pó, mas eles mesmos os tomarão de volta, apropriando-se deles”⁷¹. Nesse sentido, proceder a partir daqueles carecimentos subordinados, que dissera em 1800, significava, assim, assegurar-se da aplicação dos resultados alcançados primeiramente na filosofia. Tudo isso esclarece que a questão sobre como garantir a dignidade do homem lhe apareceu, desde cedo, um problema filosófico, fazendo com que a inflexão em direção a filosofia que realizara em 1800 possa ser lida como uma recondução, ainda que mediante uma profunda renovação espiritual, reflexo da dinamicidade intelectual da época.

A questão sobre como garantir a dignidade do homem lhe apareceu, desde cedo, um problema filosófico, o que preparava o terreno para a questão fundamental que mobilizará a maioria de seus escritos posteriores, qual seja, como era imperativo no projeto de Lessing, o problema sobre como resolver a posição do acidental dentro de uma estrutura lógica. Como Hegel afirmava desde Berna, “onde sujeito e objeto - ou liberdade e natureza são considerados tão unidos que a natureza é liberdade, que sujeito e objeto

⁷⁰ Briefe von und an Hegel, Hegel an Schelling, 16. IV. 1795, 1969, p. 23-24. Tradução nossa: “Vom Kantischen System und dessen höchster Vollendung erwarte ich eine Revolution in Deutschland, die von Prinzipien ausgehen wird, die vorhanden sind und nur nötig haben, allgemein bearbeitet, auf alles bisherige Wissen angewendet zu werden”.

⁷¹ Briefe von und an Hegel, Hegel an Schelling, 16. IV. 1795, 1969, p. 24. Tradução nossa: “Die Philosophen beweisen diese Würde, die Völker werden sie fühlen lernen, und ihre in den Staub erniedrigten Rechte nicht fodern, sondern selbst wieder annehmen, sich aneignen”.

são inseparáveis, há divindade - tal ideal é o objeto de toda religião”⁷². Por sua vez, será também exatamente a unidade do homem e da natureza e o retorno à sua origem, muitas vezes imaginada como a Grécia antiga, o tema principal do romance epistolar *Hyperion* de Hölderlin, cujo primeiro volume apareceu na Páscoa de 1797. Compare o que Hegel pretendia dizer na frase acima que acabamos de citar com esta de Hölderlin: “Ser um com tudo, esta é a vida da divindade, este é o céu do homem. Ser um com tudo o que vive, retornando num beato esquecimento de si para o todo da natureza, que é o cume dos pensamentos e das alegrias”⁷³. Com base no princípio da unificação de Hölderlin, traduzido mediante aquilo que convencionou-se chamar de *Vereinigungsphilosophie*, e em grande parte nas elucubrações de Jacobi sobre a doutrina de Espinosa, Hegel se propõe a transformar a concepção do carecimento da razão prática no carecimento da religião, quer dizer, de uma religião popular que, regida segundo o amor, seria capaz de romper com a cisão própria da sociedade e da vida moderna. Mais especificamente, já desiludido com os resultados da filosofia crítica, tratava-se de rearranjar o estatuto de um modelo até então predominante, vinculado ao carecimento baseado na individualidade subjetiva, que moldava, por exemplo, a feição da lei moral kantiana, logo, daria o tom da unificação imperfeita no horizonte desta. Mais especificamente, no âmbito da religião as leis judaicas, que fundamentavam o dualismo da crença do Antigo Testamento, haviam novamente falsificado o ato expiatório de Cristo, e, na filosofia, o fracasso das recentes filosofias, kantiana e fichteana, mostrou que o pensamento através de leis e o dualismo não levavam o homem de volta a si mesmo. As obras de Hegel, especialmente sua crítica à religião, levaram-no a reconsiderar fundamentalmente o papel e a tarefa da filosofia. A feição cada vez mais filosófica dos escritos de Hegel tornava-se urgente e, implicitamente, uma ação programática.

Para Hegel, a antinomia entre o homem como ele é e o homem como ele deve ser ocorria meramente mediante uma subjetividade, um pensamento. Com base na individualidade subjetiva, nem a atitude teórica nem a prática poderiam realizar uma verdadeira reconciliação da vida humana com a natureza. Segundo Hegel, “a atividade

⁷² G.W.F. Hegel, *Religion...*, GW 2, 2014, p. 9. Tradução nossa: “Wo Subjekt und Objekt – oder Freiheit und Natur so vereinigt gedacht wird, daß Natur Freiheit ist, daß Subjekt und Objekt nicht zu trennen sind, da ist Göttliches – ein solches Ideal ist das Objekt jeder Religion”.

⁷³ Friedrich Hölderlin, *Hyperion oder der Eremit in Griechenland*, SW3, 1957, p. 12. Tradução nossa: “Eines zu sein mit Allem, das ist Leben der Gottheit, das ist der Himmel des Menschen. Eines zu sein mit Allem, was lebt, in seliger Selbstvergessenheit wiederzukehren ins All der Natur, das ist der Gipfel der Gedanken und Freuden, [...]”.

prática aniquila o objeto e é inteiramente subjetiva”⁷⁴, ou seja, o caráter subjetivo desta atividade imputa-lhe uma configuração puramente individual, no qual o homem busca adaptar o objeto a seus propósitos, para alcançar seus objetivos. Com isso ressaltava-se, a ideia de que natureza não continha nenhum valor em si mesma e servia somente para os propósitos do homem. Por outro lado, se fosse adotada uma atitude teórica em relação à natureza, a verdadeira unificação seria igualmente impossível, pois, segundo Hegel, “*Begreifen ist beherrschen*”⁷⁵, ou seja, conceituar é subsumir o objeto mediante um conceito em um juízo. Kant já havia dito que a unidade de todos os conceitos provém da unidade da autoconsciência. Conceituar, então, significava uma intrusão no objeto através do material subjetivo, eliminando-o, assim, e apropriando-se dele. Mesmo a subjetividade empírica o transformava em fenômeno interno. A objetividade repousaria sob as leis do entendimento, baseadas fundamentalmente na unidade sintética da subjetividade. O que havia de proeminente nisso era uma assimetria cristalizada pela cisão gerando o domínio do homem sobre a natureza na medida em que conceituar algo significava dominá-lo, torná-lo próprio e subsumi-lo mediante as categorias, as leis da subjetividade, que, como havíamos dito, correspondia às leis da Lógica formal.

Contra essa subjetividade, e com ela sua cisão cristalizante, a unificação que Hegel tem em perspectiva deveria sobrepujar o desequilíbrio na relação entre “sujeito e objeto, liberdade e natureza, efetividade e possibilidade”⁷⁶. Para superar a barreira intransponível que a reflexão colocava entre o homem e a divindade, assim como entre o homem e sua escravidão interior a um imperativo moral, seria necessária uma verdadeira reconciliação na qual o homem possa se realizar plenamente, isto é, possa “Ser”. Para isso seria necessária a dissolução da oposição entre sujeito e objeto, liberdade e natureza, separando-os da particularidade de suas respectivas formas e fundindo-os em uma só. Agora, no entanto, a oposição fixa entre liberdade e natureza aparecia como um sinal dos tempos modernos no jovem Hegel. A Grécia antiga, por outro lado, representava o modelo ideal da unificação de modo que Hegel anseia pela unidade originária que conseguia localizar naquele período. O ideal de uma unidade originária, a invocação da antiguidade como o divino e exemplar ao qual se deve retornar, aponta novamente para um ponto de convergência entre Hegel e Hölderlin.

⁷⁴ G.W.F. Hegel, *Religion...*, GW 2, 2014, p. 9.

⁷⁵ “Conceituar é dominar”. G.W.F. Hegel, *Religion...*, GW 2, 2014, p. 8.

⁷⁶ G.W.F. Hegel, *Religion...*, GW 2, p. 9.

Será no fragmento *Glauben ist die Art...* que encontraremos mais distintamente essa confluência. Ser e unificação aparecem aqui como “sinônimos”, ou seja, Hegel identifica a unificação com o Ser. A unificação, que deve ocorrer na religião e através do amor, pressupõe precisamente por este motivo uma unidade, qual seja, a unidade do Ser que compreende e no qual consistem todas as coisas finitas. Percebemos que a verdadeira unificação nunca pode ser meramente o produto de uma atividade pensante, que não é esperado alcançar o Ser em que tudo consiste através da nossa reflexão. Nas palavras de Hegel, “da pensabilidade não se segue o Ser; é na medida em que se pensa, mas o pensamento é separado, oposto ao que é pensado; não é um Ser”⁷⁷. Os limites pensamento são aqui concebidos não só como elementos impotentes para a verdadeira unificação, mas como opostos a ela, pois, naquele momento, Hegel concebia esses limites como fruto da diferença e da oposição, ou seja, a fixidez do pensamento era afligida pela oposição sendo aquela separação entre o pensado e o pensamento a mais elevada. Para Hegel, pensar em algo significava separar-se dele e, enquanto permanecesse assim, continuaria numa relação cindida com ele. Aliada à intenção de romper essa cisão, era necessária então uma extrapolação dessa condição meramente reflexiva que realizasse a ligação entre o homem e a unidade originária, ou o Ser, com a natureza, despotencializando então qualquer relação de dominação e sobrepujança de um em relação ao outro.

O problema para Hegel não era o pensamento em si mesmo, mas a fixação nos limites que o pensamento impõe, principalmente levando em consideração a manutenção da estrutura fragmentária e substancialista, tal como pintado no quadro acima a respeito da teoria kantiana, onde as leis transcendentais não se diferenciavam das leis da Lógica formal. A intenção primordial deveria consistir em buscar aquilo que é subjacente a todo pensamento, ou consciência [*Bewußtsein*], aquilo que torna possível a ligação e relação de alteridade sem a instrumentalização artificial de um por parte do outro. Seguindo este princípio, a confluência de Hegel com os desenvolvimentos de Hölderlin a respeito da unificação referida parece possuir uma fonte em comum, isto é, a recepção do pensamento de Espinosa por Jacobi e seus desdobramentos.

⁷⁷ G.W.F. Hegel, *Glauben ist die Art*, GW 2, p. 11. Tradução nossa: “Aus der Denkbarkeit folgt nicht das Seyn; es ist zwar insofern als Gedachtes, aber ein gedachtes ist ein getrenntes, dem denkenden entgegengesetzt; es ist kein Seyendes”.

2.1.3. O monismo da Vida

Quando Jacobi se prestou a fazer um balanço acerca da doutrina de Espinosa ele popularizara, contra suas intenções, a ideia da necessidade de um “Ser geral” [*allgemeines Sein*] como fundamento de todo pensamento ou consciência [*Bewußtsein*]⁷⁸. Jacobi suscita a expressão francesa *le sentiment de l'être* que ele retira de Hemsterhuis, como substituta da palavra alemã *Bewußtsein* no que diz respeito à “pura consciência absoluta imediata” [*reine unmittelbare absolute Bewußtseyh*] ou “pensamento absoluto” [*absolute Denken*] deste “Ser geral”. De acordo com Jacobi, a palavra alemã “parece envolver algo de representação e reflexão” e isso ocorre inclusive quando o objeto referido somos nós mesmos, ou seja, uma consciência de si, visto que, de qualquer maneira, a consciência estaria fundamentalmente ligada à presença de um objeto. No pacote de malgrados, Jacobi fez um paralelo entre essa consciência pura do ser geral, ou *le sentiment de l'être*, e aquela unidade da consciência kantiana chamada unidade transcendental da apercepção, bem como a “unidade numérica” dela, que está a priori no fundamento de todos os conceitos⁷⁹. Grosso modo, ele indica como Kant, à sua maneira, já havia trabalhado essa unidade pressuposta a partir das bases do conhecimento⁸⁰. Desta forma, o paralelo específico que Jacobi traça entre a doutrina de Espinosa e a filosofia kantiana aparece como o elemento tipicamente alemão que seria desdobrado e aprimorado a seguir por uma gama de diferentes autores, marcando os esforços literários e filosóficos de toda uma geração.

Entre os três amigos do *Stift* de Tübingen, essas discussões aparecem de modo mais imediato nas produções de Hölderlin, mais especificamente, por exemplo, com a ideia do Ser como fundamento e condição de possibilidade do juízo, conforme ele elaboraria anos mais tarde. Imerso nesse contexto podemos localizar seu fragmento chave, comumente intitulado *Juízo e Ser*, redigido provavelmente no semestre de inverno 1794-95, período em que Hölderlin assistiu as *Platner-Vorlesung* de Fichte em Jena, planejadas como uma propedêutica à *Doutrina da Ciência*. Deste texto encontramos preservados dois parágrafos, um a respeito dos conceitos de juízo e efetividade/possibilidade e três referidos ao conceito de Ser, ou seja, o fragmento é composto de elementos naturalmente associados à filosofia fichteana.

⁷⁸ Cf. Friedrich Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, 1916, p. 156.

⁷⁹ Friedrich Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, 1916, p. 157.

⁸⁰ A ticanhez kantiana reconhecida pelos idealistas alemães se enquadra perfeitamente na não expansão dessa unidade dos limites do conhecimento, ou seja, a expansão dessa unidade como elemento efetivamente constituinte da realidade.

Juízo. é, no mais elevado e estrito sentido, a separação original do objeto e do sujeito intimamente unidos na intuição intelectual, aquela separação por meio da qual o objeto e o sujeito se tornam possíveis, a partição original. No conceito da partição já se encontra o conceito da relação recíproca do objeto e do sujeito um com o outro e a pressuposição necessária de um todo, do qual objeto e sujeito são as partes⁸¹.

Segundo Hölderlin, o juízo em sua atividade própria, onde sujeito e objeto são enunciados, já pressupõe uma partição original [*Ur-Teilung*] que dá as condições de possibilidade de cada coisa ser pronunciada, tanto em vista de sua separação, onde elas são partes, quanto em vista de sua unidade, em vista da relação recíproca que ele carrega e constitui a ideia de um todo. Vemos aqui o antecedente daquela expressão hegeliana que referimos acima, a saber, *Begreifen ist beherrschen*. Ao juízo cabe a separação em vista apenas da possibilidade da unidade pressuposta que Hölderlin identifica como o Ser. Mais especificamente, Hölderlin fala do Ser puro e simples, o ser por excelência [*Seyn schlechthin*]⁸², como um fundamento de sujeito e objeto, ou seja, puro e simples porque é determinante e antes de qualquer posição que algo possa tomar, seja enquanto sujeito ou enquanto objeto. Como Jacobi afirmava do pensamento sobre Espinosa: “o pensamento não é a fonte da substância; mas a substância é a fonte do pensamento. Portanto, antes de pensar, algo impensável deve ser presumido como o primeiro”⁸³. Essa é a determinação e o pressuposto fundamental de toda existência, ou seja, uma condição real e não uma mera ideia reguladora enquanto objeto inalcançável da atividade humana, tal como Kant apostou na ideia do dever e Fichte numa unidade infinita e progressiva do Eu e não-Eu, ou, como diz Hölderlin, de sujeito e objeto.

A possibilidade de um pensamento sobre o Ser não é descartada, mas mobilizado um tipo de unidade, ou, como dirá Hegel, uma ligação, que é negada ao juízo, logo, que não pode ser compreendido conceitualmente. Tal como no método construtivo apresentado por Kant, onde trabalhava-se com matemática em seus juízos puros, ou seja,

⁸¹ Friedrich Hölderlin, *Urteil und Sein*, SW4, 1962, p. 226. Tradução nossa: “Urteil. ist im höchsten und strengsten Sinne die ursprüngliche Trennung des in der intellektualen Anschauung innigst vereinigten Objekts und Subjekts, diejenige Trennung, wodurch erst Objekt und Subjekt möglich wird, die Ur-Teilung. Im Begriffe der Teilung liegt schon der Begriff der gegenseitigen Beziehung des Objekts und Subjekts aufeinander, und die notwendige Voraussetzung eines Ganzen, wovon Objekt und Subjekt die Teile sind”.

⁸² Seguimos aqui a tradução brasileira de Joãozinho Beckenkamp. Cf. Frederich Hölderlin, *Juízo e Ser*, 2004, p. 107.

⁸³ Friedrich Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, 1916, p. 87. Tradução nossa: “Das Denken ist nicht die Quelle der Substanz; sondern die Substanz ist die Quelle des Denkens. Also muß vor dem Denken etwas Nichtdenkendes als das Erste angenommen werden”.

sem conceituá-los, Hölderlin aposta na possibilidade de uma intuição pura como possibilidade do alcance do Ser puro e simples, não como uma finalidade última de um curso de pensamento ou de uma ação, não enquanto identidade - já que a identidade de sujeito e objeto, juízo e Ser é uma trilha lógica, logo, realizada através do pensamento - mas como algo que já está lá “presente”⁸⁴. Neste ponto em que se localiza mais nitidamente o ponto de inflexão de Hölderlin em relação a Fichte e sua unidade infinita e progressiva concentrada no Eu que age sobre si mesmo e, portanto, põe a si mesmo. Hölderlin dirá que não é esta ação de si voltando a si que constitui o mais alto princípio, mas a intuição intelectual, logo, o Ser puro e simples já presente. Mais especificamente, entendia que a autoconsciência não pode ter como princípio a identidade relacional do Eu subjetivo e do Eu objetivo, como faz Fichte, pois através dela não é oferecida nenhuma explicação fundamentada e justificada sobre como ocorre a própria identidade do Eu com si mesmo, ou seja, como, apesar de estarem em oposição, os *relata* são identificados como si mesmos. A fundamentação e justificação só poderia ser dada no âmbito daquele Ser sem relação, onde nenhuma separação e oposição são concebíveis. Desta forma, sendo sujeito e o objeto concebidos apenas em oposição e, portanto, como inerentes um ao outro, são as partes de uma unidade já presente. A condição de possibilidade de ambos, então, serão juízo e Ser, o primeiro em vista de sua particularidade, e o segundo de sua unidade pressuposta. Com isso, Hölderlin procurava unir a razão fria do espinosismo com a fé de seu coração⁸⁵. Fundamenta-se, assim, a prioridade holderliana, em estabelecer a necessidade de um Ser sem relação e absoluto, não enquanto uma condição, mas enquanto objeto pressuposto tanto para o uso teórico quanto prático.

Nesse sentido, vem a calhar a asseveração de que experiência não pode nos orientar sobre como as coisas devem ser. Por isso, pressuposições a respeito da determinidade dessas coisas, na medida em que se opõem ao entendimento, não são possíveis, mas necessários, uma vez que “não nos é possível pensar uma possibilidade que não tenha sido efetividade”⁸⁶. Por isso, estão como objetos necessários para o pensamento e para a ação, mas apenas ao passo que não são determinados pela experiência. Como afirma Harris, “a filosofia crítica de uma harmonia moral que *deve* existir (e que deve, portanto, pelo menos, ser “possível”) jamais pode ser mais do que

⁸⁴ Friedrich Hölderlin, *Hyperion oder der Eremit in Griechenland*, SW3, 1957, p. 237.

⁸⁵ Christoph Jamme, *Ein ungelehrtes Buch: Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800*, 2016, p. 100.

⁸⁶ Friedrich Hölderlin, *Urteil und Sein*, SW4, 1962, p. 226. Tradução nossa: “Es gibt für uns keine denkbare Möglichkeit, die nicht Wirklichkeit war”.

uma imitação reflexiva dessa intuição efetiva”⁸⁷. Há, então, o interesse em substituir a característica específica que os objetos da razão haviam ganhado na filosofia de Kant em detrimento de uma nova figuração, a saber, da possibilidade [*Möglichkeit*], cujo padrão de medidas seria a experiência possível, à necessidade [*Notwendigkeit*].

A ideia fundamental retirada da filosofia de Hölderlin e que circulava em Frankfurt no período que Hegel lá estivera, unida do refinamento e complexificação que este concebeu, pode ser resumida da seguinte maneira: tomando os objetos particulares enquanto objetos independentes, eles aparecem apenas como um objeto diferente de outro, do qual podemos distinguir um objeto singular de um segundo objeto. No entanto, considerados em oposição uns aos outros, eles deveriam ser considerados uns com os outros como unidos, de forma que a oposição e a antinomia sejam maneiras em que sua coesão, sua identidade comum, aquilo que constitui a ponto de dizer que são singulares, apareça. Mais especificamente, isto deveria ser *necessariamente* o caso, pois essa antinomia, que garante a forma da particularidade, implica sua unidade anterior, ou seja, uma união pressuposta de cada um dos objetos opostos a partir da qual dois opostos particulares aparecem como incompletos, cerrados em si. Nesse sentido, Hegel afirma que “o conflitante só pode vir a ser conhecido como conflitante pelo fato de já ter sido unificado”⁸⁸. Esta união pressuposta se destaca como padrão que dá a condição de possibilidade da incompletude primordial para que se possa asseverar que uma coisa é oposta a outra, ou seja, que garanta sua particularidade. Essa incompletude só é satisfeita, trazida à completude, mediante o suprimento de sua carência, daquilo que para ela era primeiramente oposto. Esse suprimento deve ser pensado necessariamente como um tipo de relação de união pressuposta que tornasse possível aquela posterior que parte da oposição.

Com a discriminação entre relação de unidade anterior e relação antinômica posterior, vem à tona um ponto-chave para o padrão filosófico que Hegel dará à sua filosofia em Frankfurt. Tudo o que acabamos de falar da unidade partiu necessariamente da relação posterior, a relação entre opostos, ou seja, não provamos a unidade em si em sua possibilidade, mas em sua necessidade, quer dizer, o que dissemos sobre ela não tomamos como base a experiência possível. Se tivéssemos feito com base no critério de provas que exige o padrão que parte da experiência possível teríamos caído num círculo

⁸⁷ H.S. Harris, “O desenvolvimento intelectual de Hegel até 1807”, 2014, p. 47.

⁸⁸ G.W.F. Hegel, “Glauben ist die Art”, GW 2, p. 10. Tradução nossa: “[...] das widerstreitende kan als widerstreitendes nur dadurch erkannt werden, daß schon vereinigt worden ist;”

vicioso onde a prova da existência da unidade tornaria a própria unidade dependente da relação antinômica posterior, só demonstraria que a unidade é necessariamente pressuposta mediante pares de opostos. Na verdade, relacionaríamos a unidade com um ser cognoscível através da experiência possível, mas, uma vez que a união de opostos não pode ser provada deste modo, esse Ser não pode ser provado. A unidade, por sua vez, não pode depender daquilo que ela torna possível. É então inevitável que Hegel se depare com o problema da impossibilidade de demonstração de seu princípio fundamental, a saber, “desta independência, da absolutidade do Ser”⁸⁹. Assim, uma vez que, no campo da experiência nossa atividade corriqueiramente unifica propriedades opostas numa e na mesma coisa, de modo que elas não são possíveis sem tal unificação, deveríamos *crer* na existência desta unidade. No fundo, o que estava implícito para Hegel era, assim, que “a independência do Ser, deve consistir nisto, que ele é, seja para nós ou não; o Ser deve poder, portanto, ser algo totalmente separado de nós, no qual não é necessário que nos relacionemos com ele”⁹⁰. A orientação hegeliana, deste modo, consistia no fato de que através da crença pressupor-se-ia a unidade enquanto Ser independente do sujeito que crê e que unifica diferentes propriedades opostas num mesmo juízo.

Ao trocar a prova pela crença, Hegel acreditava escapar daquela atividade unificadora do pensamento que ainda se movimentava no campo da cisão entre sujeito de conhecimento e objeto conhecido⁹¹. Será exatamente na unificação conquistada pelo juízo que o pensamento discursivo cessa incapaz de demonstrar seu caráter absoluto. A verdadeira unificação, o ideal filosófico almejado, nunca pode ser meramente o produto de uma atividade pensante. Hegel cai, então, na mesma posição da qual ele reprovava nas filosofias de Kant e Fichte, ele é forçado, ou seja, a reconhecer que o Ser só pode ser objeto de crença, no entanto, realiza uma dessubjetivação daquela unidade, diferente, por exemplo, da unidade que Fichte havia previsto, e que tivera sido objeto de crítica de Hölderlin. Para Hegel, “crença é a forma pela qual o unificado de uma antinomia é unificado, presente em nossa representação”⁹², ou seja, haveria de agir como uma espécie de elemento correlato na esfera do pensamento, no ato de toda unificação de opostos

⁸⁹ G.W.F. Hegel, “Glauben ist die Art”, GW 2, p. 10.

⁹⁰ G.W.F. Hegel, “Glauben ist die Art”, GW 2, p. 11. Tradução nossa: “die Unabhängigkeit des Seyns, soll darin bestehen, daß es ist, es sei nun für uns oder nicht für uns; das Seyn soll etwas schlechthin von uns getrenntes seyn können, in dem es nicht nothwendig liege, daß wir mit ihm in Beziehung kommen”

⁹¹ Sem dúvida, esta configuração específica que Hegel apresenta, da relação entre crença e prova, e a afirmação de uma preferência pela certeza da fé, lembra a teoria de Jacobi.

⁹² G.W.F. Hegel, “Glauben ist die Art”, GW 2, p. 10. Tradução nossa: “Glauben ist die Art, wie das vereinigte wodurch eine Antinomie vereinigt ist, in unserer Vorstellung vorhanden ist”.

fazendo que, em qualquer ato, o que estivesse em perspectiva fosse um e o mesmo Ser sem sobressalência. A antinomia não poderia nem mesmo vir à consciência se os membros não estivessem relacionados entre si e mantidos juntos mediante uma unificação. O Ser, enquanto sinônimo da unificação, é o “padrão” com base no qual os membros podem ser identificados como determinações limitadas, reconhecidos como finitudes e, assim, como opostas umas às outras. Mas, uma vez que a existência por si dos opostos resultaria na aniquilação uns dos outros por causa da oposição, os membros finitos não podem reivindicar validade externa à um fundamento pressuposto, não apenas para o conhecimento da finitude dos *relata* e de sua relação antinômica, mas para o próprio ser da antinomia.

Em suma, Hegel dirá que “o cindido só encontra sua unificação em um Ser”⁹³, sendo este o verdadeiro infinito, aquele que não se opõe ao finito, pois então seria unilateral e, portanto, finito, mas contém em si mesmo as determinações finitas, mesmo as determinações finitas antinômicas, ou seja, “unificação e Ser são sinônimos”⁹⁴. O *Hen kai Pan*, o Um e tudo que Jacobi colocara na boca de Lessing é trazido à luz mediante uma configuração filosófica tipicamente alemã, a saber, da unidade que contém em si o múltiplo, mesmo múltiplos opostos. Portanto, deve ser assumido um princípio que fundamenta e necessariamente precede a cisão, a divisão primordial, um ser incondicionado, inescrutável, a partir do qual tudo o que é condicional pode ser compreendido.

Mais especificamente, no que diz respeito àquela unificação, Hegel se movimenta apostando primeiramente na ideia de uma reconciliação, o que, por consequência, remete-nos à noção daquele Ser fora da reflexão, cuja própria ideia pressupõe sua precedência em relação à reflexão. Naquela série de fragmentos que Nohl condensou livremente e chamou de *O Espírito do cristianismo e seu destino* (1798-1800) Hegel ressalta que o mais elevado carecimento do espírito humano é “unificar o subjetivo e o objetivo, a sensibilidade e sua demanda por objetos, o entendimento através da imaginação em um belo, em um Deus”⁹⁵, no entanto, “cada coisa expressa sobre o divino na forma de reflexão” é “absurda” e perturba “o entendimento que a recebe e para o qual é uma

⁹³ G.W.F. Hegel, “Glauben ist die Art”, GW 2, p. 11. Tradução nossa: “Das getrennte findet nur in Einem Seyn seine Vereinigung”.

⁹⁴ G.W.F. Hegel, “Glauben ist die Art”, GW 2, p. 10.

⁹⁵ G.W.F. Hegel, “Der Geist des Christentums und sein Schicksal”, In: Herman Nohl, *Hegels theologische Jugendschriften*, 1907, p. 332. Tradução nossa: “das Subjektive und Objektive, die Empfindung und die Forderung derselben nach Gegenständen, den Verstand durch die Phantasie in einem Schönen, einem Gotte zu vereinigen”.

contradição”⁹⁶. Assim, no reino da Vida há um Ser que, no reino da morte, só pode ser apreendido pelo entendimento como contradição. Tal como vimos, e como havia sido exposto por Hölderlin, o Ser, “a unificação é o padrão pelo qual a comparação é feita, pelo qual os opostos, como tal, parecem insatisfeitos”⁹⁷. O que está em pauta aqui é a relação do mundo sem ligação, ou seja, o mundo do ser “pré-reflexivo”⁹⁸, o mundo da vida, e a consciência reflexiva finita, mais especificamente a tentativa da consciência de compreender cognitivamente a totalidade da vida da qual surgiu e, desta forma, superar a divisão de seu mundo, unificando-se com o divino. Mais especificamente, o Ser é concebido também como Vida [*Leben*], mas, na medida em que a reflexão é um pensamento que fixa as determinações, ela não pode passar de sua atividade ou/ou para a atividade e/também, ou seja, trazer à Vida a unidade de seus conceitos. Assim, neste momento do desenvolvimento da filosofia de Hegel, como afirma Düsing, “a proposição lógica da contradição não tem, de forma alguma, um significado universal ontológico; ao contrário, ela se aplica apenas à objetos da reflexão”⁹⁹. A partir desse cenário é gestado seu conceito de positividade, agora entendido como uma queda da natureza, como uma divisão da unidade original, A positividade surge onde o homem perde unidade com a natureza e age com base nas oposições da reflexão e seu vislumbre sempre falso da unificação.

Em *O Espírito do cristianismo e seu destino*, por sua vez, Hegel parece acenar sua preferência, em detrimento do conceito deliberadamente utilizado de “contraposição” [*Entgegensetzung*], por conceitos como “modificação” [*Modifikation*], “diversidade” [*Vielheit*], “vivente” [*Lebendige*] e “multiplicidade” [*Mannigfaltigkeit*], nos quais também expressam a contraposição, mas que se aproximam e contêm uma conexão mais destacada com o sentido fundamental que ele concebe a unificação. Ele chega até mesmo a comparar o “reino de Deus” com “a árvore inteira, com todas as modificações necessárias”, ao passo que “as modificações são exclusões, não contraposições”¹⁰⁰, isto

⁹⁶ G.W.F. Hegel, “Der Geist des Christentums und sein Schicksal”, In: Herman Nohl, *Hegels theologische Jugendschriften*, 1907, p. 306.

⁹⁷ G.W.F. Hegel, “Glauben ist die Art,” *GW 2*, p. 10. Tradução nossa: “[...] die Vereinigung ist der Maßstab, an welchem die Vergleichung geschieht, an welchem die Entgegengesetzten, als solche, als Unbefriedigte erscheinen”.

⁹⁸ Catia Goretzki, *Die Selbstbewegung des Begriffs*, 2011, p. 49.

⁹⁹ Klaus Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, 1984, p. 56. Tradução nossa: “Der logische Satz vom Widerspruch hat also ontologisch keineswegs universale Bedeutung; er gilt vielmehr nur für Gegenstände der Reflexion”.

¹⁰⁰ G.W.F. Hegel, “Der Geist des Christentums und sein Schicksal”, In: Herman Nohl, *Hegels theologische Jugendschriften*, 1907, pp. 394-395. Tradução nossa: “Reich Gottes der ganze Baum mit allen notwendigen

é, em relação umas às outras, elas são excludentes, de maneira a não permanecerem contrapostas: “o pensado é igual ao efetivo”. Assim, ele admite, então, a “contraposição absoluta” [*absolute Entgegensetzung*], a saber, como um produto da reflexão, da consciência finita, mas exige a suspensão desta oposição na Vida. Tal como “um tronco é o pai dos ramos, das folhas e dos frutos” assim é a relação do homem com Deus¹⁰¹. O brotar das folhas a partir do tronco refere-se aqui ao nascimento do filho a partir do Pai, ou seja, da composição de uma árvore completa, o “Reino de Deus”, a partir de seu tronco.

A tese mobilizada por Hegel acerca do cristianismo, e que certamente chocaria a concepção judaica¹⁰², era de a especificidade da concepção cristã consistir em monismo da Vida e que negava a transcendência, isto é, a cosmovisão dualista de Deus frente ao mundo. Como ele assevera em *A vida de Jesus*:

Duas vontades independentes, duas substâncias, não existem; Deus e o homem têm, portanto, que ser um só. Mas o homem é o Filho e Deus Pai; o homem não é independente e autossubsistente; ele é apenas [...] uma modificação, [...]. Neste Filho também estão seus discípulos, eles também são um com ele, [...] uma verdadeira morada do Pai no Filho, e do Filho em seus discípulos – todos estes não como substâncias, [...] mas como uma videira e seus ramos; uma vida viva da divindade neles.

103

Esta relação do todo com suas partes e destas partes com o todo enquanto relação consigo contradiz a reflexão e sua cosmovisão mecanicista da vida. O princípio que Hegel parte aqui, aquele mesmo que Jacobi popularizou na esteira da filosofia de Espinosa, vai ser aquele onde o todo contém a razão da possibilidade de conexão de cada parte. Hegel dirá que o princípio que o todo é outro das partes só é válido para objetos e totens, ou seja, objetos mortos; por sua vez, nos viventes, não apenas as partes são semelhantes ao todo, mas também idênticas a ele no sentido de que só são possíveis e reais nele.¹⁰⁴ A

Modifikationen, Stufen der Entwicklung; die Modifikationen sind Ausschließungen, nicht Entgegensetzungen”.

¹⁰¹ G.W.F. Hegel, “Der Geist des Christentums und sein Schicksal”, In: Herman Nohl, Hegels theologische Jugendschriften, 1907, p. 304.

¹⁰² “[...] o espírito infinito não tem lugar na masmorra da alma de um judeu”. G.W.F. Hegel, “Der Geist des Christentums und sein Schicksal”, In: Herman Nohl, Hegels theologische Jugendschriften, 1907, p. 312.

¹⁰³ G.W.F. Hegel, *Das Leben Jesu*, 1906, p. 79. Tradução nossa: “Zwei unabhängige Willen, zwei Substanzen gibt es nicht; Gott und der Mensch müssen also eins sein. Aber der Mensch ist der Sohn und Gott der Vater; der Mensch nicht unabhängig und auf sich selbst bestehend; er ist nur [...] eine Modifikation [...]. In diesem Sohn sind auch seine Jünger, auch sie sind eins mit ihm, [...] ein wirkliches Einwohnen des Vaters im Sohn und des Sohnes in seinen Schülern – diese alle nicht Substanzen, [...] sondern wie ein Weinstock und seine Reben; ein lebendiges Leben der Gottheit in ihnen”.

¹⁰⁴ G.W.F. Hegel, “Der Geist des Christentums und sein Schicksal”, In: Herman Nohl, Hegels theologische Jugendschriften, 1907, p. 308.

autossustentação, o critério da tradição moderna de Espinosa para definir a substância, será atribuída a esse todo que é um com as partes. Chiereghin bem afirma que “uma árvore que tem três ramos pode muito bem ser chamada de árvore única, mas cada ramo é em si a totalidade da árvore”¹⁰⁵. O finito não é algo oposto ao infinito, mas tampouco pode-se dizer que o todo seja reduzido ao composto de suas partes finitas. O todo vivo de um ser vivo é, portanto, um Ser ou uma substância que consiste em seres que pressupõem o que eles, por sua vez, tornam possível como um ser. Esta contradição não fala contra a possibilidade e realidade do vivente, mas a favor de abandonar as antinomias estanques da reflexão e reconhecer suas contradições como uma indicação do verdadeiro caráter da realidade fora da reflexão, ou seja, como ponto de partida de um ir-além.

Tratava-se de um princípio cuja absolutidade não fosse totalitária a ponto de anular as diferenças, mas, ao contrário, incorporada em suas modificações. Esta maneira de conceber a substância já está prenunciada em Herder em seu *Gott: Einige Gespräche über Spinoza's System nebst Shaftesbury's Naturhymnus* (1787) e Hölderlin no *Hyperion*¹⁰⁶, um modelo alternativo de relação ontológica preservando aspectos da filosofia de Espinosa, a saber, de um modelo diferente da teologia racional de Kant e que se afastava da interpretação jacobiana, onde o espinosismo é ateísmo, concebendo que Deus e o homem são uma e a mesma vida, de modo que eles não apenas têm a mesma natureza, mas juntos constituem apenas um Ser.

A unidade da essência que o Pai e o Filho compartilham enquanto divindade, aquela que Jesus reivindicou para si, é assim usada por Hegel para confirmar a concepção espinosista da imanência de todas as coisas na única substância. Através da representação da unidade substancial mediante a vivacidade do todo, ele acreditava preservar as partes em meio àquela absolutidade, assim como demarcar a presença do todo em cada uma das partes. Esta substância é concebida não como um princípio fundamental mecânico de todos os finitos, mas, enquanto unidade incompreensível para a reflexão, um princípio fundamental animador, Vida, *anima mundi*.

¹⁰⁵ Franco Chiereghin, *L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana*, 1961, p. 62. Tradução nossa: “[...] un albero che ha tre rami si può ben dire un solo albero, ma ogni ramo è già di per sé la totalità dell'albero”.

¹⁰⁶ Tal como Hegel, Herder e Hölderlin já haviam utilizado antes o exemplo da árvore como símbolo de um monismo metafísico da vida: “Assim Deus, a raiz eterna da imensa árvore da vida, está entrelaçado através do universo: Ele, a fonte infinita de toda a existência, do maior presente que só Ele poderia conceder”. Johann Herder, *Gott: Einige Gespräche über Spinoza's System nebst Shaftesbury's Naturhymnus*, 1787, p. 197. “Os homens caem de ti como frutos podres; ó, que pereçam, e voltem à tua raiz; e eu, ó árvore da vida, para que eu volte a verdejar contigo, e respire teu cimo com todos os teus ramos que brotam! pacificamente e intimamente, pois todos nós crescemos da semente dourada!”. Friedrich Hölderlin, *Hyperion oder der Eremit in Griechenland*, SW3, 1957, p. 159.

A elevação do homem consistia em atribuir si mesmo como um filho de Deus, numa elevação da natureza humana ao plano divino tal como Jesus demonstrou, uma reconciliação em detrimento da alienação da reflexão, no entanto, desta vez, enriquecida pela *via crucis* que foi a experiência da separação da unidade original. A partir deste princípio, onde o homem é um com o todo, concebe-se, em certo ponto separado, e presumivelmente alça a possibilidade de reconciliar-se, evidencia-se que Hegel concebe a unificação antropogeneticamente como um processo histórico onde o homem nasceu da divindade, ou seja, é originariamente um com ela, e mais tarde se separou dela, pondo reflexivamente – não ontologicamente - a divindade fora de si mesmo¹⁰⁷. Como diz Hegel, “o Espírito de Deus está nele, sai de suas limitações, suspende suas modificações e restaura o todo: Deus, o Filho e o Espírito Santo!”¹⁰⁸. As figuras teológicas de Deus, Filho e Espírito Santo simbolizam o fluxo de vida da totalidade e são agora “identificadas com épocas históricas bem determinadas, prospectando, em linhas sumárias, o desenho de uma história subsumida no ritmo de vida do Absoluto”¹⁰⁹. Emaranhado nessa linguagem religiosa, componente do arsenal crítico de quem queria questionar a exclusividade da ortodoxia na utilização desses símbolos, desde já fica claro que para Hegel o destino da humanidade é um destino que deve ser cumprido na história, ou seja, é a realização do ideal na realidade histórica do povo.

Isso, em certo sentido, atesta o fato de Hegel conceber ainda a esfera da reflexão apartada do reino da Vida e que a unificação não era, assim, passível de ser suspensa imanentemente no ato de avançar para além das antinomias. Elas ainda não são concebidas ontologicamente no todo, ao qual a religião medeia rumo à reconciliação, o que, automaticamente, ainda levanta o problema da falta do sentido positivo da contradição. Ela é incluída no processo dialético apenas na medida em que é privado daquela pretensão de absolutidade que possui a reflexão e que termina por cristalizar a realidade na esfera do mero pensar, o que resulta uma série de antinomias irreconciliáveis¹¹⁰. Como diz Düsing, “a própria unificação, no entanto, não é capaz de entrar nas oposições de tal forma que seja sua conexão metódica e que somente por meio

¹⁰⁷ Shen Zhang, *Hegels Übergang zum System*, 2016, p. 56.

¹⁰⁸ G.W.F. Hegel, “Der Geist des Christentums und sein Schicksal”, In: Herman Nohl, *Hegels theologische Jugendschriften*, 1907, p. 318. Tradução nossa: “[...] der Geist Gottes in ihm ist, aus seinen Beschränkungen tritt, die Modifikation aufhebt, und das Ganze wiederherstellt. Gott, der Sohn, der heilige Geist!”

¹⁰⁹ Franco Chiereghin, *L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana*, 1961, p. 63. Tradução nossa: “[...] identificano con epoche storiche ben determinate, prospettando, in linee sommarie, il disegno di una storia sussunta nel ritmo di vita dell'Assoluto”.

¹¹⁰ Franco Chiereghin, *L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana*, 1961, p. 64.

dela emerja uma determinação da outra”¹¹¹, o que seria fundamental para o sentido especulativo que poderia levar a reflexão à sua própria dissolução, tal qual Hegel começa a esclarecer no *Fragmento de sistema*. O princípio que daria a possibilidade do ir-além do significado meramente estanque de uma antinomia posta pela reflexão, e assim realizar a conexão entre as várias antinomias, não está desenvolvido suficientemente. Segundo Franco Chiereghin, “Hegel, de fato, embora tendo diante de si uma intuição da unidade das partes na totalidade viva, ainda não possui as ferramentas adequadas para expressá-la em termos de racionalidade”¹¹².

A perspectiva da totalidade do reino da Vida que Hegel possui aqui ainda é aquele mesmo atribuído a Lessing por Jacobi e posteriormente desenvolvido por Hölderlin. Ao Ser puro, como lhe chamaram, não cabia a oposição propriamente, ele é a síntese dos membros de toda proposição antinômica, o fundamento do conhecimento dos membros enquanto opostos, bem como, o fundamento da existência desses membros. A antinomia, por sua vez, se torna um conteúdo exclusivo da reflexão, sendo aquilo que a finitude almeja através da elevação religiosa algo ainda concebido completamente à parte de seu processo. Como se tornará latente até mesmo em períodos posteriores do desenvolvimento de Hegel em Jena, a determinação da relação verdadeira entre antinomia e unificação, será possível apenas sob o pressuposto do Ser puro. Sendo, então, o princípio fundamental da filosofia de Hegel, o princípio da negação determinada, ainda não plenamente levado às suas consequências derradeiras, não é difícil conceber as razões pelas quais a unificação ainda aparece aqui como inacessível para a filosofia.

Como veremos posteriormente, no desenrolar de seu percurso, Hegel ainda não altera propriamente o sentido que ele atribui à filosofia. Ela continua, por sua própria natureza, se enveredando em contradições. Mais especificamente, ao colocar a Vida em parte dentro de si mesmo, mas em parte também fora de si mesmo. O rearranjo será feito, sobretudo, nas possibilidades dela de alcançar um resultado positivo a partir desse campo que lhe é próprio. Em Frankfurt, apesar de consideráveis avanços realizados, ele ainda não apresenta essa possibilidade. O pano de fundo era ornado pela filosofia da unificação de Hölderlin, mas, como dissemos, a referência às condições do homem, como aquele

¹¹¹ Klaus Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, 1984, p. 62. Tradução nossa: “Die Vereinigung selbst vermag jedoch nicht so in die Entgegensetzungen einzugehen, daß sie deren methodischer Zusammenhang ist und daß durch sie erst eine Bestimmung aus der anderen hervorgeht”.

¹¹² Franco Chiereghin, *L’influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana*, 1961, p. 54. Tradução nossa: “Hegel, infatti, pur avendo di fronte a sé una intuizione dell’unità delle parti nella totalità vivente, non possiede ancora gli strumenti adeguati per esprimerla in termini di razionalità”.

que pode tornar-se capaz de elevar-se à consciência do fundamento que reside nele, aparece com Hegel mediante uma nova roupagem. Como dissemos, ele pensa na tomada de consciência da Vida como um processo de histórico, mas, também de complexificação, onde, a consciência deixa seu princípio puro e simples, e se realiza mediante a multiplicidade de formas de vida que brotam a partir daquela origem, daquela fonte substancialmente uma. Nesse processo, a possibilidade do advento da reconciliação passa, sobretudo, não pela arte como acreditava Hölderlin, mas também tampouco pela filosofia. A unificação em si não emerge da antinomia como o resultado positivo, mas apenas a demanda pelo alcance da unificação e isso se manifestará enquanto crença. Como ele havia afirmado antes, o “Ser pode apenas ser crido; crer pressupõe um Ser”¹¹³. Esta forma de crer, por não compreender a relação entre Deus e o homem, pressupõe precisamente aquilo que não pode ser conhecido, ou seja, a unidade da essência de Deus e do homem., de modo que “a crença no divino só é possível através do fato do divino estar no próprio crente”¹¹⁴. A religião deveria abarcar o elemento que daria as condições da conexão entre nossa consciência e a Vida, que aqui, para Hegel, ainda é um “mistério sagrado”¹¹⁵.

Ao tentar ilustrar sua concepção de Vida no contexto a partir do qual os conceitos do finito e do infinito se sustentam, como vimos através do exemplo da árvore e das folhas, Hegel nos oferece uma série de exemplos pictóricos com intuito de tornar mais clara esta unidade específica dos *relata*, que, não sendo acessível ao conceito, isto é, pela reflexão, pode ser experimentada no puro sentimento. O sentimento como a unidade do finito e do infinito representa a suspensão da diferença entre os *relata* e de si mesmo como independentes. Esse sentimento advém fundamentalmente da impossibilidade de uma unidade completa do homem com Deus do qual ele se torna consciente na crença, mais especificamente, pelo não desenvolvimento pleno daquele processo de tomada de consciência através das antinomias. Como dirá Hegel, a essência de Jesus, como relação entre o Filho e o Pai, só pode ser entendida na verdade da crença¹¹⁶. O efeito mais

¹¹³ G.W.F. Hegel, “Glauben ist die Art”, GW 2, p. 10. Tradução nossa: “Seyn kan nur geglaubt werden; Glauben setzt ein Seyn voraus”.

¹¹⁴ G.W.F. Hegel, “Der Geist des Christentums und sein Schicksal”, In: Herman Nohl, Hegels theologische Jugendschriften, 1907, p. 313. Tradução nossa: “Glauben an Göttliches ist nur dadurch möglich, daß im Glaubenden selbst Göttliches ist [...]”.

¹¹⁵ G.W.F. Hegel, “Der Geist des Christentums und sein Schicksal”, In: Herman Nohl, Hegels theologische Jugendschriften, 1907, p. 318.

¹¹⁶ G.W.F. Hegel, “Der Geist des Christentums und sein Schicksal”, In: Herman Nohl, Hegels theologische Jugendschriften, 1907, p. 312.

imediatamente disso será o contentamento com aquele “puro sentimento de Vida”¹¹⁷, um sentimento de harmonia, ou seja, o mistério origina-se de sua irreflexão e inconsciência, meio através do qual, certamente, Hegel encontrou de não reduzir a relação do homem com Deus ao padrão da relação de dominação do homem com os objetos em geral, isto é, mediante sua subjetividade. O temor, como dissemos, possuía fundamento na incapacidade de atestar um resultado positivo que escapasse à dominação de um dos polos da relação, exatamente aquilo que fará posteriormente em sua teoria especulativa. O principal reflexo disso será que, aqui, a “conexão viva [...], da relação dos relacionados só poderá ser pronunciada misticamente”¹¹⁸. A suspensão do processo antinômico da reflexão não ocorre no interior da própria filosofia, mas, misticamente, em um espaço pré-reflexivo.

Em suma, Hegel não apresenta no conjunto de fragmentos da época, os quais Nohl condensou numa edição intitulada por ele como *O Espírito do cristianismo e seu destino*, uma teoria metafísica do divino e de sua relação com o homem. Isso pressuporia o uso de conceitos que, em sua opinião, seriam inadequados à experiência da fé e ao sentimento de unidade com Deus. Prevalecia então uma espécie de teologia negativa, mediada pela ideia de que os conceitos que a reflexão oferecia sobre Deus eram todos aquém daquilo que Ele era propriamente, ou seja, uma concepção cujo padrão de fundamentação era metafísico, mas não oferecido propriamente através da metafísica. Como sabemos, por um lado, mediante toda a insatisfação para com a ortodoxia religiosa, o solo alemão estava bastante fértil para a ideia espinosista da autossubsistência em um, mas, por outro, árido para sua fundamentação propriamente racional. O alto preço instituído por Kant para qualquer tipo de fundamentação metafísica contrastava com o rico e profundo percurso de fermentação da concepção monista no interior do pensamento alemão da época. A ideia de um monismo vitalista era fruto muito mais de uma cosmovisão comumente partilhada do que o resultado de uma ponderação filosófica teoricamente conquistada¹¹⁹. É possível associá-lo a uma lei interna, o fundamento do mundo que preenche todas as partes do mundo com sua atividade. O resultado disso consistia no fortalecimento da instância metafísica em detrimento de sua aparente destruição,

¹¹⁷ G.W.F. Hegel, “Der Geist des Christentums und sein Schicksal”, In: Herman Nohl, *Hegels theologische Jugendschriften*, 1907, p. 303.

¹¹⁸ G.W.F. Hegel, “Der Geist des Christentums und sein Schicksal”, In: Herman Nohl, *Hegels theologische Jugendschriften*, 1907, p. 308.

¹¹⁹ Christoph Jamme, por exemplo, dirá que “em nenhum lugar do jovem Hegel há uma definição explícita do que ele [Hegel] realmente entende por ‘Vida’”. Cf. *Ein ungelehrtes Buch: Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800*, 2016, p. 385.

extraindo do sistema de Espinosa as forças mais diretas para superar o legado crítico e dualista da doutrina de Kant. Hegel, por sua vez, não se contentou em manter inalterado o pressuposto monista fundamental, mas tampouco se opunha a ele. O acento da sua versão formulada consistia no fato da permanência das distinções ser apenas o “raio refratário da infinita riqueza da substância”¹²⁰.

O fato dessa situação ser fundamentalmente cosmológica condizia perfeitamente com o recurso hegeliano de oferecer apresentações pictóricas, ilustrado por exemplo a partir do exemplo da relação da árvore e seus elementos, em detrimento de princípios teóricos fundamentalmente justificados, principalmente aquelas imagens retiradas do mundo orgânico, como a disposição da árvore para com seu tronco, seus frutos e folhas. A justificação passava, sobretudo, pela descrição exemplificadora de formas de vida correspondentes. Com isso, Hegel estava convicto até então de que uma passagem *pari passu* da forma de apresentação pictórica com fundamentação em seus estudos religiosos para a argumentação filosófica não poderia ter sucesso. Kant já havia rejeitado esse estreitamento dos dois domínios e exigido a distinção entre imagens e conceitos. No entanto, por outro lado, toda essa configuração, que marcaria a utilização necessária de recursos pictóricos, como o exemplo da relação da árvore com seus demais elementos, em *O Espírito do cristianismo e seu destino*, poderia ser encarada como sintoma de déficits argumentativos, ou seja, dos pontos fracos da justificação hegeliana e, mais especificamente, como recurso de seu desenvolvimento teórico ainda precário, cujo efeito era observável mediante a não diferenciação, por exemplo, de conceitos fundamentais como “Amor”, “Espírito” e “Vida”¹²¹. Os desafios que Hegel enfrentaria passariam por reparar esses déficits preservando os préstimos que aquela forma o havia concedido. Como poderemos observar, ele busca fazer isso passando propriamente para uma consideração metafísica da relação do finito com o infinito conduzida inteiramente por conceitos. O caminho para a filosofia estava sendo, assim, pavimentado.

2.1.4. A orientação à especulação

No *Fragmento de sistema* (1800) Hegel desenvolve uma análise, visando esclarecer precisamente porque o religioso escapa à reflexão e ao conceito, mas, faz isso

¹²⁰ Franco Chiereghin, *L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana*, 1961, p. 56.

¹²¹ Shen Zhang, *Hegels Übergang zum System*, 2016, p. 57.

ao passo que o método empregado é propriamente filosófico, é puramente conceitual. Não obstante, aqui começamos a perceber um maior grau de destaque conferido à oposição. Ele continua asseverando que a oposição só é válida para a reflexão e deve ser suspensa na religião, mas, por outro lado, percebe também que, por isso, ela é ao mesmo tempo um elemento necessário da religião e, uma vez que o primeiro pressentimento da religião é derivado da impossibilidade de a consciência reflexiva superar suas antinomias, ela deveria possuir um grau de legitimidade destacada no processo de elevação. Essa ideia passava, sobretudo, não pelo rearranjo das possibilidades da reflexão, mas pelo estatuto que Hegel confere à oposição. Da suspensão da reflexão não advém ainda um resultado propriamente positivo, contudo, sua legitimidade tampouco pode ser descartada. A contribuição do processo para a conquista do resultado não poderia ser encarada como um aditivo meramente formal. Com isso, Hegel reconhece mais explicitamente e fundamenta teoricamente a separação posterior como um desdobramento necessário da vida humana, o que lhe dá a possibilidade de avançar a respeito do problema de como tudo pode ser unificado e como a barreira final pode ser suspensa. Grosso modo, através de seu método peculiar e então inovador, que marcará mais tarde, por exemplo, sua *Fenomenologia do Espírito*, Hegel consegue avançar no procedimento de extrair resultados progressivos das inconseqüências e limites da reflexão teórica. Em seu curso isso pode ser visto como o resultado do amadurecimento paulatino de um instrumento filosoficamente consistente para expressar a ligação entre a multiplicidade dos seres finitos e a absolutidade da totalidade.

O esboço da unificação em perspectiva aparece aqui ainda sob a mesma feição de um monismo vitalista, no sentido de que a totalidade dos vivos é considerada uma organização, isto é, o campo unificado onde os vivos coexistem uns com os outros, onde subsistem na pluralidade infinita de todos os vivos, uma totalidade individualizada e organizada, de modo que sua determinidade consiste em ser ela mesma a união de uma infinita pluralidade de determinações. Esta perspectiva orgânica torna possível pensar a pluralidade da vida para além tanto da precedência do plural em relação à totalidade, quanto da redução deste em relação à totalidade, como se só ele existisse como união. Ou seja, trata-se da superação de dois diferentes tipos de oposição, quais sejam, a pluralidade dos vivos, em relação negativa com a totalidade dos vivos, uma vez que essa expressa uma ligação meramente mecânica, tal como a tradição newtoniana havia estabelecido. Vejamos: por um lado, um singular tem seu ser apenas através da relação interna de sua multiplicidade, mas esta relação do singular e a multiplicidade pode consistir

simplesmente na relação entre múltiplos, que também pode ser considerada como mera multiplicidade sem relação; por outro, conceber o singular organizado como um todo também pode cair numa relação onde a unificação com aquele que dele é excluído acarretaria precisamente na perda daquilo que o constitui, ou seja, a individualidade. Neste tipo de consideração ontológica, os seres vivos parecem muito distintos para estarem em relação e muito semelhantes para tomarmos a individualidade de uma coisa singular como sendo ontologicamente primária. Ambos os casos consistiam num jogo perde-ganha típico do modo reflexivo de considerar cada coisa. Hegel, por sua vez, estava convencido de que todas estas opções não eliminariam a incompreensibilidade da disposição ontológica dos vivos, ou seja, para ele, paradoxalmente, aquele modo mais familiar de considerar a disposição típica do real, quando por real entende-se nós mesmos, se torna o mais incompreensível.

O homem é uma vida que se reconhece como estando em oposição e em relação com os outros seres vivos, que reflete sobre si mesmo, sobre a vida, e se reconhece, ao mesmo tempo, em oposição à natureza enquanto reflete e em sua unidade enquanto vivo. A perspectiva de que “um homem é uma vida individual, na medida em que ele é outro que todos os elementos [...] fora dele” é rapidamente conjugada com a de que “ele é uma vida individual somente na medida em que é um com todos os elementos [...] fora dele”¹²². A legitimidade deste pensamento sustenta-se na dignidade ontológica peculiar que Hegel acredita poder conceder à oposição. No *Fragmento de sistema* ela não denota aquilo que é falso em meio a totalidade da vida, mas em conexão com ela. A perspectiva que Hegel oferece apresenta o oposto “ao mesmo tempo, em parte, não como por si e em si, abstraído dessa organização, absolutamente múltiplo, mas como em si ao mesmo tempo em relação - em parte também em ligação com os vivos dele excluídos”¹²³. Não há uma “relação absoluta” sem “oposição”, assim como não há uma “oposição absoluta” sem “relação”. A dignidade conferida à oposição oportuniza que ela não seja unilateral e tampouco relação totalitária, ou seja, eles coexistem enquanto individualidade organizada. Hegel propõe, assim, um exame da totalidade a partir de um ponto de vista duplo, dois pressupostos fundamentais conciliados pela possibilidade oportunizada pelo

¹²² G.W.F. Hegel, “Systemfragment von 1800”, In: Herman Nohl, Hegels theologische Jugendschriften, 1907, p. 346.

¹²³ G.W.F. Hegel, “Systemfragment von 1800”, In: Herman Nohl, Hegels theologische Jugendschriften, 1907, p. 346. Tradução nossa: “zugleich nicht theils als für sich, abstrahirt von jener Organisation, in sich absolut mannichfaltigen, sondern als in sich zugleich in Beziehung stehend - theils auch in Verbindung mit dem von ihm ausgeschlossenen Lebendigen gesetzt werden”.

significado peculiar conferido à oposição: o primeiro tende a considerar o aspecto unificado, onde “pressuposta e fixada a vida indivisa, então podemos considerar os vivos como exteriorizações da vida, como apresentações dela, cuja multiplicidade [...] a reflexão fixa como pontos inertes, subsistentes e fixos, como indivíduos”¹²⁴; o segundo, por sua vez, parte da ideia de que “a vida que se distingue de nossa vida limitada é uma vida infinita de infinita multiplicidade, contraposição infinita, relação infinita; como pluralidade, uma pluralidade infinita de organizações, indivíduos, como unidade, um único todo organizado, separado e unificado – a natureza”¹²⁵. Assim, a absolutidade do primeiro não representa a exclusão do mundo dos indivíduos, mas os reconcilia, isto é, elevando o finito à vida infinita.

Aquelas antinomias referentes à reflexão de si mesmo, de ser algo diferente dos outros viventes, mas também ser um com ele, de comungar da diferenciação da parte em relação ao todo, mas também da continuidade com os outros, são antinomias puramente destrutivas para a reflexão e seu exercício comezinho de tomar duas perspectivas antinômicas como puramente excludentes. Mas, “quando o homem põe esta multiplicidade vivificada como uma multidão de muitos ao mesmo tempo, e ainda em ligação com o vivificante, então estas vidas individuais tornam-se órgãos, o todo infinito se torna toda a vida infinita”¹²⁶. Destaca-se o fato aqui de a reflexão conseguir, através de seus conceitos, alcançar uma exposição mais bem definida para aquilo que ela concebe apenas de modo excludente, mas repare que essa definição conceitual é puramente artificial, a possibilidade da vida infinita é alcançada mediante uma simples “posição”, uma ponderação reflexivamente alcançada. Ou seja, a reflexão dá conta apenas da necessidade de que a vida infinita seja concebida para além de seu raio, fora de seu campo, assim, quando o homem “põe a vida infinita como Espírito do todo, ao mesmo tempo fora de si, porque ele mesmo é limitado, põe si mesmo ao mesmo tempo fora de si mesmo,

¹²⁴ G.W.F. Hegel, “Systemfragment von 1800”, In: Herman Nohl, Hegels theologische Jugendschriften, 1907, p. 346. Tradução nossa: “Das ungeteilte Leben vorausgesetzt, fixiert, so können wir die Lebendigen als Äußerungen des Lebens, als Darstellungen desselben betrachten, deren Mannigfaltigkeit [...] die Reflexion dann als ruhende, bestehende, als feste Punkte, als Individuen fixiert”.

¹²⁵ G.W.F. Hegel, “Systemfragment von 1800”, In: Herman Nohl, Hegels theologische Jugendschriften, 1907, p. 346. Tradução nossa: “[...] ist das außer unserem beschränkten Leben gesetzte Leben ein unendliches Leben von unendlicher Mannigfaltigkeit, unendlicher Entgegensetzung, unendlicher Beziehung; als Vielheit eine unendliche Vielheit von Organisationen, Individuen, als Einheit ein einziges organisiertes getrenntes und vereinigt Ganzes - die Natur”.

¹²⁶ G.W.F. Hegel, “Systemfragment von 1800”, In: Herman Nohl, Hegels theologische Jugendschriften, 1907, p. 347. Tradução nossa: “Wenn der Mensch diese belebte Mannigfaltigkeit als eine Menge von vielen zugleich setzt, und doch in Verbindung mit dem Belebenden, so werden diese Einzelleben Organe, das unendliche Ganze ein unendliches All des Lebens”.

fora do limitado, e se eleva até os vivos, se une mais intimamente com ele, então ele adora a Deus”¹²⁷. Com o pensamento do limite algo além do limite também é simultaneamente pensado, de modo que não podemos pensar no limite sem pensarmos sobre o outro lado do limite. Este movimento contraditório de se colocar fora dele mesmo e ainda assim se unir ao infinito descreve de forma adequada a peculiaridade do estatuto conferido à filosofia nessa etapa do pensamento hegeliano, qual seja, ela é capaz de determinar e justificar precisamente sua própria incapacidade de compreender a elevação religiosa à sua própria maneira.

Para a reflexão, a demonstração lógica da subsistência do finito, ou seja, sua determinação essencial enquanto conceito, passa especificamente pela necessidade da pluralidade de outros finitos que se opõem a ele, ou seja, eles são apenas em contraste com outros semelhantes, assim como a demonstração lógica da ligação, ou seja, da complementaridade entre oposição e relação, passa também por uma positividade relacional onde a não-ligação de oposição e relação está ausente de sua determinação. Em suma, ambos são essencialmente determinados pelo traço da exclusão. Através da razão, ou seja, conceitualmente, a vida infinita só pode ser concebida negativamente, apartada de toda positividade reflexiva, porquanto, não pode ser plenamente compreendida através das descrições típicas do conhecimento referencialista, quais sejam, com base na distinção entre sujeito e objeto. Estas descrições são exclusivas de casos especiais de “ser através da reflexão”, mas, por sua vez, o verdadeiro infinito não se deixa determinar pela especificidade limitada de sujeito e objeto, sua ilimitação é mister pois a Vida não consiste numa unidade oposta à multiplicidade e à separação. Infinito representa não uma espécie de infinitude objetiva, oposta ao sujeito finito, muito menos a face verdadeira de uma infinitude subjetiva oposta ao objeto finito, mas consiste no outro de toda limitação, seja a limitação carecida da oposição, seja a limitação carecida de unidade. Ele contém a oposição e separação em si mesmo, bem como a unidade requerida por toda realidade determinada, ou seja, é infinito por ser a completude traduzida mediante àquela mesma noção retirada da filosofia de Espinosa, *omnis determinatio est negatio*. É, deste modo, também aquilo através do qual todas as coisas adquirem sua autodeterminação e autossubsistência. O monismo vitalista é aqui o padrão para o princípio da

¹²⁷ G.W.F. Hegel, “Systemfragment von 1800”, In: Herman Nohl, Hegels theologische Jugendschriften, 1907, p. 347. Tradução nossa “[...] wenn er das unendliche Leben als Geist des Ganzen, zugleich außer sich, weil er selbst ein beschränktes ist, setzt, sich selbst zugleich außer sich, dem Beschränkten setzt, und sich zum Lebendigen emporhebt, aufs innigste sich mit ihm vereint, so betet er Gott an”.

substancialidade que garante a completude de cada determinação, de cada carecimento, sem esfacelar a natureza viva que residia no ato de carecer, isto é, substância viva, uma completude efetiva.

Por isso Hegel alcança a definição de que a Vida é “ligação da ligação e não-ligação”¹²⁸, ou seja, de oposição e relação, em que toda determinação unilateral deve ser sempre completada por aquela que se opõe a ela, isto é, resultaria em um progresso infinito, pois qualquer determinação conceitual que o entendimento alcançasse teria de ser novamente suplementada pelo oposto *ad infinitum*. Mas, como essas determinações pertencem à reflexão finita, sendo caracterizadas por seu método, ou seja, pela posição, oposição e síntese, que mais uma vez torna-se apenas posição, o verdadeiro infinito não é realmente compreendido pela reflexão. Ela fixa as determinações em sua finitude e as coloca umas contra as outras como opostas sem conquistar, deste modo, aquele refreamento justamente necessário para que alcançasse a capacidade de compreender aquilo que foi chamado de ligação da síntese, como um “Ser fora da reflexão”¹²⁹. Através da reflexão esse Ser poderá ser imaginado apenas como um ser fora da reflexão, da consciência finita, ou seja, como um Deus transcendente, tal como a própria consciência finita concebe si própria reflexivamente, ou seja, de modo preservado e partido. No ato do conhecimento a reflexão sempre acompanhará aquele movimento como um movimento contínuo e propriamente seu. Novamente, aqui suscitando aquela mesma incapacidade da prova deste Ser, a unidade da Vida enquanto uma estrutura dinâmica de relações deverá ser apenas descrita, não comprovada através da razão. A filosofia, deste modo, só poderá caracterizar esta elevação a Deus como a algo que está fora da reflexão, como algo que só existe para reflexão à parte dela¹³⁰.

Hegel flerta aqui com uma *forma principial*, cuja característica, com relação à reflexão, consiste no fato de estar além da própria reflexão, isto é, consistia na tentativa de resolução do problema de como o Ser, que é superior à consciência, pode, no entanto, ser pensado na consciência, e como a unidade deste Ser se relaciona com as oposições da

¹²⁸ G.W.F. Hegel, “Systemfragment von 1800”, In: Herman Nohl, Hegels theologische Jugendschriften, 1907, p. 348.

¹²⁹ G.W.F. Hegel, “Systemfragment von 1800”, In: Herman Nohl, Hegels theologische Jugendschriften, 1907, p. 348.

¹³⁰ Chiereghin afirma que estas filosofias da subjetividade são “sistemas de puro pensamento, que, além de terem diante de si, inassimiláveis, a multiplicidade empírica (o não-pensamento), estão viciados, em sua pura subjetividade, pela dualidade entre uma razão rebaixada ao nível do entendimento, por um lado, e, por outro, pela síntese entre conceito e intuição elaborada por este último, sem que as duas faculdades sejam unificadas em um princípio originário dotado de poder constitutivo”. Franco Chiereghin, *L’influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana*, 1961, p. 69.

reflexão¹³¹. Por sua vez, a Vida em si mesma só poderia ser captada diretamente e em seu sentido genuíno na elevação religiosa da vida finita à vida infinita. Em outras palavras, o finito, com suas limitações, pode se elevar religiosamente ao infinito ao unir-se, ao reconciliar-se com ele, dando assim as condições para a plena apresentação da Vida como Espírito, ou seja, o múltiplo em ligação com o vivificante, um vivificado, Espírito como uma totalidade infinita da Vida.

Importante ressaltar que a filosofia para Hegel significava aqui “filosofia da subjetividade”, ou seja, o modelo filosófico que vigorou a partir das filosofias kantiana e fichteana. Mais especificamente, o modelo típico de subjetividade contra o qual ele depõe então, fundamentalmente recalcitrante àquele princípio que avançaria em seu desenvolvimento filosófico de entender a Vida como Espírito, aquela *forma conceitual* que lhe conferirá a possibilidade de avançar em seu fazer filosófico e científico partindo do estado naturalizado do saber da consciência. As filosofias de Kant e Fichte representavam, como já dissemos, exatamente a fixação deste estado naturalizado, mantendo-se, por exemplo, naquele modelo clássico que sempre fixava separadamente os *relata*, que absolutizava a separação entre o sujeito que reflete e o objeto, a natureza, estando a par com a religião positiva, que postula um abismo intransponível entre o homem e Deus. Tudo isso, na verdade, denunciava a incompletude daquelas ao se aferrarem a representações que consistiam, como Hegel diz, num “finito infinito” e num “limitado ilimitado”¹³², onde “a natureza não é Vida mesma, mas uma vida fixada pela reflexão”¹³³. Assim, ou a razão se apega a esta forma reflexiva unilateral de pensar a realidade, onde a natureza é posta como um objeto frente ao sujeito, e assim nega a equalização ontológica entre os dois, tal como esta é a posição de Kant e Fichte, ou

a razão ainda reconhece a unilateralidade desse pôr, deste contemplar - e esta vida pensante se ergue da forma, do mortal, do transitório, infinitamente contraposto a si, lutando contra si mesmo, o vivente, livre do transitório, a relação sem o morto e matando si mesmo da multiplicidade, não uma unidade, uma relação pensada, mas uma vida toda viva, toda poderosa, vida infinita, e a chama de Deus, jamais pensante ou contemplativa, pois seu objeto não tem nada refletido, de morto nele¹³⁴.

¹³¹ Cf. Klaus Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, 1987, p. 51.

¹³² G.W.F. Hegel, “Systemfragment von 1800”, In: Herman Nohl, *Hegels theologische Jugendschriften*, 1907, p. 347.

¹³³ G.W.F. Hegel, “Systemfragment von 1800”, In: Herman Nohl, *Hegels theologische Jugendschriften*, 1907, p. 347.

¹³⁴ G.W.F. Hegel, “Systemfragment von 1800”, In: Herman Nohl, *Hegels theologische Jugendschriften*, 1907, p. 347. Tradução nossa: “oder die Vernunft erkennt noch das Einseitige dieses Setzens, dieses

Hegel via na religião a possibilidade mais pura de possibilidade da segunda condição vir à luz, ou seja, uma posição contrária ao intelectualismo reflexivo que matava aquilo que de mais verdadeiro era dedicado no ato religioso. Ato este que, por sua vez, tinha o mérito de conciliar o múltiplo mantendo sua diversidade, mantendo a valoração da objetividade que se manifestava nas instituições, nos ritos, almejando, assim, a elevação à vida infinita, contrapondo-se ao intelectualismo excludente. Em detrimento da fuga da objetividade que realizava as filosofias da subjetividade, conforme tratará em *Crer e Saber*, a necessidade da reconciliação objetiva então é contumaz aqui. A superação do elemento morto passava não apenas por reconciliar o lapso no nível da subjetividade, caracterizado pela antinomia não resolvida no seu aferro à reflexão, mas também superar a condição do homem oprimido por qualquer tipo de despotismo, a saber, qualquer situação em que a abstração do intelecto se sobrepunha à concretude viva dos indivíduos, por exemplo, oposição entre razão e sensibilidade, dever e inclinação, entre cidadão e religioso, etc¹³⁵. A verdadeira religião, conquistada através do autoconhecimento da reflexão sobre si mesma, seria o elemento que vivificaria as determinações finitas e permitiria a unificação do múltiplo na vida infinita da totalidade, ou seja, ela é o ponto alto do processo cognitivo, mas traz consigo um ordenamento objetivo, um vínculo unificador através do qual oportuniza os indivíduos participarem das instituições em sua face vital, ou seja, na face verdadeira da parte com o todo.

Ao fim e ao cabo, a natureza da religião que Hegel concebe localiza-se no ponto além e mais extenso daquele no qual estavam fundadas a religião de algumas figuras proeminentes como Jacobi e Schleiermacher. Tratava-se de uma fundamentação calcada em um nível de racionalidade superior ao conhecimento reflexivo, que não era imediatamente revelado na experiência natural da consciência, mas ao qual ela poderia se elevar. A questão, contudo, consistia no modo como Hegel apresentaria esta capacidade de elevação. Aquilo que a reflexão concebe como antinomia, como algo negativo, pode ser algo positivo no reino da Vida, no entanto, Hegel ainda não extrai da contradição um significado plenamente positivo para a consciência, pois é necessário que a unidade da

Betrachter -, und dies denkende Leben hebt aus der Gestalt, aus dem Sterblichen, Vergänglichem, unendlich sich Entgegengesetzten, sich Bekämpfenden heraus das Lebendige, frei vom Vergehenden³, die Beziehung ohne das Tote und sich Tötende der Mannigfaltigkeit, nicht eine Einheit, eine gedachte Beziehung, sondern allebendiges, allkräftiges, unendliches Leben, und nennt es Gott, ist nimmer denkend oder betrachtend, weil sein Objekt nichts Reflektiertes, Totes in sich trägt”.

¹³⁵ Cf. Franco Chiareghin, *L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana*, 1961, p. 75.

Vida seja expressa como unidade das antinomias, mas apenas na medida em que ela é pensada reflexivamente. Assim, por sua vez, a Vida não é nem o fundamento das antinomias muito menos sua unidade plena, ou seja, expressa não reflexivamente. Grosso modo, a unidade não pode ser compreendida linearmente como resultado positivo tomado a partir da superação das antinomias uma vez que estas eram frutos próprios da reflexão. Essa consequência era o que impedia Hegel de avançar em sua ciência filosófica e isto foi, certamente, a inclinação mais preponderante para apenas a religião poder satisfazer os desígnios dos elementos que Hegel aqui possui, principalmente a ideia substancialista que subjazia sua compreensão da Vida. Este é, certamente, o esboço da *forma principal* que Hegel alcança em seu tempo de Frankfurt, aquele mesmo que, em uma cabeça metafísica original, para utilizarmos das palavras de Dilthey, se apresenta como maneira primordial de ver as coisas, ou seja, um princípio que “dá cor e tom a tudo o que dele procede e que do curso de seu desenvolvimento surge a consciência lógica, a justificação e a formação sistemática do que está contido em sua maneira de ver a efetividade”¹³⁶.

Dizemos substancialista no sentido de que o *princípio* não permite que as resoluções imanentes a partir da contraposição resultem naquilo que consiste o Absoluto mesmo. Podemos dizer que Hegel possui uma definição bem precisa sobre o que consiste esse Absoluto, isto é, ele é o resultado de um processo filosoficamente ponderado, principalmente a partir da cosmovisão panteísta de então, mas não possui ainda os aparatos precisos para fundamentar a força da negação cristalizada na natureza própria do Absoluto e, assim, transformar essa cosmovisão do qual Hegel partia em conhecimento mesmo. A reflexão possui aqui o papel de negar a si mesma e, assim, elevar o finito à vida infinita, ou seja, se ela fosse integrada na natureza do Absoluto teríamos que dizer que este Absoluto nega a si mesmo, que ele estaria numa autoprodução de si, o que dependeria de um grau de explicitação dele muito mais refinado do que Hegel pode fazer nesse momento. Por isso o modelo apresentado aqui é aquele onde a absolutidade do princípio Absoluto é preservada mesmo pronunciando nele a subsistência da multiplicidade. Assim, independentemente de o Absoluto negar a diferença como forma original do real, esta diferença deve, no entanto, ser incluída no seu conceito, ou seja, como uma diferença que existe na medida em que o Absoluto tem sua autossubsistência

¹³⁶ Wilhelm Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*, GS4, 1990, pp. 138-139. Tradução nossa: “[...] sie gibt allem, was von ihm ausgeht, Farbe und Ton, und im Verlauf seiner Entwicklung entsteht logisches Bewußtsein, Begründung und systematische Durchbildung dessen, was in seiner Art Wirklichkeit zu sehen enthalten ist”.

no fato de ser um singular, substância, mas também vivo, organismo. A partir do momento em que a reflexão cessa e aposta-se na religião como uma espécie de elevação não-consciente, o padrão para a suspensão não se apresenta de modo linear, mas motivada pelo caráter absoluto do princípio em detrimento da postura falsa da reflexão, ou seja, se a consciência não pode alcançá-lo por via do conhecimento, ela deve sucumbir a ele frente àquela verdade. A feição da dialética, ou seja, da *forma conceitual* de Hegel, nesta etapa, ainda é marcada, assim, por uma espécie de *suspensão correlata*, quer dizer, a suspensão do finito é motivada pelo padrão de seu fundamento, o Absoluto arquetípico, e é realizada de maneira correlata, sem tocar naquilo que o Absoluto propriamente é.

Por sua vez, Hegel argumenta que a vida infinita, sobre a qual, paradoxalmente, ele expressa teoricamente, não deve ser apreendida por meio da reflexão, mas a vida infinita, também concebida como Espírito, tem dentro dela as oposições da reflexão de modo que, assim, também deve ser possível utilizar as determinações da reflexão filosófica para alcançar posteriormente o infinito. Se os conceitos filosóficos e determinações da reflexão utilizados não devem ser totalmente inadequados para apreender a religião, se pelo contrário, podem levantar uma pretensão à verdade, é lógico supor um conhecimento racional, especulativo do infinito e do Absoluto, dentro do qual a reflexão é uma *conditio per quam e conditio sine qua non*. Esse será o horizonte que Hegel visualizará em Jena a partir dos pressupostos de Frankfurt. A compreensão da vida infinita como instância última da religião é, portanto, o problema a partir do qual brotou a concepção do saber do Absoluto por meio da razão, que já aparece sub-repticiamente no pensamento hegeliano de Frankfurt¹³⁷. Em Jena Hegel percebe que fazer jus a sua ideia gestada sobre a verdadeira relação da finitude com o Absoluto passava por assegurar que a suspensão da finitude seja compreendida como uma conquista própria do conhecimento filosófico, não uma relação que consiste no próprio Absoluto.

Hegel reconheceu a partir de princípios espinosanos notoriamente difundidos a insuficiência de cada determinação de permanecer em si mesma, reconheceu a necessidade de cada finito estar em íntima relação com a totalidade, o que só era passível de ser compreendido através de uma inflexão em relação ao formalismo da filosofia da

¹³⁷ Por essa ser a consequência necessária, porém não manifesta e conscientemente deliberada, é possível visualizar como Hegel não poderia, por exemplo, como fez Schleiermacher, satisfazer-se em fundar essa capacidade através da unificação de intuição e sentimento. Hegel quer estabelecer claramente a possibilidade de expressar aquela relação fundamental entre a totalidade e o múltiplo que permite pensar de modo verdadeiro a relação entre a vida finita e a vida infinita para, tão logo, isso possa promover e engendrar reais mudanças na organização dos homens em geral, o que ficaria indefinido mediante a vacuidade racional apresentada pela solução dos românticos.

subjetividade. Contudo, no anseio de extirpar este mal, Hegel acabou por retirar do Absoluto qualquer caráter subjetivo a partir do momento em que a reflexão não é plenamente sintetizada no alcance do Absoluto mesmo, o que poderia levar alguém até mesmo a questionar a realidade viva deste Absoluto. Aquelas determinações, que marcam a especificidade de cada múltiplo, não são estabelecidas originalmente como mutuamente exclusivas, como abstraídas de suas inter-relações, o mundo não é originalmente separado do fundamento de sua unidade, como fragmentado, como uma multiplicidade desarticulada - isto só acontece quando a divisão do mundo em subjetivo e objetivo ocorre, ou seja, quando uma consciência reflexiva entra no mundo. Como afirma Leo Lugarini, Hegel não atribui a esse princípio original “uma unidade originária (o Um) da qual procede o múltiplo e para a qual ele retorna; antes, designa o ‘infinito’, concebido, entretanto, não como o oposto do finito, mas como o todo a partir do qual e de acordo com o qual as ‘coisas finitas’ podem ser pensadas”¹³⁸. O espinosismo, deste modo, indiretamente conferiu a Hegel a possibilidade de pensar a totalidade de modo livre de todo filosofar finito, mas o antídoto acabou por ser demasiado.

No *Fragmento de sistema* Hegel não mais oferece uma descrição através de exemplos, como foi em *O Espírito do cristianismo e seu destino*, mas uma configuração cuja fundamentação era puramente conceitual e metafísica, onde ser e pensar estão intimamente unidos, contudo, que não poderia ser reconhecida conscientemente. Ora, mas deste modo, é patente que o pleno reconhecimento desta realidade só poderia ser realizado a partir do momento em que a consciência alcançasse essa realidade especulativa, o que requeria um desenvolvimento linear das possibilidades da consciência para que a verdade da reflexão viesse a partir de si mesma e não aniquilasse si mesma. Compreender isso significava destituir qualquer instrumento recalcitrante ao conceito como o caso da religião, o que se apresenta como resultado mais consistentemente ponderando a partir do momento em que lemos que a totalidade em perspectiva “tem como pressuposto que a reunião de um múltiplo em uma unidade é precisamente a essência do Espírito tal como ele é vivenciado na conexão do espírito individual”¹³⁹. A noção especulativa que Hegel

¹³⁸ Leo Lugarini, “Fonti spinoziane della dialettica di Hegel”, 1982, p. 24. Tradução nossa: “un'originaria unità (l'Uno) donde il molteplice proceda ed alla quale ritorni; designa piuttosto l'«infinito», concepito però non quale opposto del finito bensì come l'intero, a partire dal quale e secondo il quale le «cose finite» potranno esser pensate”.

¹³⁹ Wilhelm Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*, GS4, 1990, pp. 141-142. Tradução nossa: “sie hat zu ihrer Voraussetzung, daß das Zusammenfassen eines Mannigfaltigen in einer Einheit eben das Wesen des Geistes ist, wie es im Zusammenhang des Einzelgeistes erlebt wird [...]”.

possui nesta altura, em vista de sua *forma principial*, ou seja, a transformação da metafísica que ele começa a vislumbrar a partir de então, é uma conquista filosófica na medida em que não invoca, como Kant fez, uma separação ontológica entre conceito e intuição a fim de mostrar que este, por si só, não pode fornecer qualquer informação sobre aquilo que é efetivo, mas que tampouco o efetivo pode ser entendido à parte do pensamento sobre a separação.

Assim, a instância metafísica mais profunda possui fundamentação advinda da tradição do monismo da substância, tal qual pensada por Espinosa, Bruno, popularizada na Alemanha por Jacobi e complexificadamente reformada por Schelling. Uma ponderação central acerca do princípio foi, certamente, retirada da filosofia da unificação de Hölderlin e sua concepção a respeito da relação entre juízo e Ser. O campo da limitação, da reflexão, se apresenta no pensamento hegeliano ainda sob as bases de um kantismo, isto é, a maneira como Hegel concebe a reflexão, a compreensão natural da consciência finita, possui fortes raízes na filosofia transcendental de Kant. Mais especificamente, deste modo, o campo da limitação é tipicamente kantiano e a possibilidade de um ir-além, por sua vez, é retirado da tradição monista. O sucesso da doutrina hegeliana, a partir do momento em que aquela reviravolta ontológica em relação ao kantismo é tomada, dependerá, logo, da possibilidade de ela conjugar a finitude, e seu modo de compreender natural, com sua efetividade, o ponto de vista da totalidade, o infinito. Assim, o fator preponderante, que marcará a originalidade do pensamento hegeliano, residirá na possibilidade de pensar justificação e perspectiva, substância e sujeito, reflexão e especulação mediante um princípio comum.

O que Hegel anuncia declaradamente após aquela inflexão fundamental em relação à ontologia da compreensão natural do mundo era sua tentativa de solucionar os problemas próprios daquele modo de compreensão do entendimento à luz da maneira como aqueles problemas possuíam efetivamente fundamentação. Isso, por sua vez, passava detalhadamente por trazer à tona como o próprio modo do entendimento de conceber cada coisa poderia advir, e, com ele, toda aquela incompreensão do efetivo a partir de sua perspectiva própria. Esse direcionamento, que veremos de modo realizado a partir do período de Jena revela que, no fundo, a solução para aqueles problemas, já suscitados no final do período de Frankfurt, seria elucidada a partir de resoluções puramente filosóficas, a partir das quais Hegel desenvolve seu método dialético que passava por uma nova forma de compreender o real, sustentada, sobretudo, em sua novíssima ideia de uma autodivisão [*Selbstentzweiung*] do Absoluto, que sai de si mesmo

e volta a si mesmo não como o mesmo. Isso consistia em transitar de uma oposição dual e binária para uma dialética triádica, onde não conceberia mais a Vida e a morte em uma relação de oposição simples, tal como funcionava a reflexão. A partir de então Hegel fundamentaria mais robustamente a ideia da autossustentação do Absoluto e desenvolveria pela primeira vez o esquema triádico como condição subjacente do real, ou seja, como sua história interior, onde o Absoluto realiza um desenvolvimento desde sua unidade original, passa por uma fase de alienação (sua *Bildung*), até sua reconciliação efetiva, onde o que retorna não permanece o mesmo que aquele que partiu, o reencontro consigo si mesmo em sua efetividade, a saber, a totalidade de seu desdobramento. Somente assim, a Vida que Hegel compreende no período de Frankfurt poderia ser concebida em sua inteireza, a saber, como diferenciada em si mesma, portando o conceito de uma unidade que inclui a separação, que deve unir a unificação e separação.

Tudo isso já está em perspectiva em *O Espírito do cristianismo e seu destino*, mas é somente no *Fragmento de sistema* que a forma de estar unido é examinada numa orientação mais clara a seu padrão especulativo completada a partir de Jena, ou seja, o que é tematizado seria a possibilidade de o entendimento elevar-se à compreensão completa desta realidade especulativa, ou seja, possibilidade da suspensão da reflexão, fator preponderante para a tomada de consciência da totalidade. No *Fragmento de sistema* Hegel demonstrou a importância do meio para o alcance do resultado, o que estava ainda em aberto em *O Espírito do cristianismo e seu destino*. A partir de Jena, o meio, o entendimento, deveria ser organizado não apenas como instrumento para o alcance do resultado, mas como autoprodutor deste resultado. O desafio, com isso, seria como demonstrar adequadamente que o preço pago por essa suspensão não aniquilava as possibilidades da própria reflexão nem mitigava o que o conceito do Absoluto representava, ou seja, o desafio imposto seria demonstrar como essa elevação se dava enquanto desdobramento das potencialidades contidas imanentemente na reflexão, bem como conciliar esse suposto com a ideia de que o próprio Absoluto é independente. A eficácia do sistema dialético de Hegel era requisito fundamental do Absoluto tomado de início como a *forma principal*. Isto, por sua vez, só poderia ser demonstrado especulativamente respeitando a ideia de que “em toda unificação há um determinante e um ser determinado que são um”¹⁴⁰. Hegel estará em vias de solucionar essa imperiosa questão quando conseguir articular sistematicamente o significado salutar do momento

¹⁴⁰ G.W.F. Hegel, *Glauben ist die Art*, GW 2, p. 12. Tradução: “In jeder Vereinigung ist ein bestimmtes und ein bestimmtes, die eins sind”.

negativo, quando a capacidade da dialética imanente tiver surgido, quando conseguir fundamentar “um Deus que é capaz de abstrair de todas as ações, de toda determinação, mas que pode preservar em sua pureza a alma de cada ação, de toda determinação”¹⁴¹.

2.2. A Metafísica da Substância no período de Jena

2.2.1. O arcaísmo da substancialidade na *Differenzschrift*

Uma das razões que levaram Klaus Düsing¹⁴² a afirmar que Hegel possuía até 1801 algo como uma teologia negativa foi a limitação que este ainda atribuía à filosofia em seu *Fragmento de Sistema* de 1800. Havia ali a concepção de que a filosofia seria restrita a uma investigação das determinações finitas do entendimento, de onde surgia um conceito equivocado de infinito. Segundo Hegel, a filosofia “tem de apontar a finitude em tudo o que é finito, e exigir através da razão seu completamento, conhecer particularmente as ilusões através de seu próprio infinito, e assim pôr o verdadeiro infinito fora de seu raio”¹⁴³. Ou seja, tal como numa teologia negativa, o papel da filosofia seria limitado a mostrar que toda a descrição que ela é capaz de elaborar sobre o Absoluto está muito aquém daquilo que o Absoluto é. Como é sabido, a elevação do homem da vida finita à infinita seria realizada pela religião. No contexto que se desenha em Jena, a partir de 1801, principalmente com a *Differenzschrift*, Hegel rompe essa restrição e a filosofia passa de uma ciência da finitude para uma ciência do Absoluto, cuja tarefa primordial consistia em “construir o Absoluto para a consciência”¹⁴⁴. Certamente, a pretensão de Hegel era radicalizar aqui o já pronunciado rompimento com a filosofia kantiana a partir da suspensão da heterogeneidade entre o conhecimento da finitude e conhecimento do

¹⁴¹ G.W.F. Hegel, “Der Geist des Christentums und sein Schicksal”, In: Herman Nohl, Hegels theologische Jugendschriften, 1907, p. 303. Tradução nossa: “Nur dadurch kann der Mensch an einen Gott glauben, dass er von allem Tat, von Bestimmten zu abstrahieren vermag, aber die Seele jeder Tat, alles Bestimmten rein festhalten kann”.

¹⁴² Klaus Düsing, Die Entstehung des spekulativen Idealismus. Schellings und Hegels Wandlungen zwischen 1800 und 1801, 2013, p. 144.

¹⁴³ G.W.F. Hegel, “Systemfragment von 1800”, In: Herman Nohl, Hegels theologische Jugendschriften, 1907, p. 348. Tradução nossa: “[...] sie hat in allem Endlichen die Endlichkeit aufzuzeigen, und durch Vernunft die Vervollständigung desselben (zu) fodern, besonders die Täuschungen durch ihr eignes Unendliche (zu) erkennen, und so das wahre Unendliche ausserhalb ihres Umkreises sezzen”.

¹⁴⁴ G.W.F. Hegel, Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, GW4, p. 16.

Absoluto.¹⁴⁵ No entanto, através de uma série de razões que desenvolveremos, nosso objetivo consiste em demonstrar que os resultados mais imediatos apresentados em Jena tornavam o conteúdo desse rompimento ainda formal e metodológico, a saber, que havia um princípio fundamental persistente entre as elaborações de Frankfurt e os primeiros anos de Hegel em Jena que impossibilitava a superação efetiva daquela heterogeneidade. Chamaremos esse princípio, a ser explicado adiante, de arcaísmo da substancialidade. A heterogeneidade pretensamente superada do conhecimento da finitude e do infinito, no entanto, retorna em uma nova versão dentro da própria filosofia.

2.2.1.1. A unidade pressuposta e o Absoluto pré-reflexivo.

De modo estrito, a publicação do primeiro texto de Hegel em Jena, a famosa *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, que viera à luz em 1801, se deu em vista de um posicionamento do filósofo diante da diatribe suscitada por Karl Leonhard Reinhold a respeito das filosofias de Schelling e Fichte, como o próprio título anuncia. Mais especificamente, tratava-se de destacar a originalidade da posição de Schelling em relação ao sistema especulativo de Fichte, a fim de evitar, desta forma, a falta de acuidade de alguns intérpretes que uniam os dois filósofos mediante um único e mesmo projeto. Para isso Hegel suscita uma série de argumentações teóricas, no entanto, seu ponto mais destacado, que pontua a posição do filósofo a respeito desta discussão, mas também introduz marcas de sua originalidade filosófica, será dado indiretamente com a tese de que a filosofia responde aos carecimentos da época em que surge. Ora, o ocaso da filosofia fichteana, é a contraprova da validade das filosofias professadas, por exemplo, por Schelling e Schleiermacher, onde valorização da natureza encontram seu lugar em pé de igualdade com a ciência do espírito, ocupando um capítulo novo em meio aos carecimentos da época.

Ao dar essa feição própria à filosofia, a saber, de estar unida com seu tempo, de responder aos carecimentos de determinada época, Hegel se contrapunha simultaneamente ao procedimento a partir do qual Reinhold acreditou poder avaliar os avanços das filosofias de Fichte e Schelling. Hegel ressalta a necessidade de uma

¹⁴⁵ Nos referimos aqui à concepção ontológica de fundo que possuía a filosofia de Kant. Para uma consideração dessa distinção ontológica de Kant e Hegel Cf. Klaus Düsing, “Grundformen der Ontologie bei Kant und bei Hegel”, 2009.

compreensão depurada do mecanicismo crítico que julgava ser capaz de avaliar um sistema comparando-o *pari passu* com outros até então disponíveis, como se cada um fosse um fim em si mesmo e passível de ser superado mediante a força dos argumentos aperfeiçoados de outros. Quem julga-se pronto para comparar dois sistemas filosóficos deve, antes, julgar-se pronto para se guiar pela “história da razão una e eterna, que se apresenta na infinita multiplicidade de suas formas”¹⁴⁶. De outra maneira, a adequação que Hegel pauta é daquela de quem foi capaz de se elevar ao nível da razão, procedendo especulativamente, uma vez que o Absoluto e razão são um e o mesmo. Somente assim a crítica filosófica poderia emergir do claustro da subjetividade particularizante e responder à questão de acordo com os respectivos carecimentos de sua época. Assim, a filosofia e seu órgão, a razão, constitui o padrão eterno, o pressuposto absoluto e universal dos sistemas particulares, a quem eles devem se elevar para compreender a totalidade de suas determinações, o ponto sob o qual eles surgiram, e sua efetividade na perspectiva histórica. Diferentemente daquilo que Reinhold acreditava, não se poderia avaliar os sistemas filosóficos de acordo com o padrão de predecessores e sucessores, nem mediante o esquema de técnicas aperfeiçoáveis, ou seja, não haveria nenhuma questão de graus quando se tratava da verdade¹⁴⁷. O fundamental, por sua vez, seria a questão por trás dos diversos sistemas presentes, relação da filosofia na história, enquanto sistemas filosóficos, com a filosofia propriamente, a questão que se dirige àquilo que os une, aquilo que nos leva a chamá-los todos de “filosofia”¹⁴⁸.

No contexto da *Differenzschrift*, de acordo com Hegel, “O Um é o Absoluto mesmo; é o alvo que se busca; já está presente, de outra forma, como poderia ser buscado? A razão só o produz ao libertar a consciência das limitações; esta suspensão das limitações está condicionada pela ilimitabilidade pressuposta”¹⁴⁹. A dificuldade mediante esta afirmação recai, no entanto, em responder de que modo isto que Hegel denomina “Absoluto mesmo” não deveria ser entendido dotado das mesmas configurações daquilo que o próprio Hegel critica na filosofia de Fichte, qual seja, o seu *Grundsatz* [proposição

¹⁴⁶ G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, GW4, p. 31. Tradução nossa: “[...] die Geschichte der in unendlich mannichfaltigen Formen sich darstellenden ewigen und einen Vernunft”.

¹⁴⁷ Franco Chiereghin, *L’influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana*, 1961, p. 100.

¹⁴⁸ Walther Zimmerli, *Die Frage nach der Philosophie*, 2016, p. 17.

¹⁴⁹ G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, GW4, p. 15. Tradução nossa: “Die Eine ist das Absolute selbst; es ist das Ziel, das gesucht wird; es ist schon vorhanden, wie könnte es sonst gesucht werden, die Vernunft producirt es nur, indem sie das Bewußtseyn von den Beschränkungen befreyt, dieß Aufheben der Beschränkungen ist bedingt durch die vorausgesetzte Unbeschränktheit”.

fundamental]?”¹⁵⁰ Melhor dizendo, de que maneira ele pode afirmar que o Absoluto, que é o alvo a ser buscado, já está presente? Essas perguntas qualificam a configuração da própria unidade a que Hegel busca alcançar e pode lançar luz sobre a fonte de separação latente entre finito e infinito.

Como afirma Hegel, todas as doutrinas que, tal como a filosofia de Fichte, são caracterizadas pela discrepância entre o princípio especulativo, o princípio de identidade absoluta, e um desenvolvimento sistemático não adequado a este princípio, tomam sempre a identidade absoluta como o ponto de partida do fechamento sistemático. Isso quer dizer que tal procedimento acarretará sempre numa configuração sistemática que contradiz o próprio conceito de identidade absoluta. Grosso modo, tal procedimento denotará a unidade da totalidade e da diferença, ou seja, do Absoluto e do finito, apenas ao passo que a absolutidade não signifique nada mais que o esvanecer contínuo das múltiplas determinações diferenciais que moldam o princípio de toda finitude. Assim sendo, caso a identidade absoluta não for construída para a consciência, num processo, mas tomada como o ponto de partida do fechamento do sistema, ou seja, se for pressuposta, quer dizer, colocada como imediatamente dada, então a diferença entre sujeito e objeto, e, com ela, a consciência finita reflexiva, é de partida eliminada do Absoluto, devendo ambos, conseqüentemente, permanecer alheios a si mesmos. Vejamos:

Uma autêntica especulação, que, no entanto, não penetra em sua completa autoconstrução no sistema, procede necessariamente de uma identidade absoluta; a cisão da identidade em subjetivo e objetivo é uma produção do Absoluto. O princípio fundamental é, então, completamente transcendental e, a partir do seu ponto de vista, não há nenhuma oposição absoluta do subjetivo e do objetivo. Mas, então, o aparecimento [*Erscheinung*] do Absoluto é uma oposição; o Absoluto não está em seu aparecimento, ambos se opõem¹⁵¹.

¹⁵⁰ De acordo com Hegel, “Fichte, na Doutrina da ciência, escolheu para a apresentação do princípio de seu sistema a forma de proposições fundamentais”. G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, GW4, p. 37.

¹⁵¹ G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, GW4, p. 32. Tradução nossa: “Eine ächte Spekulation, die aber nicht zu ihrer vollständigen Selbstkonstruktion im System durchdringt, geht nothwendig von der absoluten Identität aus; die Entzweyung derselben in Subjektives und Objectives ist eine Produktion des Absoluten. Das Grundprincip ist also völlig transcendental, und von seinem Standpunkt aus, gibt es keine absolute Entgegensetzung des Subjektiven und Objectiven. Aber somit ist die Erscheinung des Absoluten, eine Entgegensetzung; das Absolute ist nicht in seiner Erscheinung; beyde sind selbst entgegengesetzt”.

Diferentemente daquilo que Fichte, segundo Hegel, havia estabelecido, era necessário, portanto, tomar como ponto de partida o mundo finito cindido entre sujeito e objeto e mobilizar, passo a passo, essa cisão à luz da identidade absoluta, ou seja, provar a identidade absoluta como verdade, como o oculto da diferença. Desta maneira, Hegel não conceberia a identidade absoluta como um ponto de partida, mas como resultado de um desenvolvimento construtivo. Para isso ele assevera que “o Absoluto deve pôr-se a si mesmo em seu aparecimento, isto é, não o deve aniquilar, mas sim construí-lo como identidade”¹⁵². Somente assim se poderia escapar daquela oposição entre a identidade do Absoluto e a diferença entre sujeito e objeto do mundo aparente e, logo, legitimar a imanência desse mundo no Absoluto, então, também a imanência do Absoluto no aparecimento [*Erscheinung*]¹⁵³. Com isso, para que o finito não fosse externo, mas imanente e essencial ao Absoluto, seu conhecimento para e por meio da consciência finita deveria ser, ao mesmo tempo, autoconhecimento do Absoluto. O aparecimento deveria ser encarado como o Absoluto intuindo a si mesmo. Desta forma, na medida em que só há progressão do conhecimento na consciência finita a partir do pensamento, Hegel concebe que deveria dispor o Absoluto como construído, ou seja, aquilo que o Absoluto era não poderia ser dissociado de seu processo de conhecimento. A pretensão não é outra aqui do que afirmar o Absoluto, não só como princípio, mas também como resultado. O ponto de partida do sistema deve, então, ser deslocado. Sobre isso a seguinte afirmação de Hegel é taxativa:

A cisão é a fonte do carecimento [*Bedürfnisses*] da filosofia e, como cultura da época, o lado não-livre e dado da sua figura. Na cultura, aquilo que é aparecimento do Absoluto isolou-se do Absoluto e fixou-se como um autônomo. Mas, ao mesmo tempo, a manifestação não pode negar a sua origem e deve partir daí para constituir como um todo a multiplicidade das suas limitações [...] ¹⁵⁴.

¹⁵² G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, GW4, p. 32. Tradução nossa: “Das Absolute muß sich also in der Erscheinung selbst setzen, d. h. diese nicht vernichten, sondern zur Identität konstruieren”.

¹⁵³ Seguimos aqui a opção de traduzir *Erscheinung* por “aparecimento” seguindo a opção apresentada por Carlos Morujão em sua tradução da *Differenzschrift*. Cf. G.W.F. Hegel, *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*, 2003. Esta opção se coaduna com a recente tendência de diferenciação entre *Erscheinung* e *Phaenomenon*. Cf. Olavo Pimenta, “A distinção kantiana entre aparecimento e fenômeno”, 2006.

¹⁵⁴ G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, GW4, p. 12. Tradução nossa: “Entzweigung ist der Quell des Bedürfnisses der Philosophie, und als Bildung des Zeitalters die unfreye gegebene Seite der Gestalt. In der Bildung hat sich das, was Erscheinung des Absoluten ist, vom Absoluten isolirt, und sich als ein Selbstständiges fixirt. Zugleich kann aber die Erscheinung ihren Ursprung nicht verleugnen, und muß darauf ausgehen, die Mannigfaltigkeit ihrer Beschränkungen als ein Ganzes zu konstituieren”.

No contexto da *Differenzschrift* tomar como ponto de partida o mundo finito, cindido entre sujeito e objeto, significava propriamente fazer filosofia a partir da cisão, que era, por sua vez, de onde brotava o carecimento da filosofia. A tarefa da filosofia é, para Hegel, ao chegar em Jena em 1801, uma tarefa contraditória. Construir o Absoluto para a consciência envolve uma contradição que a filosofia não pode simplesmente evitar pois, poderíamos dizer que a cisão, o campo da separação entre sujeito e objeto, o mundo aparente, era a motivadora daquela construção, tarefa genuína da filosofia¹⁵⁵. O surgimento do campo da cisão, enquanto campo da reflexão, nada mais é do que a fundação da subjetividade, de onde surge o carecimento da filosofia. A partir da cisão se dava o impulsionamento da consciência finita para além de si, a saber, o entendimento era impulsionado para além de suas determinações finitas, como Hegel afirma, pela “totalidade da necessidade” dada através da “eficácia secreta da razão”¹⁵⁶. Essa participação ignota no processo de elevação conota que a totalidade não é construída pelo entendimento, mas, como Hegel dirá em *Crer e Saber* (1802), “a totalidade deve ser o primeiro dos conhecimentos”¹⁵⁷ (HEGEL, GW 4, p. 393). Hegel diz que a razão “se apresenta como a força do Absoluto negativo, portanto, como absoluto negar e, ao mesmo tempo, como força do pôr da totalidade dos opostos subjetivo e objetivo”¹⁵⁸. Assim, não parece ser nenhum absurdo afirmar que o padrão do Absoluto como uma espécie de arquétipo, “como a meta que põe em movimento, condiciona o surgimento da filosofia”¹⁵⁹, sendo assim o “primeiro dos conhecimentos”, o que gerará a “eficácia secreta da razão” em sua tarefa de pautar um novo conceito do infinito¹⁶⁰, contra o qual ao entendimento lutará, ao passo que a peremptoriedade da reflexão aumenta à medida que há progressão à especulação. Paradoxalmente, somente assim, ao opor-se ao Absoluto, a reflexão pode elevar-se a ele, de modo que, sua condenação aparece no exato momento em que parece atingir a mais alta vitalidade.

¹⁵⁵ A respeito da tarefa da filosofia Cf. G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, GW4, p. 16.

¹⁵⁶ G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, GW4, p. 17.

¹⁵⁷ G.W.F. Hegel, *Glauben und Wissen*, GW4, p. 393.

¹⁵⁸ G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, GW4, p. 17. Tradução nossa: “[...] stellt sich als Kraft des negativen Absoluten, damit als absolutes Negieren, und zugleich als Kraft des Setzens der entgegengesetzten objektiven und subjektiven Totalität dar”.

¹⁵⁹ Walther Zimmerli, *Die Frage nach der Philosophie*, 2016, p. 84. Tradução nossa: “[...] als der in Bewegung setzende Zweck bedingt das Auftreten von Philosophie”.

¹⁶⁰ É nesse sentido que Lugarini afirma que “a *Vernichtung*, portanto, assume a marca de uma ‘luta’ travada pela razão contra o entendimento, a fim de remover a absolutização do finito e da correlativa *Entzweiung* entre finito e infinito”. Leo Lugarini, “Fonti spinoziane della dialettica di Hegel”, 1982, p. 28.

Doravante, Hegel dirá então que o Um [*Eine*] é o alvo a ser buscado, mas, uma vez que o buscado já deve estar presente, a construção dele para a consciência finita, através da suspensão [*Aufhebung*] das suas limitações, seria condicionada pela ilimitação dele próprio, ou seja, deste Uno pressuposto¹⁶¹. Assim, dois movimentos podem ser identificados aqui, sendo eles, o 1) que parte da ilimitação pressuposta, como condição de possibilidade daquela outra, 2) que parte da reflexão, através da qual a consciência finita alcança um conhecimento cada vez mais rico do Absoluto. O Absoluto é tanto prioridade lógica quanto a meta a ser alcançada. Esses dois pressupostos são “aspectos necessários da razão aparente, ou seja, da essência da própria filosofia, vista em seu aparecimento”¹⁶². Com essa distinção, quando Hegel apresenta o Absoluto como resultado de um desenvolvimento sistemático, ele não entende esse processo de desenvolvimento como uma *creatio ex nihilo*, mas sim o conhecimento do mundo como um todo que sempre existiu, todavia que seria estranho à consciência finita, sendo condição de possibilidade da cisão e, então, seu ponto de partida secreto, mas genuíno. Diz-se que esse mundo, então, nem sempre existiu como um mundo dividido em subjetivo e objetivo como concebe a reflexão, mas sim que esta divisão representa uma etapa histórica específica, um modo especial e particular do mundo.

Desta forma, tomando de empréstimo uma expressão da *Fenomenologia do Espírito*, para que o Absoluto não fosse capturado como um passarinho na visgueira, quer dizer, passivamente, a consciência reflexiva deveria emaranhar-se ela mesma no Absoluto e trazer o discernimento da atividade do pensamento àquele ser considerado pré-reflexivo. O problema então não é epistemológico, a saber, sobre até que ponto a consciência finita é ou poderia tornar-se capaz de conhecer o Absoluto, ou seja, uma questão sobre as condições subjetivas de um pensamento do Absoluto, tal como era com a filosofia crítica de Kant. Aqui, por outro lado, o que está em jogo é a configuração daquele Absoluto não-reflexivo, que ainda não possui a marca da cisão em si, e do Absoluto na medida em que é determinado pela cisão propriamente e, portanto, por uma estrutura reflexiva de pensamento. Se, por um lado, Hegel assevera o Absoluto como estando sempre “já presente”, mas, por outro lado, nem sempre dominado por uma estrutura subjetiva de pensamento, então o “Nada”, o não-pensamento, deve ser constante ao pensamento, caso contrário, o Absoluto, como “a noite”, e a consciência reflexiva, como “a luz [que] é mais

¹⁶¹ G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, GW4, p. 15.

¹⁶² Walther Zimmerli, *Die Frage nach der Philosophie*, 2016, p. 84. Tradução nossa: “notwendige Aspekte des erscheinenden Grundes, also des Wesens der Philosophie selbst, angeschaut in seinem Erscheinen”.

jovem do que ela”, desmoronariam e assim estariam como “diferença absoluta” um em relação ao outro¹⁶³. A tarefa essencial a esse período do desenvolvimento de Hegel, então, deve ser verificar se “a noite”, o Absoluto pré-reflexivo, poderia fundir-se com a luz, ou, em outras palavras, como é possível a construção do objeto no sujeito, ou seja, do ser infinito, destituído de conhecimento, no finito, através da finitude do conhecimento reflexivo¹⁶⁴. Em suma, a questão principal é se Hegel, naquele momento, seria capaz de consumir a estrutura subjetiva necessária para apreensão do Absoluto através daquela construção pela consciência finita.

2.2.1.2. A unidade postulada

Apesar do papel pouco destacado que Hegel reserva à filosofia e suas capacidades naquele período que tange aos seus escritos de Frankfurt, é possível afirmar que marcas do advento do carecimento da filosofia, de um conhecimento positivo através do pensamento, já estava embrionariamente implícito ali. No *Fragmento de sistema* de 1800, o alcance do caminho correto que conduz à vida infinita se torna possível através da descoberta que a própria consciência reflexiva alcança sobre si, a saber, de seu comportamento ensimesmado e regressivo. Vale ressaltar que na famosa carta de Hegel a Schelling de 2 de novembro de 1800 ele já considera reflexão e sistema em perspectiva sinonímica: “o ideal de juventude precisou metamorfosear-se em forma reflexiva, em um sistema¹⁶⁵. A partir de Jena há um significativo rearranjo em prol desta unificação entre reflexão e sistema e Hegel já não trabalha mais o conhecimento do finito e do infinito separadamente, mas os une numa investigação a ser propriamente realizada por uma estrita ciência filosófica. A questão fundamental aqui seria então a possibilidade de manutenção de uma correta linearidade entre o desenvolvimento da consciência reflexiva finita e o correlato conceitual do Absoluto, mais especificamente, verificar se Hegel sustenta linearmente a expansão da ciência do finito à ciência do Absoluto, da reflexão isolada à reflexão como razão.

¹⁶³ G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, GW4, p. 16.

¹⁶⁴ Leo Lugarini chega a dizer que à luz da doutrina de Espinosa por Jacobi, unificar essas oposições e justapor o finito no infinito significaria restaurar a pedra angular do espinozismo e significaria restabelecer a coincidência do finito com o infinito, concebendo ambos como um todo. Leo Lugarini, “Fonti spinoziane della dialettica di Hegel”, 1982, p. 26.

¹⁶⁵ *Briefe von und an Hegel, Hegel an Schelling*, 1969, p. 59.

O ir além da reflexão significava ir além da lei da contradição e sua operação típica que pré-estabelecia a fixação de determinações opostas como princípio para que algo fosse passível de consideração. Isso acontecia ao passo que a consciência reflexiva tomava si mesma como objeto e reconhecendo que esse seu procedimento já não permitia avançar à ciência do Absoluto, ou seja, realizar a síntese de determinações opostas, e, com isso, em última instância, realizar a síntese absoluta de identidade e diferença, de infinito e finito. A partir deste momento sua atitude se tornava autodestrutiva onde a consciência finita, para passar da reflexão isolada à reflexão como razão, para passar das determinações negativas e exclusivas às determinações positivas, deveria alcançar aquilo que Hegel denomina intuição transcendental. Ele entende essa transição como um processo de síntese, ou seja, como um processo no qual a reflexão filosófica não se dissolve a partir de uma apreensão puramente intuitiva do Absoluto, mas no qual seu procedimento conceitual, através do pensamento, deve ser unido com o imediatismo da intuição. Para ser mais preciso, a filosofia emergiria unicamente por meio da especulação enquanto síntese da intuição transcendental, o momento da presença imediata do Absoluto, e da reflexão, momento do mediatizado pelas oposições da consciência e suas determinações lógicas.

Como dissemos, a respeito da reflexão, Hegel destaca principalmente sua estrutura antinômica, que leva à autodestruição: “o lado negativo do saber, o formal que é governado pela razão, destrói a si mesmo”; mas, por outro lado, “o saber possui um lado positivo, ou seja, a intuição”, que sem reflexão, entretanto, “é uma intuição empírica, dada, sem consciência”¹⁶⁶. A intuição representa a função pela qual o múltiplo é dado, objetivamente e sem consciência, ou seja, ainda não estruturado. Essa estruturação será papel da reflexão, isto é, de trazer o múltiplo à sua forma organizada, à consciência. No entanto, a legitimidade dessa estrutura trazida por meio da reflexão não corresponde, em último caso, o lado verdadeiro desse múltiplo do conhecimento pela intuição, pois tal estrutura não sintetiza especulativamente esse múltiplo na estrutura relacional do Absoluto. Para isso, a reflexão teria de ser capaz de gerar esse múltiplo estruturado a partir de si, ou seja, demonstrar a partir dela mesma que suas antinomias se referem ao próprio conteúdo estruturado por ela, isto é, tornar-se razão. Contudo, para que intuição transcendental e reflexão não permanecessem estranhas uma da outra, a relação não pode ser tal que a intuição transcendental seja concebida como uma etapa de conclusão da

¹⁶⁶ G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, GW4, p. 27.

reflexão. O sentido construtivo que Hegel propõe não supõe a unificação de uma com a outra, de modo que o que seja suspenso seja a limitação peculiar de ambas. O conhecimento reflexivo deve ser completado através de suas respectivas determinações opostas. Entretanto, essa complementação das antinomias da reflexão é apresentada apenas dentro das limitações descritivas oferecidas pelo processo de postulação, quer dizer, a relação imanente da reflexão e suas antinomias é apenas postulada, isto é, não construída.

É verdade que o conceito de construção [*Konstruktion*] possuía, no contexto filosófico de Hegel, uma relação íntima com o conceito de intuição, pois a referência aqui é ao modo como este conceito era utilizado na geometria e a possibilidade derivada dele de trabalhar com intuições puras, ou seja, válidas universalmente, construídas dentro das formas de espaço e tempo, a saber, de construir uma intuição pura de um conceito, assim como de qualquer figura geométrica. Isso daria a possibilidade de inscrever tal conceito no espaço absoluto das intuições puras, ou seja, daria o benefício de, através de uma ação suscitada pela reflexão, daí que a construção seja considerada um princípio ativo, compreender a unidade das antinomias dentro de um espaço além da reflexão propriamente. Com base nesse conceito, por exemplo, Schelling derivou todo seu novo sistema de metafísica absoluta em sua *Apresentação de meu sistema de filosofia*, de 1801, a partir de onde abria mão da concepção da arte como órgão superior a filosofia na questão do acesso ao Absoluto, marcante no *Sistema do idealismo transcendental*, de 1800, e partia para uma concepção do Absoluto conhecível imediatamente pela razão. Grosso modo, Schelling acreditava ser possível estendê-lo para a filosofia na medida em que ela poderia alcançar uma intuição não-empírica, isto é, intelectual do Absoluto. Repare que ambos os autores, Hegel e Schelling, compartilhavam aquilo que Düsing chamou de teologia negativa¹⁶⁷, e passaram, a partir de 1801, à concepção da possibilidade de uma metafísica racional do Absoluto. Isso atesta positivamente para a possibilidade dessa característica filosófica consistir numa ação planejada e programática, tendo em vista a afinidade das duas proeminentes figuras. Contudo, além disso, analisando o desenvolvimento de Schelling, que fundamenta esse ponto de partida racional, possuindo como princípio o conceito de construção no texto *Sobre a construção na filosofia*, de 1803, fica bastante claro os instrumentos teóricos disponíveis para Hegel em 1801. Mas, diferentemente de Schelling, que tomava a utilização deste princípio como possibilidade

¹⁶⁷ Klaus Düsing, “Die Entstehung des spekulativen Idealismus. Schellings und Hegels Wandlungen zwischen 1800 und 1801”, 2013, p. 144.

racional imediatamente dada, Hegel, por sua vez, atribui um papel prévio à consciência no alcance da unidade, onde a reflexão precisava depurar-se de suas antinomias inertes. Deste modo, apresentava-se, então, um princípio fundamental do desenvolvimento dialético da consciência exposto na *Fenomenologia do Espírito*, de modo que se desenhava grande parte dos elementos para a construção do Absoluto para consciência de modo mediato, onde a feição intelectual deste processo seria destituída de seu caráter imediatista. No entanto, para que essa construção fosse progressiva e imanentemente desenvolvida, a unidade absoluta deveria emergir especulativamente da antinomia como seu fundamento e resultado positivo dessa depuração, de modo que não haveria ainda nenhuma razão para que o resultado desse processo fosse pautado ainda por qualquer preceito de ordem intuicionista. Segundo Hegel, a postulação tem seu fundamento no fato de a reflexão ser unilateral, de modo que

[...] a intuição é certamente o que é postulado pela razão, mas não como limitado, mas para completar a unilateralidade do trabalho da reflexão; não para que permaneçam opostas, mas para que sejam uma só. Em geral, vê-se que todo esse modo de postular tem seu fundamento no fato de que o ponto de partida é a unilateralidade da reflexão; esta unilateralidade carece, a fim de suplementar sua deficiência, postular o oposto que dela foi excluído¹⁶⁸.

Desta forma, este ato não pode ser entendido como uma superação imanente da reflexão, mas apenas como a unificação com uma contraparte que, logo, deveria aparecer assaz estranha, uma vez que o resultado positivo resultante da depuração da fixidez da reflexão não era mobilizado por um ato propriamente seu. A depuração da reflexão não é compreendida como seu resultado positivo, mas, pressupõe a unificação postulada, de modo que a construção do Absoluto para a consciência não é tomada linearmente como elevação dela e por ela acima de sua unilateralidade. Assim, ocorre a postulação da unificação da reflexão com uma contraparte que é externa à reflexão e não pode ser reconciliada com o pensamento de Hegel sobre a unidade do Absoluto. A reflexão não consegue colocar-se unificada com o múltiplo da intuição a partir de sua própria operação, não é capaz de determinar positivamente a unificação da ideia e do ser. Somente por meio

¹⁶⁸ G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, GW4, p. 29. Tradução nossa: “die Anschauung ist wohl das von der Vernunft postulierte, aber nicht als beschränktes, sondern zur Vervollständigung der Einseitigkeit des Werks der Reflexion, nicht daß sie sich entgegengesetzt bleiben, sondern Eins seyen. Man sieht überhaupt, daß diese ganze Weise des Postulirens darin allein ihren Grund hat, daß von der Einseitigkeit der Reflexion ausgegangen wird; diese Einseitigkeit bedarf es, zur Ergänzung ihrer Mangelhaftigkeit, das aus ihr ausgeschlossene Entgegengesetzte zu postuliren.”.

de uma elevação imanente a contraparte poderia ter sido construída como *uma* em vista da identidade absoluta da finitude e do infinito, sintetizando a atitude proposicional do pensar e a intuição. O resultado de um processo de unificação onde as contrapartes não se reconhecem enquanto outro de si mesmas deve ser um terceiro alheio às partes. A partir do advento dessa contraparte não reconhecida, a reflexão, logo, aniquila-se e, na unidade postulada na intuição transcendental, o pensamento reflexivo ainda permanece externo ao conteúdo e a síntese de reflexão e intuição, de conceito e ser, apenas formal, o “racional tem de ser deduzido”¹⁶⁹. Por fim, Hegel configura seu arranjo sistemático de modo que o próprio processo do pensar, ou seja, aquele processo que dissemos ser mister para que o Absoluto saia de seu estado sem consciência, cesse. Sua ponderação a respeito da subsistência do finito em meio ao Absoluto, por meio da ação da reflexão como razão, torna-se uma ponderação filosófica meramente descritiva. Levando a termo, como a consciência não dá conta de construir o Absoluto positivamente, isto é, sem se aniquilar, vemos que a reflexão mostra ser razão “ao apresentar a antinomia do incondicionado condicionado e ao apontar através do mesmo para uma síntese absoluta da liberdade e do impulso natural”, mas faz isso ao passo que “não afirmou a oposição e existência de ambos, ou de qualquer um deles, nem a si mesma como o Absoluto e eterno, mas aniquilou-o e mergulhou-o no abismo de sua realização”¹⁷⁰. Hegel assevera, além disso, que a reflexão que se torna razão completa afunda a antinomia e num abismo infinito onde toda diferença desaparece, de modo a configurar-se como inadequada toda mediação relacional e a tornar esse padrão incompatível com a ideia de uma autoidentificação pelo Absoluto¹⁷¹.

Num momento crucial de sua escrita, Hegel chega a afirmar que “a tarefa da filosofia consiste [...] em pôr o ser no não-ser - como vir-a-ser, cisão no Absoluto - como seu aparecimento, o finito no infinito - como vida”¹⁷². A partir desta ideia poderíamos ser levados a crer que esse processo de tomada de consciência pela reflexão consistia sim

¹⁶⁹ G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, GW4, p. 29.

¹⁷⁰ G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, GW4, p. 51. Tradução nossa: “dass sie die Antinomie des bedingten Unbedingten aufstellt, und indem sie durch dieselbe auf eine absolute Synthese der Freiheit und des Naturtriebs hinweist, hat sie die Entgegensetzung und das Bestehen beider, oder eines derselben, und sich selbst nicht als das Absolute und Ewige behauptet, sondern vernichtet, und in den Abgrund ihrer Vollendung gestürzt”

¹⁷¹ Cf. Sandra Palermo, “Im Äther der einen Substanz Anmerkungen zum Hegelschen Begriff des Absoluten in den ersten Jenaer Jahren”, 2014, p. 29.

¹⁷² G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, GW4, p. 16. Tradução nossa: “Die Aufgabe der Philosophie besteht aber darinn, [...] das Seyn in das Nichtseyn - als Werden, die Entzweyung in das Absolute - als seine Erscheinung, - das Endliche in das Unendliche - als Leben zu setzen”.

num ato propriamente seu a partir do momento em que as leis da reflexão, moldadas através da suspensão das antinomias, são momentos de seu vir-a-ser, isto é, a suspensão da dicotomia formal, através do princípio onde o ser é entendido como vir-a-ser. Enquanto vir-a-ser, pensar ou refletir estaria em perspectiva como atividade, onde a razão realizaria uma depuração das determinações abstratas do pensamento, no entanto, aqui esse processo de depuração é entendido ainda como um ato meramente negativo, onde a reflexão filosófica não é ela mesma um objeto de si mesma. A parte positiva cabe, por sua vez, à intuição transcendental e sua unidade postulada. Tudo isso depõe corretamente a favor da ideia desta passagem, do momento negativo, como reflexão, para seu oposto, ou seja, para o Absoluto positivo, já contém em gérmen toda a estrutura dialética do sistema maduro, no entanto, o movimento da reflexão à intuição transcendental ainda não é concebido como será mais tarde, isto é, concebido como um momento de mediação reflexiva. Assim, “reflexão e intuição ainda não são vistas como simples momentos do movimento lógico”¹⁷³. Com isso, vemos que conceber o Absoluto como vir-a-ser não significa necessariamente que esse desenvolvimento seja concebido como um desenvolvimento que cumpra os requisitos para destituir qualquer pressuposto recalcitrante à feição dialética que Hegel de maneira consolidada conferiu ao sistema posteriormente. A força do padrão substancial do Absoluto subjaz às possibilidades de restabelecimento da unidade por parte da consciência. A construção positiva é interrompida e a pura negatividade dos *relata* é afirmada de modo a aniquilá-los

Perguntamos agora sobre as razões de tal configuração. Vislumbramos, então, a possibilidade de Hegel não possuir os aparatos necessários para pensar aquela síntese das antinomias numa forma lógica de conceitualidade para além do modelo reflexivo excludente da consciência, que, como vimos, ligava o ser da intuição ao conceito da reflexão apenas mediante um postulado. Em outras palavras, ainda que o sistema requeresse a partir de princípios já estabelecidos, Hegel ainda não dominava a feição típica da dialética em seu sistema maduro, qual seja, da possibilidade de se extrair um resultado positivo por via da negação determinada. O processo de “autoprodução da razão” que Hegel mesmo indica¹⁷⁴, mediante a unidade postulada de reflexão e intuição empírica seria, em geral, completado através de um ato, dedutivo, mas interrompido em seu fato, naquilo que ele alcança, o princípio substancial, de maneira que aquela separação entre finito e infinito é trazida, então, sob nova roupagem. Esta recalcitrante limitação

¹⁷³ Nicolao Merker, *Le origini della logica hegeliana* (Hegel a Jena), 1961, p. 104.

¹⁷⁴ Cf. G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, GW4, p. 30.

implicava, certamente, que a subjetividade não aparecia efetivamente integrada na relação conceitual constituinte da própria unidade, através do percurso da construção do Absoluto para a consciência. Manfred Baum, nesse sentido, indica que a unidade especulativa estabelecida aqui “foi despojada do subjetivo e, portanto, tornou-se puro observar [*Zusehen*]”¹⁷⁵. O estado que alguém se encontra no momento da intuição transcendental não é concebida como autoconsciência, do mesmo modo que o Absoluto, no entanto, não é apreendido em sua estrutura automediada, como subjetividade¹⁷⁶.

Em outra passagem, Hegel afirma que “a verdadeira relação da especulação” é “a relação de substancialidade”¹⁷⁷. É nesse sentido, ainda pensando a unidade sob parâmetros substanciais, aqueles mesmos que marcaram a produção hegeliana em Frankfurt, quando Hegel se aliou aos argumentos panteístas de Hölderlin contra Fichte, que falamos aqui de arcaísmo da substancialidade. Ali, de acordo com Düsing, para Hegel, “o Eu [...] deve [...] estar submerso na identidade absoluta de sujeito-objeto da substância”¹⁷⁸, ou seja, a reflexão aprendia a partir de contradições, e, através da religião, alcançava a submissão voluntária à substância (superação pelo trágico de Hölderlin). A unidade que Hegel buscava em Frankfurt, que ele denomina Vida tinha as características da totalidade panteísta, onde a vida era aquele ser que se divide em si mesmo e gerava em si mesmo uma pluralidade de modificações finitas, a partir de onde poder-se-ia chamar ele mesmo de organismo vivo. Na *Differenzschrift* a unidade se apresenta como uma conquista da razão, mas ainda sem que esse conhecimento correspondesse, em último caso, no todo dessa conquista, ou seja, a produção da unidade a partir de um processo conceitual-especulativo imanente, o que não poderia ser alcançado mediante aquele mesmo princípio de outrora, a saber, a substancialidade.

Tal princípio pode ser identificado com aquele que, segundo Dieter Henrich, Friedrich Jacobi “havia colocado na boca do filósofo iluminista Lessing”, sendo também adotado em grande medida pelos três célebres amigos do seminário teológico de Tübingen, a saber, Schelling, Hölderlin e Hegel¹⁷⁹. Tal princípio refere-se à fórmula do programa “Hen kai Pan”, que havia sido inconscientemente incorporada até mesmo por Jacobi, e que foi assimilada como princípio para a filosofia da unificação

¹⁷⁵ Manfred Baum, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, 1986, p. 88.

¹⁷⁶ Christof Schalhorn, “Hegels Jenaer Begriff des Selbstbewusstseins”, 2004, p. 168.

¹⁷⁷ G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, GW4, p. 33.

¹⁷⁸ Klaus Düsing, “Idealistische Substanzmetaphysik. Probleme der Systementwicklung bei Schelling und Hegel in Jena”. 1980, p. 36.

¹⁷⁹ Dieter Henrich, “Erkundung im Zugzwang: Ursprung, Leistung und Grenzen von Hegels Denken des Absoluten”, 2007, p. 17.

[*Vereinigungsphilosophie*] de Hölderlin, e conseqüentemente aparecia no horizonte da identidade entre Espírito e Natureza que a filosofia de Schelling concebia. Os fundamentos deste princípio, introduzido na filosofia alemã de então, no alvorecer do idealismo alemão, concebia Deus como um ser absoluto a partir do qual reduzia-se o ser determinado a uma modificação do Absoluto, introduzindo uma negatividade não reconciliadora. Assim, a impossibilidade de Hegel alcançar suas pretensões passava por reformular as conseqüências deste princípio que, apesar de partir do suposto da totalidade, se quisesse preservar o espaço subjetivo, descambava ainda em um dualismo do em si mesmo (Absoluto) e do para nós (consciência), mas, como vimos, este ainda não é o caso. As razões mais diretas para essa orientação consistem, sobretudo, na tentativa fracassada de Hegel estabelecer um todo anterior à reflexão, qual seja, antes da cisão, do qual os sujeitos deveriam ser parte, sem que o processo de tomada de consciência desse todo fosse completado suficientemente à luz da determinação de completude que o sistema requeria. A superação da cisão estaria, assim, como condicionante para que a própria cisão estivesse como um momento para a totalidade, não de maneira que a totalidade compreendesse os indivíduos tal como na filosofia da identidade de Schelling, mas que, através dos processos de suspensão das antinomias, a consciência percebesse, por suas próprias capacidades, a “eficácia secreta da razão” como sua própria eficácia, e, assim, a identidade de identidade e diferença no Absoluto.

2.2.1.3. O conhecimento do Absoluto como possibilidade exterior

Desta forma, a questão que retorna aqui é como conciliar a crítica hegeliana àquele tipo de filosofia feita por Fichte, que parte de uma proposição fundamental [*Grundsatz*] para legitimar todo seu desenvolvimento sistemático, ou seja, como aquele ponto de partida secreto, pressuposto por Hegel, não deve ser entendido no mesmo sentido que o próprio Hegel critica Fichte? Diferente de Fichte, Hegel valoriza a capacidade de suspensão das antinomias, ou seja, do advento pela consciência mesma da realidade especulativa do mundo, a saber, como determinação fundamental [*Grundbestimmung*] da cisão. Passar da proposição [*Satz*] para a determinação [*Bestimmung*] significava compreender que o Absoluto, que subjaz a reflexão, está presente segundo o modo da razão, e não da própria reflexão. Segundo Hegel, uma vez que Fichte não realizou essa passagem, acarretou no fato de a *Doutrina da Ciência* fundamentar todo seu

desenvolvimento numa proposição posta pela reflexão, logo limitada e condicionada. Fichte teria sido incapaz de sintetizar seu princípio, com base numa consciência [*Bewußtsein*] absoluta, enquanto sujeito, com o mundo aparente, enquanto objeto, desenvolvendo, conseqüentemente, apenas um sujeito-objeto-subjetivo. Hegel, por sua vez, parte daquela cisão que determina o mundo aparente em sujeito e objeto, mas falha em sua resolução, na medida em que o conceito é negado no processo, de modo que a identidade absoluta se torna apenas algo absolutamente diferente da consciência, tendo então apenas um sujeito-objeto-objetivo. No final, o aparecimento do Absoluto, determinado sob o modo do entendimento, torna-se consciente de si mesmo como um aparecimento do Absoluto, mas sem que a contrapartida especulativa seja assegurada, qual seja, que o Absoluto mesmo somente possa ser mediante seu aparecimento. O primeiro pressuposto, o Absoluto, inclui o segundo, o limitado e o determinado, mas o segundo não remete e não retorna ao primeiro, o que coloca um descompasso que, no fundo, desqualifica a legitimidade requerida em seu processo de desenvolvimento da consciência. Hegel não consegue fundamentar, com isso, como o Absoluto não pode ser apreendido independentemente do que torna possível sua apresentação, isto é, independentemente da estrutura subjetiva.

Assim, a superação que Hegel oferece também esbarra no caráter formal de sua resolução, qual seja, a mera postulação que, em última análise, está inseparavelmente ligada ao pensamento reflexivo. Daquela postulação deriva-se uma análise meramente descritiva e imperativa da realidade especulativa e sua unificação, onde “a verdadeira antinomia, que põe ambos, o limitado e o ilimitado, não justapostos, mas ao mesmo tempo idêntico, deve [*muß*], ao mesmo tempo, suspender a oposição”¹⁸⁰. Através da postulação da unidade mediante intuição transcendental, o conhecimento do Absoluto é, em geral, possível para uma consciência propriamente finita. Mais especificamente, a partir do momento em que o Absoluto é conhecível pela postulação da unidade na intuição transcendental, ele torna-se conhecível para uma consciência finita, que, por ser finita, concebe-o, certamente, como objeto. A conceitualidade especulativa fundamental é retirada do processo do saber, logo, a subjetividade não está integrada no absoluto, o que anula imediatamente a possibilidade desse conhecimento aparecer como propósito de uma realização imanente. A possibilidade de superação das antinomias, de acordo com este modelo, recai novamente na separação entre os *relata*.

¹⁸⁰ G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, GW4, p. 29.

Uma vez que Hegel mesmo é bastante dúbio a respeito de considerações sobre princípio do qual ele parte, cabendo a nós inferir a partir deste princípio já desdobrado nas suas múltiplas aplicações teóricas, sua construção do Absoluto acaba esbarrando numa dupla valência teórica: 1) conforme as consequências de seus escritos, ou seja, entendido como identidade absoluta, acima de qualquer relação oposta, mas, ao mesmo tempo, 2) enquanto relação absoluta, como parece ser sua pretensão e parece ser a melhor aplicação para muitos de seus conceitos¹⁸¹. No entanto, essa dupla valência teórica retirada da filosofia hegeliana pode indicar que o filósofo não estava tão distante da feição que ele daria ao princípio do sistema posteriormente, cabendo apenas conjugar essa perspectiva que, a princípio, e conforme os pressupostos apresentados até então, parecia contraditória. A questão primordial com isso é que, ainda que Hegel caia novamente nas mesmas consequências de seu período em Frankfurt, quando negava à filosofia a possibilidade de compreender especulativamente a totalidade, ele aqui já parte de uma nova concepção metafísica do conhecimento do Absoluto, como uma unidade que é múltipla em si mesma, que não é concebido como estático, mas como uma unidade dinâmica e processual. Tudo isso nos leva a considerar, com Giuseppe Varnier, que “a forma interior e a definição do princípio, bem como o desenvolvimento metódico do sistema ainda estão muito atrasados em comparação com esta percepção da estrutura lógica da ideia e do pensamento de um ser absoluto (genitivus subjectivus)”¹⁸².

A substancialidade enquanto princípio ao qual alguém se eleva através da filosofia fica ainda mais claro quando observamos a relação dessa disciplina primordial, a filosofia, com outra, que Hegel tanto valorizará mais tarde em seu sistema maduro, a história. Quando contraposta com a filosofia, à história parece ser reservado um espaço ingrato em meio àquela “soma de particularidades” que Hegel atesta. É mister encararmos o pressuposto da filosofia, enquanto “lado não livre da filosofia”, como um pressuposto retirado das particularidades referentes a uma época histórica, bem como ao espaço geográfico onde ela aparece, ou seja, é mister encarar a cisão, a harmonia despedaçada, como “fonte do carecimento da filosofia”. No entanto, não podemos nos furtar de compreender esse ambiente como produzido e formado por ela mesma, ou como Hegel

¹⁸¹ Sobre uma defesa sistemática e programática da perspectiva de uma dupla valência teórica, Cf. Sandra Viviana Palermo, “Im Äther der einen Substanz. Anmerkungen zum Hegelschen Begriff des Absoluten in den ersten Jenaer Jahren”, 2014.

¹⁸² Giuseppe Varnier, “Naturphilosophie, Identitätsphilosophie, vernichtende Logik. Natur und Geist beim Jenaer Hegel”. 1998, p. 65. Tradução nossa: “Innere Form und Definition des Prinzips sowie methodische Entfaltung des Systems bleiben, im Vergleich zu dieser Einsicht in die logische Struktur der Idee und des Denkens eines absoluten Wesens (genitivus subjektivus), noch weit zurück”.

afirma, ele surge “da originalidade viva do espírito, que, nela, produziu por si mesmo e configurou pela sua ação”¹⁸³. O pensamento é, em cada manifestação na história, o pensamento de uma determinada época, mas todos estão sujeitos ao mesmo princípio, ou seja, àquela universalidade conceitual que não pode ser reduzida àquela soma de particularidade de onde surgem os sistemas, onde as conexões internas e relações mútuas das determinações do pensar devem ser trazidas à tona. A cisão é gerada na medida em que as determinações se autonomizam e se afastam daquela base que lhes seria constitutiva, assim, o “poder de unificação” que desapareceu da vida dos homens é produzido na filosofia e pela filosofia, de modo que seu pressuposto só pode ser entendido e expresso a partir da própria filosofia e sua tarefa essencialmente a mesma em todos os tempos¹⁸⁴. Isto está em plena consonância com o que Hegel afirma em *Crer e Saber* quando diz que com o curso completo das diferentes maneiras como aparecem as filosofias da subjetividade, é dada a possibilidade da “verdadeira filosofia”, mas esta possibilidade continua sendo uma “possibilidade exterior”, ainda que um “aparecimento acabado”¹⁸⁵. Deste modo, para Hegel, mesmo quando não é iminente o perigo que ameace esfacelar de toda filosofia o “Espírito vivo que a habita”, transformando o aparecimento em numa objetividade ossificada, a história, está para a filosofia apenas como um aparecimento. Também neste período, segundo Heinz Kimmerle, “como esta superação, que deve ser realizada na filosofia e pela filosofia, afeta a vida econômica e política, é uma questão importante, mas ainda assim subordinada”¹⁸⁶. De modo geral, o que chama atenção aqui é a impossibilidade de esboços de formas de vida tal qual Hegel estabelecerá as bases da vida ética em seus escritos posteriores.

Como afirma Emmanuel Renault, “a mudança do paradigma da substância absoluta para o do Espírito absoluto consiste em uma mudança no princípio do sistema”¹⁸⁷. Trata-se, a saber, daquela mudança do princípio substancial - onde o Absoluto é concebido como unidade de sujeito e objeto, conceito e ser, Espírito e Natureza -, ao princípio espiritual-subjetivo - onde um sujeito retorna a si mesmo como Espírito Absoluto após ter se encontrado como ser-outro de si mesmo. O arcaísmo da

¹⁸³ G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, GW4, p. 12.

¹⁸⁴ Heinz Kimmerle, “Das Verhältnis von Philosophie und Geschichte am Anfang der Jenaer Periode des Hegelschen Denkens und dessen aktuelle Bedeutung”, 2004, pp. 17-18.

¹⁸⁵ G.W.F. Hegel, *Glauben und Wissen*, GW4, p. 413.

¹⁸⁶ Heinz Kimmerle, “Das Verhältnis von Philosophie und Geschichte am Anfang der Jenaer Periode des Hegelschen Denkens und dessen aktuelle Bedeutung”, 2004, p. 19.

¹⁸⁷ Emmanuel Renault, “Les transformations de l’idée de Naturphilosophie à Iéna entre 1801 et 1806”, 2015, p. 82.

substancialidade, desse modo, diz respeito fundamentalmente à configuração principal do sistema à luz da determinação que o jovem Hegel sustenta a respeito do conceito de substância em algumas passagens de suas obras e da capacidade oposta que ele requeria de seu princípio em algumas passagens da *Differenzschrift*, por exemplo, quando indica uma autorrelação intelectual do Absoluto, na medida em que afirma que ele se configura numa “totalidade objetiva” a partir da “autoprodução da razão”¹⁸⁸. Aquele tipo de arcaísmo descambava naturalmente para um tipo de relação meramente objetual da consciência com o Absoluto, pois se a síntese não é plenamente realizada, o Absoluto poderia ser visto eternamente como algo a ser alcançado, como algo exterior. A partir daquela relação de reconhecimento meramente objetual, derivada da relação postulada, esta autorrelação intelectual do Absoluto como conhecimento de si mesmo, ou seja, como o primeiro dos conhecimentos, não é, entretanto, justificável a partir da estrutura da identidade absoluta pensada como substância. Tendo em vista a famosa classificação de substância e sujeito na *Fenomenologia do Espírito*, é mister considerar a configuração destituída de subjetividade enquanto substância. Como diz Jaeschke, “para que a substância seja entendida como sujeito, ela mesma deve também ter a constituição da subjetividade”¹⁸⁹. A arquitetura teórica específica da *Differenzschrift*, a partir do momento que não sintetiza o caráter subjetivo na realidade mesma do Absoluto mediante uma forma de conceitualidade especulativa, algo razoavelmente consolidado na filosofia posterior de Hegel, traz à tona este período de desenvolvimento hegeliano como uma etapa singular, mas ainda marcada, principalmente, pela cosmologia substancialista presente no alvorecer da filosofia clássica alemã, e seus diferentes tons da mesma figura panteísta.

Na *Differenzschrift*, ao passo que entende o princípio segundo a expressão “identidade de identidade e não-identidade”, Hegel começa a pensar o Absoluto como autorrelação. No entanto, como o processo de construção do Absoluto para a consciência é cessado na pura negatividade, ou seja, não é possível apresentar o Absoluto positivamente, este último corre o risco de se apresentar como algo além das determinações finitas. Como vimos, e tal qual afirma Palermo, “o problema reside no fato de que a instância ontológica do Absoluto, interpretada como a unidade dos opostos, permanece dissociada da instância gnosiológica, entendida como o caminho para alcançar

¹⁸⁸ G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, GW4, p. 30.

¹⁸⁹ Walter Jaeschke, *Substanz und Subjekt*, 2000, p. 451.

o Absoluto”¹⁹⁰. Grosso modo, havia um descompasso entre o Absoluto e a capacidade da consciência de se elevar a ele¹⁹¹.

Com Hegel a tensão filosófica adquire uma nova perspectiva, mas algo indica internamente que a construção sistemática, mediante uma espécie de monismo espiritualizado, carecia de reparos e novos princípios. Entender o Absoluto não apenas como substância, mas também como sujeito parece uma mudança paradigmática. Não daquelas onde um novo princípio é adotado em detrimento de outro, mas onde um não pode ser entendido dissociado do outro. Hegel parece entender isso desde o início, principalmente a partir do momento que coloca a cisão como fonte do carecimento da filosofia e a totalidade como o primeiro dos conhecimentos. O arcaísmo, por sua vez, refere-se a seus instrumentais, mais especificamente à *forma conceitual* que permitiria conjugar estas duas determinações ao ser engendrada mediante uma *forma principal* que sustentasse a possibilidade de uma atividade autodirecionada e autogeradora. Por fim, parece correto afirmar que a *Differenzschrift* vislumbra a superação deste modelo, mas seu ponto de partida limita a efetivação da superação. A espiritualização da substância corresponde meramente a uma reivindicação que diz respeito a uma cosmovisão coerentista, sem que a letra fosse suficientemente adequada para acomodar o reclamo.

2.2.2. O princípio de substancialidade

A pergunta agora recai especificamente sobre a progressão hegeliana na depuração filosófica de alguns elementos recalcitrantes à possibilidade de um fechamento sistemático ordenadamente coerente com outros de seus princípios. Observando esse progresso de uma maneira mais alargada, poderíamos perguntar exatamente pelas razões que levaram Hegel a passar dessa consideração substancialista à orientação geral de compreender o Absoluto não apenas como sujeito, mas também como substância. De

¹⁹⁰ Sandra Palermo, “Im Äther der einen Substanz. Anmerkungen zum Hegelschen Begriff des Absoluten in den ersten Jenaer Jahren”, 2014, p. 30. Tradução nossa: “Das Problem liegt in der Tatsache, dass die ontologische Instanz des Absoluten, als Einheit der Entgegengesetzten gedeutet, weiter losgelöst von der gnoseologischen, als Weg zur Erzielung des Absoluten verstandenen Instanz bleibt”.

¹⁹¹ Emmanuel Renault chega mesmo a dizer que num sentido muito específico se pode dizer que a posição hegeliana é de uma Metafísica da Substância a partir do momento em que o Absoluto é concebido como causa sui à maneira da substância espinosista, reinterpretada à luz do “espinosismo da física” de Schelling, no sentido de que Schelling identificou a *natura naturans* como a natureza como sujeito e a *natura naturata* como a natureza como objeto. Emmanuel Renault, “Les transformations de l’idée de Naturphilosophie à Jéna entre 1801 et 1806”, 2015, p. 85.

modo mais específico, observando a progressão de seu sistema em Jena, por outro lado, advém necessariamente a pergunta acerca das razões que levaram Hegel a transitar da configuração típica do Absoluto correspondente como substância ética, em textos como o *Naturrechtsaufsatz* e o *System der Sittlichkeit*, àquela configuração apresentada em 1805, no *Systementwürfe III 1805/06*, muito parecida com a organização madura da *Fenomenologia*, onde o Espírito Absoluto galga conhecimento de si mesmo através do esquema tripartite, de arte, religião e filosofia. Como dissemos, o pano de fundo constituído pelo princípio substancialista na *Differenzschrift* derivava, sobretudo, da cosmovisão panteísta comumente partilhada a partir da agenda político-religiosa específica que Hegel tivera contato, principalmente no *Stift* de Tübingen. Como vimos também, este princípio foi conciliado com uma gama de novos preceitos filosóficos que faziam parte da vida dos homens em sua época. A participação do pensamento de Hölderlin e Schelling certamente possui um espaço que não pode ser negligenciado nesse processo, mas, é mister considerar nessa altura, uma vez que vimos que alguns de seus princípios filosóficos contrastavam com outros derivados da cosmovisão oriunda do caldo cultural de seu tempo, que aquela mudança tão explícita, possivelmente, tenha ocorrido devido a alterações que o próprio Hegel concebeu para aperfeiçoar o princípio do qual ele partiu e acomodar consistentemente ideais caros ao sistema e que haviam, até então, ficado defasados mediante sua *forma principial*. A agenda permanente continua sendo a tentativa de conciliar a absolutidade do Absoluto e a dignidade da finitude nele. Fora exatamente um descompasso nesta resolução que acabamos de mostrar na *Differenzschrift*. Para isso, Hegel detecta que o que deveria acontecer não seria uma substituição do princípio a partir do qual o sistema deriva, mas à forma como o sistema concebe seus princípios internos e ordena suas relações mútuas em referência àquele princípio, quer dizer, Hegel quer explorar ainda mais as possibilidades de seu princípio substancial acomodar em si relações negativas. Mais especificamente, Hegel pretende reforçar a feição conceitual de seu princípio, mas não faz isso de modo a tematizar o princípio mesmo, como num sistema de conhecimento de primeira ordem, mas fala dele considerando sua gama interna de relações. Em suma, o que há de diferente entre a *Differenzschrift* e o *Naturrechtsaufsatz* é o aprofundamento da tematização conceitual do princípio, onde a *forma principial* deveria ser justaposta em consonância à dignidade fundamental que Hegel quer dar às partes, sem nenhum tipo de precedência de uma em relação a outra. Isso corresponderia à perspectiva que o próprio Hegel adota em seus textos, onde a filosofia aparece a serviço da vida na tentativa de dinamizar as ligações

internas do pensamento que se tornou rígido. Em outras palavras, o tratamento despendido a partir de então será verificar até que ponto o desenvolvimento sistemático de Hegel nos textos subsequentes, munido dos elementos de sua Filosofia do Espírito, permitem garantir dignidade especulativa a ponto de diluir o malgrado teórico da *Differenzschrift*.

2.2.2.1. O carecimento especulativo da unidade da vida

A partir do momento em que a *Differenzschrift* não conseguiu fazer que das antinomias da consciência finita resultasse, a partir de suas próprias possibilidades, um resultado positivo, ela não conseguiu construir o Absoluto para a consciência, de modo que a absolutidade deste não limitasse as demandas da liberdade fundamental da individualidade e, assim, não elevou imanentemente o finito ao infinito. Hegel diz “a totalidade na mais elevada vivacidade somente é possível através do restabelecimento a partir da mais elevada separação”¹⁹², contudo, a partir do modo como são apresentados os instrumentais para tal restabelecimento, a identidade parece estar sempre numa relação superior, numa relação essencialmente negativa com seu aparecimento, a finitude, propalando apenas um sujeito-objeto-objetivo. De fato, quando Hegel atesta que “a cisão é a fonte do carecimento da filosofia”¹⁹³, e acrescenta que este carecimento surge quando “o poder de unificação desaparece da vida dos homens, e as oposições e os opostos perderam a sua relação viva e a ação recíproca e ganharam autonomia”¹⁹⁴, ele atribui à filosofia um lastro e uma raiz contextual, ou seja, mais especificamente, ela brota num contexto cultural ossificado, onde a cultura deixou de ser uma cultura viva. Todavia, o acesso próprio à filosofia não surge a partir de uma atitude tipicamente dialética, mas exige que o indivíduo se atire a ela “à *corps perdu*”, ou seja, de corpo e alma, de todo coração, sobrelevando-se acima da “soma de particularidades”¹⁹⁵. Daí que toda aquela determinação típica do princípio substancialista de Hegel se revela de modo mais

¹⁹² G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, GW4, pp. 13-14. Tradução nossa: “[...] die Totalität ist, in der höchsten Lebendigkeit, nur durch Wiederherstellung aus der höchsten Trennung möglich”.

¹⁹³ G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, GW4, p. 12.

¹⁹⁴ G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, GW4, p. 14. Tradução nossa: “Wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet, und die Gegensätze ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verloren haben, und die Selbstständigkeit gewinnen”.

¹⁹⁵ G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, GW4, p. 11.

proeminente quando aqui, a filosofia, o ponto alto do sistema, que surge contextualmente, consegue se posicionar além dos diversos elementos presentes particularizantes da vida dos homens.

Em seu artigo *Sobre a Essência da Crítica Filosófica em geral, e sua relação ao presente estado da filosofia em particular* (1802), doravante *Naturrechtsaufsatz*, escrito e publicado juntamente com Schelling no *Jornal crítico de filosofia*, Hegel demonstra claramente que diferentemente de disciplinas como a arte, a filosofia, não poderia ser avaliada segundo a sua capacidade para a objetividade. Naquele campo, onde se poderia disputar, segundo um modelo coerentista, “a possibilidade de filosofias essencialmente diversas e, ainda assim, igualmente verdadeiras, - uma representação sobre a qual [...], não há de ser levada em consideração”¹⁹⁶. No entanto, para Hegel, não há coerentismo na filosofia: “Que a filosofia seja apenas *uma* e que só possa ser apenas *uma*, assenta-se no fato de que a razão é apenas *uma*”¹⁹⁷. É a esta posição, da razão como *uma*, que os pontos de vista parciais, logo, todas as demais disciplinas, não conseguem alcançar. Ainda naquela ocasião, asseverar a posição de filosofias distintas, seria ensejar “duas subjetividades uma frente a outra; as quais nada têm em comum uma com a outra e, por isso, deste modo surgem nisso com um direito idêntico”¹⁹⁸. No caso da filosofia, isso nos revela uma particularidade nas leituras de Hegel e Schelling que merecem atenção de nossa parte. O “critério” [*Maßstab*] a partir do qual deveria ser utilizado para verificar a validade da crítica filosófica é se as filosofias envolvidas partem do fato de que “a verdade da razão, assim como da beleza, é apenas uma”¹⁹⁹. Na verdade, a filosofia que captou com mais justeza seu tempo seria aquela que não requer nenhuma outra para sua produção e fora da qual não há nada, aquela que é objeto de si mesma. Este critério, da razão como uma, em linha com a ideia espinosana de *causa sui*, foi o mesmo critério a partir do qual Hegel fundamentou todos os seus avanços na *Differenzschrift*, de modo a “apresentar o

¹⁹⁶ G.W.F. Hegel; Friedrich Schelling, Einleitung. Ueber das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhältniss zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere, GW4, p. 117. Tradução nossa: “[...] die Möglichkeit wesentlich verschiedener und doch gleich wahrer Philosophien behaupten, - eine Vorstellung, auf welche, [...] eigentlich keine Rücksicht zu nehmen ist”.

¹⁹⁷ G.W.F. Hegel, Einleitung. Ueber das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhältniss zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere, GW4, p. 117. Tradução nossa: “Daß die Philosophie nur eine ist und nur eine sein kann, beruht darauf, daß die Vernunft nur eine ist”.

¹⁹⁸ G.W.F. Hegel, Einleitung. Ueber das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhältniss zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere, GW4, p. 118 Tradução nossa: “[...] zwei Subjektivitäten gegeneinander; was nichts miteinander gemein hat, tritt eben damit in gleichem Recht auf [...]”

¹⁹⁹ G.W.F. Hegel, Einleitung. Ueber das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhältniss zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere, GW4, p. 118.

carecimento da filosofia como o carecimento da autoprodução da razão, a reprodução do Absoluto na filosofia”²⁰⁰.

Nesse sentido, sendo a verdade da razão apenas *uma*, enquanto objeto da filosofia, - que não pode cair no perigo de “transformar a ciência em conhecimento”²⁰¹ - como então resguardar o espaço para a individualidade de modo que ela não fosse um aglomerado de particularidades aliado do modo de conceber da reflexão? Ou melhor, como resguardar o espaço para cada disciplina em curso, como a história, a religião, etc. sem que cada uma, que designa em sua especificidade um diferente complexo da cultura, fosse relegada no processo de elevação da consciência. O pré-requisito fundamental para essa resposta deve passar pela suspensão do dualismo da consciência, mais especificamente, tratava-se de uma compreensão diferente do estatuto da individualidade, que agora não deveria ser ditado segundo os parâmetros do entendimento, mas à luz da razão. Isso trazia necessariamente uma reconfiguração na forma de conceber cada individualidade, assim como cada laço de reciprocidade social, ou seja, o sistema de relações mútuas de um povo. Ao passo que Hegel desenvolve o aparato teórico para dar solidez a essa alternativa, mais espiritualizados se tornavam esses vínculos e, com isso, uma reconfiguração da concepção da relação da filosofia com a vida prática se tornava inevitável.

Diferentemente da *Differenzschrift* que, apesar de colocar o carecimento da filosofia numa crise emanada da cultura, concebia o processo de tomada de conhecimento desse processo como um que dizia respeito fundamentalmente a uma produção estritamente epistêmica, nos fragmentos de palestras de 1801/02, mais especificamente no fragmento intitulado *Introductio in philosophiam* no que se refere ao tema do carecimento da filosofia, Hegel parece conduzir a conversa a respeito do significado prático da filosofia por outros caminhos.

Quanto ao carecimento universal da filosofia, queremos tentar esclarecer na forma de uma resposta à pergunta: Que relação tem a filosofia com a vida? uma pergunta que é uma com a pergunta: até que ponto a filosofia é prática? Pois o verdadeiro carecimento da filosofia é nada mais do que aprender a viver dela e através dela²⁰².

²⁰⁰ Manfred Baum e Kurt Meist, “Durch Philosophie leben lernen. Hegels. Konzeption der Philosophie nach den neu aufgefundenen Jenaer Manuskripten”, 1977, p. 45.

²⁰¹ G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichte’schen und Schelling’schen Systems der Philosophie*, GW4, p. 9.

²⁰² G.W.F. Hegel, “Diese Vorlesungen...”, GW5, p. 261. Tradução nossa: “Was das allgemeine des Bedürfnisses der Philosophie betrifft, so wollen wir es in der Form einer Antwort auf die Frage, welche Beziehung hat die Philosophie aufs Leben? klar zu machen suchen, eine Frage, die eins ist mit der:

De acordo com Baum e Meist, “com isso é dada uma determinação do propósito da filosofia ‘absoluta’ que certamente não é encontrada em nenhum outro lugar do trabalho de Hegel nesta forma”²⁰³. Com a asseveração final Hegel não está dizendo que a filosofia deva ser apenas uma busca intelectualizada pelo conhecimento. Como ele diz num outro fragmento do mesmo período, intitulado *Logica et Metaphysica*, “a filosofia abre ao homem seu mundo interior”, de modo que lhe permite “suportar a limitação da realidade”, ainda que esse espaço, a realidade em questão, não lhe satisfaça; no entanto, apesar dessa insatisfação, Hegel ressalta que esse mundo interior pode tornar-se um “determinado mundo ético”, ou seja, viver da filosofia e através da filosofia, pois, naquilo que aparentemente é desarmônico, a filosofia consegue compreender a harmonia fundamental. Deste modo, o carecimento da filosofia se dá sempre em “períodos de transição”, quando o carecimento de uma nova vida ética é imperativo, mas obscurecido²⁰⁴. Assim, se estabelece uma circularidade, ainda que não estranha ao familiarizado com a filosofia hegeliana, entre a filosofia, a vida, o carecimento da filosofia e a cisão. Como vimos, a filosofia não é estranha à vida, ou melhor, é a vitalidade figurada em sua forma mais consciente, e se o homem consegue realizar seus carecimentos através dela, é mister pensar que é da filosofia e através filosofia que ele aprende a viver²⁰⁵. De modo geral, a profundidade da apresentação de Hegel não especifica sub-repticiamente a popularização da filosofia, reduzindo-a ao nível do senso comum, mas, ao mesmo tempo, isso não significa que ele não conceba a possibilidade de que o finito, enquanto vivente, possa se elevar a ela, pois isso representava um capítulo interno da vida divina, onde o finito é protagonista, mobilizado de modo geral pela feição principal que Hegel começa esboçar a partir de então.

Sabemos que o papel destacado da filosofia é característica típica do tratamento geral que Hegel aplica à sua Filosofia do Espírito do sistema maduro. Mais especificamente, tendo em vista o sucesso do método hegeliano de extrair um resultado positivo da aparente ruína de um saber predecessor, ela se caracteriza, na verdade, como o conceito, aquilo que compreende, a realização de outros, como a arte e a religião. Com

inwiefern ist die Philosophie praktisch? Denn das wahre Bedürfnis der Philosophie geht doch wohl auf nichts anders als darauf, von ihr und durch sie leben zu lernen”.

²⁰³ Manfred Baum e Kurt Meist, “Durch Philosophie leben lernen. Hegels. Konzeption der Philosophie nach den neu aufgefundenen Jenaer Manuskripten”, 1977, p. 46.

²⁰⁴ G.W.F. Hegel, “Dass die Philosophie...”, GW5, pp. 269-270.

²⁰⁵ Franco Chierighin, “Gli anni di Jena e la ‘Fenomenologia’”, 2004, p. 8.

isso, o fundamental é verificar se essa ligação da filosofia com a prática, que, como podemos visualizar, deveria se traduzir num mundo ético, consegue resguardar a legitimidade dos demais elementos dos quais a cultura era formada. Contudo, à luz da *forma principal* de Hegel apresentada na *Differenzschrift*, cabe-nos perguntar se esta nova forma de conceber a realização do Absoluto consistia especificamente numa nova concepção da *forma principal*, ou seja, do próprio Absoluto.

Um objetivo nesta direção marca a produção do *Naturrechtsaufsatz*, de 1802/03. O contexto concreto do projeto de Hegel ali era de cristalização da filosofia crítica, cujo formalismo abstrato parecia ter levado a uma separação intransponível entre filosofia e conhecimento empírico, de modo que era compreendido fora da competência da filosofia e relegado às ciências positivas. De modo mais claro, isso já afetava as ciências naturais e, tudo indica, seria o destino imediato das ciências jurídicas. Como sabemos, havia sido a tentativa de compreender essas diversas facetas do conhecimento mediante sua unidade com a filosofia um dos motivos declarados para a criação do *Jornal crítico de filosofia*²⁰⁶. A organização das ciências, de acordo com esse ideal, deveria partir, por sua vez, da filosofia, mas de modo que a própria filosofia deveria passar por uma reconfiguração do modo como estava disposta até então. Com isso, podemos já perceber que essa reconfiguração passava necessariamente por situar o espaço da filosofia para além do modo como havia sido tratada pelo criticismo, de modo a compreender as ciências empíricas, promovendo uma renovação profunda. Em suma, o projeto de Hegel e Schelling, consistia em reparar os malgrados que a filosofia crítica havia feito ao excluir o Absoluto, tomado como incognoscível, do reino da filosofia e, assim, do reino das ciências em geral.

O que se fazia imperativo, com isso, era a necessidade de reposicionar a filosofia frente às ciências empíricas, mas de modo que a própria filosofia também fosse objeto de reformulação, não como se estivesse em curso um programa de adequação, como se reformulasse um método para o alcance de um resultado, mas, como se, a partir da sondagem mais profunda da instância das ciências em geral, tudo levasse, por sua vez, àquele denominador comum, a filosofia. Por essa consideração se mostrava necessário à filosofia ter como base um princípio que garantisse as condições para compreender essa demanda comum, a saber, de um incondicionado que garantiria a conexão de todas as partes, diante do qual nenhuma individualidade ossificada pudesse ser concebida²⁰⁷.

²⁰⁶ G.W.F. Hegel, “Ankündigung des Kritischen Journals”, GW4, p. 503.

²⁰⁷ G.W.F. Hegel, “Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts”, GW4, p. 417.

Assim, Hegel compreende a filosofia como uma ciência, mas, propriamente, como ciência absoluta que daria as condições para a ciência em geral, assim, para todas as ciências empíricas²⁰⁸. Diferentemente de uma perspectiva intelectualizada, a filosofia se disporia dessa forma em meio a vida dos homens, quer dizer, a partir de onde o princípio vital das demais disciplinas possuía sua base. Que seu carecimento se torne mais forte em momentos de crise fica explicado a partir do momento em que as oposições se autonomizam, e sua base comum e relação recíproca carecem de sentido e ser trazidas ao fundamento a partir do qual elas são consideradas ciência. Somente na filosofia cada uma delas pode ser “uma imagem autossubsistente e completa [...] que se abstém pura e felizmente da sujeira dos conceitos fixos”²⁰⁹.

No entanto, ao conceber a cisão como a origem do carecimento da filosofia, poder-se-ia dizer que ela é condicionada por um pressuposto externo, deixando, então, de ser livre e incondicionada, e de expressar em si mesma e por princípio o lado verdadeiro do saber, a verdade como é em si mesma. Mas esta dificuldade é eliminada por Hegel da única forma possível, a saber, de modo a deixar que a filosofia compreenda que a própria cisão, a autonomização dos opostos, expresse, por sua vez, uma figura necessária da totalidade. Na medida em que a própria filosofia é saber verdadeiro, podemos dizer que a filosofia atua como uma espada que, enquanto fere, também cura²¹⁰. Por isso a sistematicidade enquanto feição da verdadeira filosofia deveria andar de mãos dadas com a crítica filosófica. Assim, o momento atual ansiava, segundo Hegel, pôr o Absoluto como fundamento único de todas coisas, depois de tê-lo deixado por muito tempo em meio a uma série de relatividades na filosofia crítica. É nesse sentido que advém mais propriamente a inovação hegeliana, ou seja, a possibilidade de pensar os diversos elementos presentes na cultura de acordo com um princípio ontológico inovador que deveria embasar uma agenda prática redefinidora dos laços comunitários e seus vários elementos, ou seja, no princípio ontológico fundamental que ensejava a possibilidade de conceber uma nova forma de Eticidade [*Sittlichkeit*].

Destaca-se aqui, entretanto, a afirmação de que cada ciência empírica possui sua autossubsistência simplesmente enquanto uma “imagem” a saber, daquele Absoluto que “intui si mesmo como si mesmo”. Da mesma maneira, o *System der Sittlichkeit*, de 1803,

²⁰⁸ G.W.F. Hegel, “Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts”, GW4. p. 418.

²⁰⁹ G.W.F. Hegel, “Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts”, GW4. p. 418. Tradução nossa: “ein selbstständiges und vollendetes Bild [...] welche rein und glücklich sich der Verunreinigung mit fixen Begriffen enthält [...]”.

²¹⁰ Franco Chiereghin, “Gli anni di Jena e la ‘Fenomenologia’”, 2004, p. 9.

já havia dito que “a vida ética é determinada de um modo tal que o indivíduo vivente enquanto vida seja igual ao conceito absoluto, que sua consciência empírica é uma só com a consciência absoluta e que a própria consciência absoluta seja consciência empírica”²¹¹. Além disso, vejamos, Hegel afirma:

Na eticidade o indivíduo é de um modo eterno: o seu ser e agir empíricos são por excelência um universal; pois não é o individual que age, mas o Espírito universal e o Absoluto nele. A visão que a filosofia tem do mundo e da necessidade, segundo a qual todas as coisas estão em Deus e nenhuma singularidade existe, está plenamente realizada para a consciência empírica, porque toda a singularidade do agir ou do pensar ou do ser tem a sua essência e significado inteiramente no todo e, na medida em que o fundamento da singularidade é pensado, apenas este [todo] se pensa, e o indivíduo não sabe e não imagina para si nenhum outro [fundamento]²¹².

Tudo isso nos ajuda a visualizar aquela configuração de nível ontológico preponderante. Tomando essa passagem em questão, não parece muito estranho que possamos a partir de então aprofundarmos aquele sentido substancialista que aparece no horizonte das teorizações da *Differenzschrift*, ou seja, uma análise a respeito da *forma principial* de Hegel começar a ganhar elementos fundamentais para além de uma concepção reflexiva, de primeira ordem, ao qual se pode alcançar apenas indiretamente. De modo geral, aquela perspectiva, que se mostrava apenas como uma cosmovisão, começa aparecer no interior dos escritos de Hegel de modo patente, de maneira que a totalidade da vida ética, conforme ele esboça, recai sob a égide da unidade original, aquela na qual, em relação aos seus *relata*, “é o que é primeiro”²¹³. A substância pensada como identidade absoluta e infinita de determinações finitas opostas, ou mesmo, como Schelling, como indiferença, começa a ganhar forma dentro do sistema, justificada mediante o carecimento da unidade alcançada pela Metafísica, ou seja, na filosofia. Indiretamente, Hegel estava indicando que a absolutidade da vida ética é alcançada para

²¹¹ G.W.F. Hegel, “System der Sittlichkeit”, GW5, p. 324. Tradução nossa: “Die Sittlichkeit ist hienach bestimmt, daß das lebendige Individuum, als Leben dem absoluten Begriffe gleich sey, daß sein empirisches Bewußtseyn eins sey mit dem absoluten und das absolute Bewußtseyn selbst empirisches Bewußtseyn”.

²¹² G.W.F. Hegel, “System der Sittlichkeit”, GW5, p. 325. Tradução nossa: “In der Sittlichkeit ist also das Individuum auf eine ewige Weise; sein empirisches Seyn und Thun ist ein schlechthin allgemeines; denn es ist nicht das individuelle, s welches handelt, sondern der allgemeine absolute Geist in ihm. Die Ansicht der Philosophie von der Welt und der Nothwendigkeit, nach welcher alle Dinge in Gott sind, und keine Einzelheit ist, ist für das empirische Bewußtseyn vollkommen realisirt, indem jede Einzelheit des Handelns oder Denkens oder Seyns ihr Wesen und Bedeutung ganz allein im Ganzen hat, und insofern ihr Grund gedacht, ganz allein dieses gedacht wird, und das Individuum keinen andern weiß und sich einbildet;”

²¹³ G.W.F. Hegel, “Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts”, GW4, p. 433.

lá da subsistência em si da vida singular, de modo que a capacidade do singular estar inserido na vida ética corresponde àquela capacidade de viver a partir do todo, a partir do ponto de inessencialidade de si mesmo, da sua própria vida.

No *Naturrechtsaufsatz* Hegel atesta, por exemplo, a necessidade do papel positivo da guerra na tarefa de sobrelevação de toda determinidade singular [*einzelne Bestimmtheiten*]. Para Hegel, a guerra

[...] coloca a livre possibilidade de que sejam aniquiladas não somente as determinidades singulares, mas a completude dessas enquanto vida, pelo próprio Absoluto ou pelo povo; ela conserva a saúde ética dos povos em vista de sua indiferença às determinidades e à habituação e consolidação destas, tal como o movimento dos ventos preserva os lagos da putrefação que resultaria de uma calma duradoura, do mesmo modo como o faria para os povos uma paz duradoura, ou mesmo perpétua²¹⁴.

Do mesmo modo como a entrega pela filosofia, ou seja, pela unidade, era dada “à *corps perdu*” na *Differenzschrift*, ou seja, de corpo e alma, acima das determinidades, no *Naturrechtsaufsatz*, já incorporado àquele projeto de espiritualização da realidade em uma comunidade ética, certas atitudes subitâneas são associadas a essa possibilidade de contenção da proeminência do singular. Já falamos da guerra, mas Hegel também paraleliza isso com uma atitude sacrificial, ou seja, o ato de integrar-se naquilo que é chamado de indiferença absoluta [*absoluter Indifferenz*], como um sacrifício ou oferenda [*Opfer*], que, seguindo o sentido estrito passava por destituir algo de si propriamente. Segundo Hegel, cada um só obtém seu direito devido realizando a vida ética como indiferença absoluta, de modo que, ainda que nesta subsista a oposição real em meio às relações, esta faceta é subjugada [*bezwungen*] pela primeira, e de modo, por fim, que o subjugar é indiferenciado, reconciliado²¹⁵. Reconciliado de tal modo que reconhece aquele esforço eterno do Absoluto, aquele que cede e sacrifica parte de si mesmo, “joga eternamente consigo mesmo” e “se engendra eternamente na objetividade”. Mais especificamente, o Absoluto abandona-se enquanto orgânico e inorgânico, mantém-se

²¹⁴ G.W.F. Hegel, “Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts”, GW4. p. 450. Tradução nossa: “[...] der sittlichen Totalität die Nothwendigkeit des Krieges gesetzt, der, weil in ihm die freye Möglichkeit ist, daß nicht nur einzelne Bestimmtheiten, sondern die Vollständigkeit derselben als Leben vernichtet wird, und zwar für das Absolute selbst oder für das Volk, eben so die sittliche Gesundheit der Völker in ihrer Indifferenz gegen die Bestimmtheiten und gegen das Angewöhnen und festwerden derselben erhält, als die Bewegung der Winde die Seen vor der Fäulniß bewahrt, in welche sie eine dauernde Stille, wie die Völker ein dauernder, oder gar ein ewiger Frieden versetzen würde”.

²¹⁵ G.W.F. Hegel, “Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts”, GW4. p. 458.

com uma natureza duplicada, a partir da qual antagoniza-se consigo, mas apenas de modo que engendra essas duas forças, “reconhece a subsistência das duas uma ao lado das outras, mas não arbitra a disputa, e não determina nenhuma relação e nenhum liame entre estas”²¹⁶. Ou seja, o reconciliado é restituído na divindade como aquilo que foi implicado na diferença pelo próprio Absoluto, mas a capacidade de elevação ao Absoluto mesmo diz respeito apenas àqueles que estão no processo da vida, de modo que não deveria ser mobilizado por nenhum padrão movente. Esta asseveração é importante por apresentar uma alternativa à presença ignota do padrão substancial do Absoluto no processo de elevação da consciência na *Differenzschrift*. Resta apenas saber se Hegel consegue sustentar essa afirmativa.

O aspecto trágico suscitado aqui implica o “reconhecimento deste destino no combate”. No que diz respeito às garantias da *forma principial* que Hegel dispõe aqui, podemos ver que um modelo ontológico substancial complexificado começa a ganhar traços mais robustos, onde o Absoluto como substância, conjugaria as determinações finitas opostas, servindo como garantia sistemática de que o resultado do conflito dado neste reino das oposições realizasse a verdade do Absoluto substancial, logo, a verdade de cada parte dos *relata*, de cada uma das forças em ação. A seguridade do resultado verdadeiro do trabalho da filosofia é consolidada mediante a *forma principial* sob a qual Hegel erige seu sistema. Esta forma, enquanto substância, é trazida para o interior dos conflitos, de modo a apresentar as configurações de suas resoluções. Isso só dá certo porque aquele princípio funciona não como um acréscimo externo, como um adendo estranho aos *relata*, mas como o nível mais alto a partir de onde a cisão faz-se produtiva de uma nova forma de vida: “a existência da filosofia tem seu fundamento na mesma dissensão, só que ela não é dirigida contra formas singulares, determinidades singulares, mas à determinidade concebida em sua abstração absoluta, e a figura que nela ganha vida é a [determinidade] absolutamente livre no elemento do conhecer”²¹⁷.

O modo como Hegel consegue controlar os resultados derivados da atitude negativa que se desenrola em meio àqueles conflitos ocorre especificamente onde o ponto de onde se parte e o resultado ao qual se alcança é garantido pela natureza substancial do

²¹⁶ G.W.F. Hegel, “Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts”, GW4, p. 459. Tradução nossa: “[...] das Nebeneinanderbestehen beyder anerkennt, allein so den Streit nicht schlichtet, und keine Beziehung und Verhältniß derselben bestimmt”.

²¹⁷ G.W.F. Hegel, “Ist auf das Allgemeine”, GW5, p. 369. Tradução nossa: “In demselben Zwiste hat das Daseyn der Philosophie ihren Grund, nur daß sie nicht gegen einzelne Formen, einzelne Bestimmtheiten gerichtet ist, sondern die Bestimmtheit in ihrer absoluten Abstraction aufgefaßt, und die Gestalt welche in ihr sich das Leben gibt, ist die absolut freye, im Elemente des Erkennens.”

princípio do sistema. Assim, apesar deste princípio, ou seja, apesar da unicidade da substância se opor à determinidade diferencial como a forma primordial, esta oposição deve, no entanto, estar disposta em seu conceito, ou seja, como uma diferença, mas apenas a partir de onde isso garante sua legitimidade, sua autossubsistência. Se o Absoluto substancial, em virtude de sua singularidade, ou seja, de sua autossubsistência, constitui a totalidade, assim, ao finito, expresso mediante aquelas forças que, por sua vez, expressam o Absoluto, deve ser atribuída também autossubsistência. Assim, a finitude, pensada junto com o conceito do próprio Absoluto, não pode ser diferente daquilo que é o próprio Absoluto, mas isso ocorre apenas se ele mesmo tiver absolutidade. Essa autossubsistência deve ser garantida em vista daquelas diferentes figuras, cada uma das quais expressam sua absolutidade segundo um grau determinado, com preponderância ou falta deste ou daquele fator, tal como esboçou a Filosofia da Natureza de Schelling.

É neste contexto, para explicar como se expressa o “autossentimento” do “Espírito do mundo”, seja ela “de modo mais embotado ou mais desenvolvido”, que Hegel cita como exemplo a “singularidade do grau” do pólipo, do rouxinol e do leão como “potência de um todo”²¹⁸. Assim, é “o ponto de vista empírico que, onde se coloca a realidade de um determinado grau, exige um grau superior; [...] quanto maior o desenvolvimento da vida da planta no pólipo, maior o desenvolvimento do pólipo no inseto, etc”²¹⁹. Para além dos exemplos mais naturalizados, importante frisar que ele também insere neste mesmo raciocínio elementos espirituais da vida ética, como os diferentes povos, costumes e leis, que, enquanto submetidos à ordem das potencialidades, possui respeito apenas em vista da conexão de cada um com o todo, a saber, com a “Ideia da totalidade” que “irradia a partir do todo de sua imagem dispersa, e nisso se intui e se conhece”²²⁰. No fundo, a argumentação subjacente a esta configuração é aquela que Hegel se refere quando remata dizendo que “esta totalidade da imagem extensiva é a justificação do singular como um subsistente”²²¹.

²¹⁸ G.W.F. Hegel, “Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts”, GW4. p. 479.

²¹⁹ G.W.F. Hegel, “Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts”, GW4. p. 480. Tradução nossa: “der empirische Standpunkt, welcher da, wo die Realität einer bestimmten Stufe gesetzt ist, eine höhere verlangt; [...] die höhere Entwicklung des Lebens der Pflanze ist im Polypen, die höhere des Polypen im Insect u.s.w.”

²²⁰ G.W.F. Hegel, “Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts”, GW4. p. 480. Tradução nossa: “[...] die Idee der Totalität, die sich aber aus ihrem ganzen auseinandergeworfenen Bilde wiederstrahlt, und sich darin anschaut und erkennt;”

²²¹ G.W.F. Hegel, “Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts”, GW4. p. 480. Tradução nossa: “[...] diese Totalität des ausgedehnten Bildes ist die Rechtfertigung des Einzelnen als eines bestehenden”.

2.2.2.2. A feição especulativa da substância

A partir de outros preceitos apresentados ali, parece-nos muito evidente no *Naturrechtsaufsatz* que Hegel tenta integrar a ideia do ponto de identidade enquanto indiferença de Schelling quando diz que a substância é absoluta e infinita. A subsistência dos opostos, que podem ser formalmente determinados como unidade e multiplicidade, por sua vez, é garantida tendo em vista o Absoluto segundo sua Ideia, ou melhor, esta determinidade é ideal, ou seja, não é autossustentada, de modo que tenha realidade por si, mas são fixados como determinidades apenas em relação a seu oposto imediato. Melhor dizendo, utilizando a terminologia emprestada da filosofia de Schelling, Hegel concebe a totalidade ética, ou seja, o Estado, como substância, como um todo organizado. Assim, a esta determinidade, cujos opostos subsistem apenas em relação, a determinidade da multiplicidade, é necessariamente suposta uma “realidade positiva”, logo, “uma relação dupla e oposta”²²². Esta relação duplicada nada mais é do que uma relação de unidade e multiplicidade, de modo que na própria constituição da multiplicidade como unidade são encontradas as conexões que orientam o saber do Absoluto²²³. Assim, ela, de modo geral, qualifica o predicado do Absoluto como infinito, além de explicar a necessidade e fundamentação de todo aparecimento:

[...] ao passo que nele a unidade e a multiplicidade é o primeiro, esta relação duplicada determina o lado duplicado da necessidade ou do aparecimento do Absoluto. Visto que esta dupla relação recai sobre a multiplicidade, e se a chamarmos a unidade dos diferentes, que se situa do outro lado, e na qual essa realidade ou o múltiplo foi suspenso, a indiferença, o Absoluto é a unidade da indiferença e da relação; e porque este é duplicado, o aparecimento do Absoluto é determinado como a unidade da indiferença e da relação, ou identidade relativa, na qual o múltiplo é o primeiro, o positivo - e como unidade da indiferença e da relação, na qual a unidade é o primeiro e positivo; aquela unidade é a natureza física, esta, a natureza ética²²⁴.

²²² G.W.F. Hegel, “Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts”, GW4, p. 432.

²²³ Rolf-Peter Horstmann, “Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption”, 1972, p. 95.

²²⁴ G.W.F. Hegel, “Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts”, GW4, p. 433. Tradução nossa: “sowohl daß in ihm die Einheit, als daß die Vielheit das Erste ist; dieses zweifache Verhältniß bestimmt die gedoppelte Seite der Nothwendigkeit oder der Erscheinung des Absoluten. Da dieses zweifache Verhältniß auf die Vielheit fällt, und wenn wir die Einheit der differenten, welche auf der andern Seite steht, und in welcher jene Realität oder das Viele aufgehoben ist, die Indifferenz nennen, so ist das Absolute die Einheit der Indifferenz und des Verhältnisses; und weil dieses ein gedoppeltes ist, ist die Erscheinung des Absoluten bestimmt, als Einheit der Indifferenz, und desjenigen Verhältnisses, oder derjenigen relativen Identität, in welcher das Viele das Erste, das positive ist, - und als Einheit der Indifferenz und desjenigen Verhältnisses, in welchem die Einheit das Erste und positive ist; jene ist die physische, diese die sittliche Natur”.

Para Hegel, o Absoluto entendido como substância é precisamente a unidade da “indiferença” e da “relação”, ou seja, da unidade e da conexão dos *relata*. Em meio à substância, a interação dos *relata* corresponde exatamente àquela perspectiva dupla, em vista do princípio fundamental da relação e da indiferença: ou prevalece os múltiplos, e então destaque é dado à natureza física, em afinação com o atributo da extensão de Espinosa; ou prevalece a unidade, e então destaque é dado à natureza ética, em afinação com o atributo do pensamento de Espinosa²²⁵. Assim, nesse esquema, todo “aparecimento” [*Erscheinung*], ou “realidade” [*Realität*], é determinada pelo duplo caráter dessa relação entre unidade e multiplicidade, ou seja, pelo fato de prevalecer ou um ou outro, do qual resulta, de um lado, a “natureza física” e, de outro, a “natureza ética”²²⁶. Assim, “cada um dos dois atributos expressa a própria substância, e é absoluto e infinito, ou a unidade da indiferença e da relação”²²⁷. Esses dois atributos são desenvolvidos como determinações da substância única, enquanto Filosofia da Natureza e Filosofia do Espírito. Grosso modo, este paralelo substância-modificações lança luz bem diretamente sobre o modo como Hegel concebia a relação comunidade-indivíduo²²⁸.

Aqui Hegel definitivamente começa articular de modo sistemático elementos que refletem mais profundamente o princípio substancialista, articulado desde Frankfurt. Como vimos, o plano de dar uma feição filosófica a estes princípios é expressado por ele antes de ingressar em Jena. Tudo indica que o desenvolvimento em conjunto com Schelling serviu-lhe exatamente como facilitador institucional para participar do debate público, mas também, inevitavelmente, pela afinidade teórica. O pano de fundo teórico mais geral não poderia ser outro que não aquele ricamente difundido em solos alemães, a saber, de espiritualização do sistema de Kant, o que deveria ser realizado mediante os preceitos fundamentais do panteísmo comumente compartilhado, aos quais, por exemplo, Fichte, já havia dado fortes sinais que não internalizara suficientemente. Contudo, conforme os avanços teóricos do sistema hegeliano começavam a ganhar contornos mais definitivos, rapidamente vemos desenrolar em Jena paulatinamente que onde parecia haver uma afinidade imediata residia uma diferença patente. Melhor dizendo, ao passo

²²⁵ Klaus Düsing, “Von der Substanzmetaphysik zur Philosophie der Subjektivität”, 2004, p. 190.

²²⁶ Klaus Düsing, “Idealistische Substanzmetaphysik. Probleme der Systementwicklung bei Schelling und Hegel in Jena”, 1980, p. 35.

²²⁷ G.W.F. Hegel, “Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts”, GW4. p. 433. Tradução nossa: “[...] jedes der beyden Attribute drückt selbst die Substanz aus, und ist absolut und unendlich, oder die Einheit der Indifferenz und des Verhältnisses;”.

²²⁸ Cf. Erick Lima, Direito e intersubjetividade em Fichte e Hegel, 2014, pp. 256-257.

que à cosmovisão era adicionada elementos filosóficos mais robustos, ou seja, ao passo que a visão de mundo se transformava em sistema filosófico fundamentalmente sustentado, as diferenças gritavam tão inflexivelmente que expressá-las se tornavam uma ação imperiosa. Como coloca Dieter Henrich, “o que naquela época só poderia ser justificado como uma descrição, agora se mostra como a aplicação de uma dedução lógica a um fenômeno de vida ética”²²⁹. A questão é que desde já essas diferenças pareciam existir, mas de forma latente.

Nem Hegel nem Schelling se apropriam terminantemente da determinação lógico-ontológica de Espinosa, segundo a qual a essência da substância é expressa apenas em atributos. O fundamental para eles a partir da produção filosófica de Jena é que a substância, o Absoluto, pode ser conhecida como tal. Como dissemos, de acordo com Hegel, por exemplo, os atributos referem-se apenas ao aparecimento do Absoluto, pensamento enquanto sujeito, e extensão enquanto objeto, contudo apenas de modo que o Absoluto mesmo está perfeitamente desenvolvido em seu aparecimento. Então, o que Hegel faz realmente é conceber a possibilidade de a consciência se elevar àquele padrão ontológico fundamental também retirado da filosofia de Espinosa, a saber, do Absoluto como *causa sui*, como único autossubsistente, uma vez que todas as coisas, enquanto ele mesmo, são perpassadas pelo seu negativo e delas se esperam ser “a totalidade *actu* no desenvolvimento de todas as oposições, e *potentia* no Absoluto ser-aniquilado e ser-um destas, a identidade suprema da realidade e da idealidade”²³⁰. Assim, no contexto da obra em questão, o indivíduo só pode ser expresso efetivamente na totalidade da vida ética do povo pela negação: *Omnis determinatio est negatio*.

A intenção fundamental que Hegel expressa com a tentativa de elevação da consciência à realidade absoluta é a demonstração da negatividade fundamental que molda a individualidade e estabelece relações sociais intrínsecas à todas as relações, ou seja, da negatividade intrínseca como processo elementar da individuação, logo, de toda individuação como um momento do todo. É, portanto, a negação intrínseca ao Absoluto que dará vida aos povos e, no interior destes, aos estamentos e, por fim, no interior dos estamentos, aos indivíduos. No entanto sua autonegação é negação do aspecto de

²²⁹ Dieter Henrich, *Hegels Grundoperation*, 1976, p. 220. Tradução nossa: “Was aber damals nur als Deskription zu rechtfertigen war, erweist sich jetzt als Anwendung einer logischen Deduktion auf ein Phänomen des sittlichen Lebens”.

²³⁰ G.W.F. Hegel, “Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts”, *GW4*. p. 464. Tradução nossa: “[...] die Totalität *actu* in der Entfaltung aller Gegensätze, und *potentia* in dem absoluten vernichtet- und einseyen derselben, die höchste Identität der Realität und Idealität zu seyn”.

positividade intrínseca no domínio da absolutidade do Absoluto mediante suas contrapartes. Seguindo o mote de exposição do escrito em questão, deste modo, utilizando-se de um padrão substancialista, pode, então, a filosofia ir além do traço de positividade impetrado de acordo com o costume do entendimento limitado que se fixa no aspecto singular de toda realidade, desprezando-a enquanto mera contingência. No fundo, a concepção hegeliana se contrapunha em geral à tendência das teorias modernas do direito natural que soem compreender o Estado como um instrumento que poderia manuseado, como um elemento a serviço dos indivíduos.

Há diversos relatos na literatura indicando que no que diz respeito à *forma principal*, enquanto herança do caldo cultural da época, Hegel e Schelling concordam de modo mais geral, a saber, na concepção do Absoluto, seja como unidade de unidade e oposição, como unidade do finito e do infinito, ou como unidade do universal e do particular. No entanto, nesta concórdia aparente a diferença se qualifica quando apuradas as determinações específicas do conteúdo ontológico de fundo. Para Schelling, essas determinações não têm, ao contrário do que Hegel fundamenta, legitimidade própria para a formação da unidade substancial. A divergência entre Schelling e Hegel a partir de 1802 e 1803 começa a se delinear exatamente no elemento que os distinguem de Espinosa, a saber, no elemento da idealidade requerida por ambos, mas que inexistia no realismo espinosano. Grosso modo, por esse lado ideal, Hegel começa a pensar numa forma lógico-especulativa que tornasse possível a presença da finitude em meio à realidade do Absoluto e acomodasse a subsistência de ambos sem que precisasse apelar ao método dedutivo. Schelling, por outro lado, mesmo também criticando duramente o mecanicismo dedutivo na filosofia, abre mão completamente de tentar elaborar algo parecido.

Marcante para a demonstração da diferença em relação à filosofia de Espinosa foi a inclusão do princípio filosófico que ele chama de *construção*, exposto mais diretamente no §VI de suas *Apresentações ulteriores do sistema de filosofia* e numa resenha, no *Jornal crítico da filosofia*, intitulada *Sobre a construção na filosofia*, ambos de 1802. Diferentemente do caminho trilhado por Hegel, a adoção desse princípio por Schelling o levava a fundamentar cada vez mais sua condução filosófica na seara das intuições puras, válidas universalmente, a respeito da possibilidade de alcançar o Absoluto. Dentro deste fundamento, o Absoluto era visto como espaço onde todas as construções eram realizadas, logo, o trabalho do filósofo consistia em inscrever cada singular, cada coisa neste espaço de ideias absolutas, mas de modo que o Absoluto mesmo não era construído, não estava em desenvolvimento e não havia mobilidade. O que ocorria para Schelling na construção

era a apresentação completa da unidade do particular e universal na absoluta indiferença do Absoluto, de modo que ele mesmo não contém em si nem oposição nem negação, determinações que só se aplicam ao singular²³¹. Assim, com estas características, as consequências deste Absoluto como “pura indiferença e ser puro indivisível, desprovido de oposição, pura afirmação” leva, por exemplo, Düsing a afirmar que o princípio da filosofia de Schelling “está mais próximo do pensamento parmenidiano do ser único, entendido também tanto ontologicamente quanto cosmologicamente, do que do pensamento espinosista da substância”²³². O verdadeiro princípio, para Schelling, não pode ser potência, mas ato puro, ou também, ser imemorial, im-pré-pensável [*unvordenkliche Sein*], que antecede todo pensamento.

Apesar dessas diferenças, é inegável a afirmação de que estava então sendo realizada a fundamentação teórica de um princípio que até então havia sido aceito de acordo com a cosmovisão dominante. Ao passo que o idealismo de Jena, figurado nas pessoas de Schelling e Hegel, se distancia de Fichte, as configurações gerais da *Metafísica da Substância* ganham contornos mais definitivos e contrapostos de maneira direta àquela espécie subjetivismo que, segundo Hegel, reproduzia apenas os traços de positividade da lei natural empírica. Observando os passos internos que Hegel dá no *Naturrechtsaufsatz* veremos que ele tenta com sua versão da *Metafísica da Substância* fincar um ponto de inflexão resolutivo em relação ao sistema filosófico de Fichte, como já havia começado a fazer na *Differenzschrift*. Como sabido, na sua versão mais famosa da *Doutrina da Ciência*, a de 1794, na tentativa de assegurar a unidade dos opostos sem que eles se aniquilassem, Fichte estabelece o Eu absoluto sob o princípio da divisibilidade, isto é, como a identidade de um Eu divisível e de um não-Eu divisível, ou seja, estabelece o Eu como unidade e o não-Eu como multiplicidade sem que um negue absolutamente o outro. A questão que surge, entretanto, seria como Fichte poderia explicar o princípio da divisibilidade garantida pelo Eu absoluto no Eu divisível, pois não é possível provar que o outro, suposto pela divisibilidade do Eu, é um outro de si mesmo, ou seja, impossível provar que o travo [*Anstoß*] à atividade do Eu absoluto é ao mesmo tempo original e

²³¹ Cf. Luiz Filipe Oliveira, “Sobre a unidade da filosofia de Schelling: uma perspectiva sistemática com base no método construtivo (1801-1810)”, 2020.

²³² Klaus Düsing, “Idealistische Substanzmetaphysik. Probleme der Systementwicklung bei Schelling und Hegel in Jena”, 1980, p. 37. Tradução nossa: “ähnelt eher dem Gedanken des parmenideischen Einen Seins, das ebenfalls ontologisch und zugleich kosmologisch zu verstehen ist, als dem der Substanz Spinozas”. Essa afirmação poderia ser contraditada, no entanto, pela concepção do próprio Schelling, que parece não conceber diferença entre o princípio substancialista de Espinosa e o pensamento de Parmênides. Cf. Schelling, SW IV, p. 401.

imane ao Eu divisível. No Eu absoluto a afirmação da infinitude é realizada apenas de modo ideal. Sem uma prova real cairia por completo a possibilidade de uma diferença entre o eu divisível e o não-Eu divisível, ou seja, a possibilidade de uma unidade que preservasse a dignidade dos *relata*. Sem uma prova real, como poderia o Eu absoluto mediar-se realmente, ontologicamente, com o múltiplo? Logo, como poderia o Eu divisível superar realmente as oposições do mundo natural se a unidade é concebida por ele apenas de modo ideal? Por isso Hegel diz que o Eu absoluto é uma “abstração sem essência do um” enquanto a natureza, quando posta contra a razão como unidade pura, é uma “abstração sem essência do múltiplo”²³³. Desta forma, como era típico da lei natural empírica, os esforços de Fichte apenas reproduziam, mediante uma nova complexificação, o quadro onde a identidade absoluta havia se rebaixado à conceitualidade reflexiva do entendimento.

O que Hegel assume com a *Metafísica da Substância* em Jena é a ideia da substância como *causa sui* que ele concebe como processo ativo de autoprodução, relação absoluta. Substância como necessidade absoluta não significa meramente algo que esteja imediatamente presente, mas algo que estabelece propriamente a condição necessária e suficiente de sua manifestação sendo, portanto, causa de si mesmo, *causa sui*. Ela é concebida como identidade de unidade e multiplicidade²³⁴, onde as relações diferenciais adquirem face absoluta, ou seja, onde elas são concebidas segundo uma relação de unidade onde toda singularidade recalcitrante é abstraída. Neste cenário a multiplicidade, ou diferença constitui este recalco onde subsistem as diferenças, de modo a ser, conseqüentemente, o princípio absoluto, assim como é a unidade. Assim, o princípio é entendido como substância precisamente para sustentar sistematicamente que as relações possuíam a mesma origem e dignidade que a unidade no Absoluto. Hegel entendia tal princípio como se as relações do Absoluto fossem entendidas como identidade de unidade e multiplicidade, ou diferença, isto é, como a identidade do diferente, portanto, o Absoluto como relacional e não imóvel. A substância absoluta possui sua autossustentação no desdobramento interno de si na multiplicidade de suas diversas determinações, mais especificamente, de determinações opostas. Ela é a forma imediata da relação na medida em que põe a si mesma e, assim, não tem outras condições além das suas próprias. Assim, a substância, manifesta enquanto a totalidade ético-política do Estado, deve conter em si e coadunar essas antinomias de forma que persista as particularidades de suas relações e

²³³ G.W.F. Hegel, “Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts”, GW4. p. 432.

²³⁴ Cf. G.W.F. Hegel, “Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts”, GW4. p. 432.

de modo que a própria substância garanta a significação e a possibilidade de cada uma delas. Por isso Hegel afirma que a Eticidade, “na medida que se expressa no indivíduo singular como tal, ela é posta sob a forma da negação, isto é, ela é a possibilidade do Espírito universal”²³⁵. Diz-se, então, que ela “se expressa no indivíduo singular” porque, antes, já havia sido estabelecida a relação de substancialidade fundamental²³⁶, onde “o positivo é, segundo a natureza, anterior ao negativo; ou, como o diz Aristóteles, o povo é, segundo a natureza, anterior ao singular”²³⁷.

Assim, na contramão de Fichte e do problema que emana de sua concepção, Hegel concebe unidade e multiplicidade ontologicamente de maneira que não são entidades meramente fixas, ou seja, quantitativamente definidas, mas sim pura relação, de modo que se fundem umas nas outras e “sua essência em si não é outra coisa senão ser o contrário imediato de si mesmo”, a saber, infinitude, o “princípio do movimento e da mudança”²³⁸. Diferentemente de Fichte, Hegel não pensa num sistema absoluto dos *relata*, mas num sistema absoluto das relações em si cujo princípio deriva daquele de identidade de unidade e multiplicidade, na determinação tanto da multiplicidade, princípio da natureza física, quanto da unidade, princípio da natureza ética. Ao redefinir o princípio não mais como uma relação dos *relata*, mas como uma relação de relações, Hegel mostra que a passagem dos opostos determina não apenas a imanência do Absoluto, mas também o aparecimento de sua exterioridade, quando a passagem é fixada num ou noutro atributo da relação absoluta. Ao aparecimento, por sua vez, subjaz uma estrutura de relações, em suma, a unidade de finito e infinito, de modo que a exterioridade do mundo natural se manifesta como um aspecto da imanência do Absoluto.

Os momentos em que a substância absoluta se desdobra são descritos na *Differenzschrift*, por um lado, de acordo com a relação sujeito-objeto, mas Hegel também se refere a eles, por outro, como identidade e não-identidade, em alinhamento com a descrição da substância segundo o padrão unidade-multiplicidade apresentado no *Naturrechtsaufsatz*, onde a identidade é descrita como uma forma de unidade e a não-

²³⁵ G.W.F. Hegel, “Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts”, GW4. p. 468. Tradução nossa: “Als denn, insofern sie im einzelnen sich als solchem ausdrückt, ist sie unter der Form der Negation gesetzt, d. i. sie ist die Möglichkeit des allgemeinen Geistes”.

²³⁶ Segundo Palermo, “Hegel fala da relação de substancialidade como a Substância Única que deve formar uma categoria fundamental da metafísica e é a expressão de uma identidade que é real e absoluta e não simplesmente relativa. “Im Äther der einen Substanz. Anmerkungen zum Hegelschen Begriff des Absoluten in den ersten Jenaer Jahren”, 2014, p. 27.

²³⁷ G.W.F. Hegel, “Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts”, GW4. p. 467. Tradução nossa: “das positive ist der Natur nach eher als das negative; oder, wie Aristoteles es sagt, das Volk ist eher der Natur nach, als der einzelne;”.

²³⁸ G.W.F. Hegel, “Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts”, GW4. p. 431.

identidade como uma forma de multiplicidade²³⁹. Contudo, tal como acontecia na *Differenzschrift*, um descompasso no tocante à organização interna das relações mútuas e o princípio do sistema impedia Hegel de concluir perfeitamente o fechamento sistemático requerido. Como dissemos, Hegel configura sua *Metafísica da Substância* determinando a identidade como relação de unidade e multiplicidade, ou seja, a relação mútua de passagem, ou transitoriedade, e subsistência. Dessa maneira, ele concebe o Absoluto como substância, como *causa sui*, a saber, deixando que as contrapartes determinem a verdade de e em cada relação. Mas, com isso, é assaz perceptível que apenas através da passagem para o oposto o Absoluto se desenvolve, pois, ainda que a configuração desta passagem em meio a substância não descambasse na aniquilação das realidades opostas, ela pendia, contudo, para a sobrevivência dos elementos em jogo apenas através da relação com os opostos, com a alteridade. Isso cristalizaria um problema no coração do Absoluto pensado substancialmente, ensejando a possibilidade de o Absoluto negar a si mesmo. A pergunta que se coloca aqui é a mesma que faz Dieter Henrich: “Mas até que ponto o processo de autossuspensão do finito pode ser mais do que isso, apenas ter lugar no Absoluto? Como se poderá dizer que ele é o próprio Absoluto?”²⁴⁰.

2.2.2.3. O Absoluto hermafrodita

A despeito do sentido maduro da especulação, no *Naturrechtsaufsatz* Hegel tenta coadunar a questão da imperiosidade da negação com o Absoluto pensado ainda substancialmente determinando um processo de passagem permanente que não supõe nenhuma autodeterminação positiva do Absoluto, mas somente um sistema de relações mútuas complexamente ordenado. Na mesma obra, a solução que Hegel propõe para esta dificuldade é configurar ambos os lados da relação do Absoluto de acordo com sua respectiva determinação dominante: ou prevalece a multiplicidade, e então destaque é dado à natureza física; ou prevalece a unidade, e então destaque é dado à natureza ética²⁴¹. No Absoluto essa dupla faceta é unificada, de modo que a indiferença é pura identidade, a relação verdadeira que contém os momentos de unidade e multiplicidade, onde a

²³⁹ Cf. Reiner Schäfer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*, 2001, p. 38.

²⁴⁰ Dieter Henrich, “Absoluter Geist und Logik des Endlichen”, 1980, p. 109. Tradução nossa: “Aber inwiefern kann der Prozeß der Selbstaufhebung des Endlichen mehr sein als dies, nur im Absoluten stattfinden? Wie kann gesagt werden, er sei das Absolute selbst?”

²⁴¹ Cf. Erick Lima, *Direito e intersubjetividade em Fichte e Hegel*, 2014, p. 264.

unidade ou a multiplicidade podem prevalecer de diferentes maneiras. No entanto, mesmo essa conciliação terminológica, descritiva, parece ser difícil de ser compreendida observando o estatuto ontológico de cada relação, quer dizer, de ambos os lados do Absoluto. Em termos mais práticos, podemos pensar que essa solução cristaliza um isolamento entre aqueles elementos derivacionais dessa perspectiva ontológica do Absoluto, a saber, entre natureza física e natureza ética. Ao estabelecer o Absoluto segundo as duas facetas referidas, extraíndo da predominância de cada uma delas a subsistência da natureza física e da natureza ética, Hegel enclausura os elementos do sistema de maneira que cada um dos lados da relação alcance a identidade de si na sobrepujança do outro, sem que isso significasse qualquer autodeterminação positiva de si através da negação autônoma especulativa. Ocorre apenas por subsunção. Mais especificamente, nos referimos ao problema intrínseco a essa atividade onde o sobrepujado na relação de dominância não seria elevado como elemento determinante na constituição do dominante, a saber, da posição recalcitrante que ocupa a natureza física ao ser concebida a partir da perspectiva do lado onde o que predomina é a unidade e a mesma posição que ocupa a natureza ética ao ser concebida a partir da perspectiva do lado onde o que predomina é a multiplicidade. Grosso modo, estamos dizendo que Hegel aceita a possibilidade da acentuação predominante de um ou outro, mas que na relação de predominância ainda não estaria contido o verdadeiro sentido especulativo daquilo que nega, sendo apenas subjogado. Do ponto de vista do elemento predominante o outro torna-se apenas uma identidade relativa. Assim, aqui ocorre apenas uma reflexão isolada que nada toca na estrutura fundamental do Absoluto. Usando as palavras de Reiner Schäfer, neste tipo de reflexão isolada, “relacionar-se é substabelecer uma identidade relativa e limitada; isto é, por meio de aspectos diferenciados, estabelece-se uma adequação parcial de opostos, o que está de acordo com a igualdade inicialmente estabelecida consigo mesmo”²⁴². Grosso modo, trata-se de uma unidade recalcitrante à multiplicidade e uma multiplicidade recalcitrante à unidade, de modo que não há passagem ao oposto que não seja de rompante pelo princípio da indiferença, o padrão do Absoluto. Isto ocorre, pois, a natureza ética, como predominância da unidade na perspectiva do Absoluto pensado como unidade de unidade e multiplicidade, torna-se

²⁴² Reiner Schäfer, *Die Dialektik und ilre besonderen Formen in Hegels Logik*, 2001, p. 19. Tradução nossa: “Beziehen ist die Aufstellung einer relativen und begrenzten Identität; d. h., durch eine Hinsichtenunterscheidung wird eine partielle Angleichung der Entgegengesetzten aufgestellt, die der anfänglich gesetzten Gleichheit mit sich selbst gemäß ist”.

uma identidade relativa, que se opõe absolutamente ao seu oposto, à natureza física, como predominância da multiplicidade na perspectiva do Absoluto pensado como unidade de unidade e multiplicidade.

Hegel, deste modo, pensa o Absoluto como unidade de unidade e multiplicidade, mas a unidade primeira é introduzida simplesmente ao passo que dupla faceta, a unidade e a multiplicidade, não contém os elementos especulativo e conceitual suficientemente ordenados para sustentar a dignidade do outro a partir da perspectiva de si próprio. Devido a isto, só cabe a Hegel conceber a unidade primeira, sua *forma principial*, como substância, a fazer com que as naturezas física e ética sejam postas em unidade mediante a indiferença. O que não ocorre então é a determinação do oposto como uma expressão positiva de si a partir da perspectiva imanente dos *relata*. Como bem compreende Catia Goretzki, essa *forma principial* carrega em si uma ambivalência, uma estrutura hermafrodita que ela chama de *Zwitterstruktur*²⁴³, de modo a fazer com que Hegel sabote a própria *forma conceitual* e os desenvolvimentos dos preceitos previamente estabelecidos. Mais especificamente, Hegel compreende o Absoluto como indiferença esperando pensá-lo como a unidade absoluta dos diferentes, mas também, por outro lado, de acordo com a estrutura schellinguiana do Absoluto, concebido como identidade absoluta sem diferença, ou seja, pensado como o ponto absoluto de indiferença que Schelling tanto afirmava. Como esclarece Düsing, “na verdade, na determinação estrutural do Absoluto ser-em-si, Hegel caminha para uma versão mais complexa da identidade absoluta considerando a indiferença de Schelling”²⁴⁴.

Tal como acontecia na *Differenzschrift*, há no *Naturrechtsaufsatz* um problema para fundamentar a sobrevida dos *relata* mediante relações antinômicas, isto é, à luz do padrão típico e necessário do desenvolvimento especulativo fomentado desde Frankfurt. À luz daquilo que já havia sido posto a partir de Frankfurt, mas também em conexão com os trabalhos mais tardios, sabemos que o tratamento sistemático e conceitual mais proeminente será aquele que permitirá os *relata* serem pensados como o outro de si mesmo, como opostos complementares mediante uma autossuspensão. A admissão de uma estrutura relacional na configuração interna do modo de pensar o Absoluto pode ser compreendido de acordo com esse propósito, a saber, coadunar a concepção

²⁴³ Catia Goretzki, *Die Selbstbewegung des Begriffs*, 2011, p. 72.

²⁴⁴ Klaus Düsing, “Von der Substanzmetaphysik zur Philosophie der Subjektivität”, 2004, pp. 189-190. Tradução nossa: “Eigentlich geht es Hegel in der strukturellen Bestimmung des ansichseienden Absoluten um eine komplexere Fassung der absoluten Identität unter Einbeziehung der Schellingschen Indifferenz”.

schellinguiana do Absoluto, pensado parmenidicamente como ponto indiferença, com a perspectiva substancial do Absoluto como *causa sui*, que constrói a si mesmo a partir da atividade própria. Entretanto, a dura consequência do não estabelecimento imanente da unificação especulativa da dupla faceta do Absoluto e dos seus *relata*, é ainda não instaurar em meio a realidade do Absoluto a subsistência por meio do oposto, o que levaria à dissolução da compreensão estática da substância para uma compreensão movente do Absoluto, ao qual deveria ser também sujeito. Apesar deste caráter da substância como *causa sui*, ou seja, apesar de ela pôr si mesma e mobilizar seus membros, apesar ser autossubsistente, ela ainda não será essencialmente determinada como automediação [*Selbstvermittlung*] e permanecerá uma cesura entre a essência dos membros e a necessidade destes em vista do todo substancial. Melhor dizendo, ao passo que é indiferente mediante seus *relata* e indelével frente sua própria mediação, a substância constitui-se como uma forma absoluta de ser, ou de mediação absoluta, mas ainda não da pura automediação do conceito.

Na *Differenzschrift* Hegel diz que o Absoluto de Schelling não é nem mera subjetividade nem mera objetividade, “nem, muito menos, aquilo em que ambos se interpenetram é a pura eguidade, que, como a natureza, é devorada no ponto absoluto da indiferença”²⁴⁵. Ou seja, Hegel reconhece detalhadamente a doutrina do ponto de indiferença de Schelling. O que ele pretende a partir de então, no *Naturrechtsaufsatz* é não deixar que aquelas facetas através das quais o Absoluto se deixa conhecer sejam eliminadas no ponto de realização do Absoluto, no entanto, parece querer preservar a vantagem que o “ponto de indiferença” oferece, de poder conjugar em si as antinomias que a própria relação mútua das facetas produz, mas, a conjugação que o ponto de indiferença permite ainda carrega em si o alto preço de reduzir as diferenças à indiferença fundamental. A estrutura sistemática do *Naturrechtsaufsatz* é toda construída visando a resolução deste paradoxo, de onde surge, por exemplo, a estrutura hermafrodita citada acima. Contudo, um dos efeitos de não conseguir garantir a excelência dos *relata*, de não conseguir implementar o programa de espiritualização da Ideia como o “princípio da oposição e a própria oposição”²⁴⁶, é conduzir o sistema segundo aquilo que Christof

²⁴⁵ G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, GW4, 1968, p. 78. Tradução nossa: “noch weniger das worin sich beyde allein durchdringen, die reine Ichheit, welches wie die Natur im absoluten Indifferenzpunkt verschlungen wird”.

²⁴⁶ G.W.F. Hegel, “Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts”, GW4. p. 441.

Schalhorn chama de “*Asymmetrie von Subjektivität und Objektivität*”²⁴⁷. Isso fica mais perceptível analisando a seguinte passagem:

Portanto, se o Absoluto é o que se intui a si mesmo, e de fato como a si mesmo, e essa intuição absoluta, e esse autoconhecimento, essa expansão infinita, e essa infinita retomada em si mesmo, é por excelência Um, então, se ambos são reais como atributos, o Espírito é superior à Natureza; pois se esta é a autointuição absoluta e a efetividade da mediação e desenvolvimento infinitamente diferenciado, então o Espírito, que é a intuição de si mesmo como tal ou o conhecimento absoluto, na retomada do universo para dentro de si mesmo, é ao mesmo tempo a totalidade despedaçada dessa multiplicidade, sobre a qual compreende, e a idealidade absoluta da mesma, na qual aniquila isso fora de si mesmo, e o reflete em si mesmo como o ponto de unidade não mediado do conceito infinito²⁴⁸.

Peremptoriamente, uma das sentenças finais do *Naturrechtsaufsatz* é a superioridade do Espírito frente à Natureza. Considerando a maneira como Hegel organiza sua estrutura hermafrodita, é bastante justo que isso seja ordenado desta maneira pois a indiferença, juntamente com a possibilidade de conjugar em si as antinomias, é justamente aquilo que se destaca na relação assimétrica de unidade e multiplicidade com prevalência da unidade. Hegel, desta forma, não apenas organiza seu sistema assimetricamente como faz uso dessa organização quando afirma que o Espírito, como “conhecimento absoluto”, retoma o “universo em si mesmo” e compreende a totalidade despedaçada desta multiplicidade, ou seja, a unidade se realiza através do Espírito que é capaz de compreender a si mesmo espiritualizando as relações tomadas inicialmente de maneira meramente natural. Isso destaca que a maneira mais eficiente que ele possuía até então para conjugar as antinomias seria fazendo uso da relação assimétrica dos *relata*. Isso, de certa maneira, já enseja uma realidade total retirada da própria organização dos *relata*, mas que ocorria de maneira puramente assimétrica, sobrepondo um dos lados da relação. De maneira mais geral, como Schalhorn sabiamente atesta, com essa estrutura

²⁴⁷ Christof Schalhorn, “Hegels Jenaer Begriff des Selbstbewusstseins”, 2004, p. 171.

²⁴⁸ G.W.F. Hegel, “Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts”, GW4. p. 464. Tradução nossa: “Deßwegen, wenn das Absolute das ist, daß es sich selbst anschaut, und zwar als sich selbst, und jene absolute Anschauung, und dieses Selbsterkennen, jene unendliche Expansion, und dieses unendliche Zurücknehmen derselben in sich selbst, schlechthin Eins ist, so ist, wenn beydes als Attribute reell sind, der Geist höher als die Natur; denn wenn diese das absolute Selbstanschauen und die Wirklichkeit der unendlich differentiirten Vermittlung und Entfaltung ist, so ist der Geist, der das Anschauen seiner als seiner selbst oder das absolute Erkennen ist, in dem Zurücknehmen des Universums in sich selbst, sowohl die auseinandergeworfene Totalität dieser Vielheit, über welche er übergreift, als auch die absolute Idealität derselben, in der er dieß Außereinander vernichtet, und in sich als den unvermittelten Einheitspunkt des unendlichen Begriffs reflectirt”.

que Hegel estabeleceu uma referência genuína entre a consciência e conhecimento absoluto, mas de tal forma que, devido a assimetria não resolvida da estrutura hermafrodita, esse era apenas um conhecimento formal, ou seja, sem a referência a um conhecimento absoluto no conteúdo²⁴⁹.

Importante ressaltar ainda que esse carecimento de um método especulativo devidamente ajustado, que resultava na utilização do conceito de indiferença, imbricava, além disso, naquele mesmo problema que marcara o início da produção hegeliana de Jena, a saber, de uma consciência propriamente finita conceber o infinito sem se elevar a ele, uma vez que a configuração da relação especulativa ocorria assimetricamente. Em outras palavras, o que ocorria era o conhecimento do Absoluto em termos de conteúdo de acordo com o modelo consciência-objeto, um modelo, por sua vez, formal²⁵⁰. Isso se torna relativamente fácil de compreender aqui a partir do momento que Hegel sobrepõe o uso conceitual da nomenclatura teórica “consciência” [*Bewußtseyn*] em detrimento do conceito de “autoconsciência” [*Selbstbewußtseyn*]. Lembrando que Hegel no *System der Sittlichkeit* afirmava que consciência empírica [*empirisches Bewußtseyn*] é uma só com a consciência absoluta e que a própria consciência absoluta era consciência empírica, no *Naturrechtsaufsatz* chega até mesmo a dizer que indivíduo imerso no ponto de indiferença está como “*Reflex in ihrem reinen Bewußtseyn*”²⁵¹. Em suma, isso encaminha os desenvolvimentos de Hegel por uma trilha um tanto sinuosa em relação às exigências teóricas estabelecidas em seus escritos anteriores, pois é mobilizada de fundo a concepção de uma existência objetiva no que concerne ao conhecimento do Absoluto. Apesar de ele asseverar a identidade da consciência empírica com a consciência absoluta, a questão permanece quanto ao o que significa tal unidade e qual é seu fundamento. É exatamente a expressão dessa peculiaridade presente aqui que ele leva consigo para a fase subsequente dos esboços do sistema, a fim de, primeiramente, aprofundá-la e, finalmente, submetê-la a uma profunda revisão.

A partir do fracasso especulativo do modelo hermafrodita é explicada toda aquela carga trágica que é comumente dita sobre a verdadeira capacidade de liberdade sobre a qual Hegel afirma ser “um aniquilamento da singularidade”²⁵², ou seja, ela só alcança patamar absoluto a partir do momento em que o sujeito se eleva acima de todas as suas

²⁴⁹ G.W.F. Hegel, “Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts”, GW4. pp. 471-472.

²⁵⁰ Cf. Christof Schalhorn, “Hegels Jenaer Begriff des Selbstbewusstseins”, 2004, p. 172.

²⁵¹ G.W.F. Hegel, “Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts”, GW4. p. 468.

²⁵² G.W.F. Hegel, “Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts”, GW4. p. 447.

determinidades, o que pode ser comparado diretamente com a capacidade de se realizar através da morte, através daqueles atos de rompante que dissemos acima ter Hegel vislumbrado.

Este absoluto negativo, a liberdade pura, é a morte em seu aparecimento, e através da capacidade da morte o sujeito se prova livre e elevado acima de toda coação. [A morte] É a subjugação absoluta; e porque é absoluta, ou porque nela a singularidade se torna pura singularidade por excelência, ou seja, não a posição de um +A, com a exclusão do -A, cuja exclusão não seria uma verdadeira negação, mas apenas a posição do -A como um externo, e ao mesmo tempo de +A como uma determinidade - mas suspensão tanto do + como do -, então ela é o conceito de si mesma, portanto infinita, e o oposto de si mesmo, ou libertação absoluta, e a singularidade pura, que está na morte, é seu próprio oposto, a universalidade²⁵³.

Por todos os lados, com essa citação o que fica tematizado é a tese primordial do ponto de indiferença enquanto situação primordial cujo alcance supõe necessariamente a superação de qualquer faceta através da qual o Absoluto apareça, tanto do ponto +A quanto do -A, de modo que um terceiro positivo não emerge da relação de ambos. Assim, ainda que a superioridade seja conferida a um dos lados, ela propriamente, enquanto tal, não garante efetivamente o alcance do ponto necessário por ainda ser manifestação de um dos lados através dos quais o Absoluto se dá a conhecer, ou seja, de uma de suas manifestações. Assim, Hegel atesta a estrutura hermafrodita do Absoluto, enquanto Espírito e Natureza, pronuncia a superioridade do primeiro em relação ao segundo, e ainda assim requer um ato final para a entrada efetiva na realidade Absoluta que nega propriamente a elevação através destes lados. Devido à pouca eficácia dos atos do Espírito, face do déficit especulativo da teoria hegeliana no presente momento, a entrada no Absoluto deve ser feita *à corps perdu*, o que, do ponto de vista da absolutidade, é realizado a partir de um processo de autoprodução, *causa sui* substancial.

²⁵³ G.W.F. Hegel, “Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts”, GW4. p. 448. Tradução nossa: “dieß negativ absolute, die reine Freyheit, ist in ihrer Erscheinung der Tod, und durch die Fähigkeit des Todes erweist sich das Subject als frey und schlechthin über allen Zwang erhaben. Er ist die absolute Bezwungung; und weil sie absolut ist, oder weil in ihr die Einzelheit schlechthin reine Einzelheit wird, - nemlich nicht das Setzen eines + A, mit Ausschließung des -A, welche Ausschließung keine wahre Negation, sondern nur das Setzen des -A als eines äußern, und zugleich des + A als einer Bestimmtheit wäre - sondern Aufhebung sowohl des + als des -, so ist sie der Begriff ihrer selbst, also unendlich, und das Gegentheil ihrer selbst, oder absolute Befreyung, und die reine Einzelheit, die im Tode ist, ist ihr eignes Gegentheil, die Allgemeinheit”.

Com estas seções, pretendemos demonstrar de que maneira a adoção da substância como princípio levou Hegel a enfrentar o problema fundamental da indefectibilidade e indelebilidade da substância num contexto que carecia lançar a subsistência tanto das determinações finitas no Absoluto, quanto assegurar a absolutidade do princípio, ou melhor, garantir a possibilidade de uma verdadeira elevação da consciência ao Absoluto de modo que a presença de um noutro não fosse redutível.

Como vimos, a eleição da substância como princípio brota num período extremamente favorável à unificação que ele comportava. A ênfase hegeliana ao ser pré-reflexivo no período pré-ienense surge de a capacidade desse princípio dar-se a si mesmo sua própria realidade, ser condição necessária de si mesmo, não de modo que se confundiria com uma realidade qualquer em meio a tantas outras, mas como algo que estabelece a condição necessária e suficiente de toda realidade aparente, sendo, portanto, *causa sui*. Assim, em detrimento do kantismo, um novo tipo de relação é aceito por Hegel naquele período. Ele adota indiretamente uma teoria de relacionalidade absoluta que carrega consigo a característica fundamental do princípio adotado, a saber, uma vez que a substância é autossubsistente, ela é autossuficiente em relação a toda multiplicidade nela, sendo o múltiplo apenas seus acidentes. Ela não é determinada e não depende de seus acidentes, mas apenas eles dela, de maneira que, assim, a relação de substancialidade pode ser descrita como mera relação do esvanecimento imediato, não se refere a si mesma como negativa e não pode ser determinada como automeiação. Essa própria absolutidade era a causa de sua natureza insondável. A peculiaridade deste princípio, de ser insondável através da filosofia, casava perfeitamente com os preceitos da filosofia crítica, segundo a qual toda compreensão supõe a dominação daquele que compreende sobre aquele que é compreendido. Assim, não podendo a consciência humana compreender esse princípio em sua face real, cabia a Hegel, então, apresentar o caminho a partir do qual esse Absoluto fosse alcançável pela consciência de modo que ocorresse uma verdadeira elevação, o que supunha a sobrevida e o reconhecimento daquele se elevou naquela instância absoluta.

Hegel acreditou primeiramente que o que deveria ser modificado fora o caminho que conduziria ao princípio. A transição do carecimento da religião para o carecimento da filosofia representou um ajuste nesse sentido. O que vimos, contudo, foi a recalitração do princípio em acomodar a finitude sem redução, que dizer, no modo de relação absoluta que Hegel estabeleceu entre o todo e as partes. Esse tipo de relação era concebido partindo da aceitabilidade da substância como princípio. Fora a especificidade desta relação

ensejada pelo princípio de substancialidade aquilo que levou Hegel apostar na unidade meramente postulada na *Differenzschrift*, a qual demonstramos não satisfazer os requisitos básicos para a elevação imanente da consciência ao Absoluto. A transição à filosofia resolve o problema apenas em partes, pois transfere a questão da elevação para dentro das possibilidades da consciência mesma, mas, enquanto era concebida como substância fora acompanhada em todo aquele processo pela presença ignota da “eficácia secreta da razão” que agia como um *background* nos atos da consciência. Mas ora, se esse tipo de ação não fosse acompanhado por uma teoria especulativa que integrasse de fato a consciência no Absoluto sem nenhum tipo de redução, realizando coerentemente a noção do Absoluto como sujeito, como automediação conceitual que não existe independente de seus acidentes, ela deveria ser vista como derivação de um princípio meramente arquetípico. Mas há motivos suficientes para crer que Hegel nem mesmo havia tentado completar a elevação da consciência de acordo com um modelo principial com base na automediação, pois ele mesmo diz que “a verdadeira relação da especulação” é “a relação de substancialidade”²⁵⁴. Tendo conscientemente adotado o princípio substancial como primordial, a ação arquetípica por parte do Absoluto no processo de elevação da consciência, no alcance do Absoluto pela via da intuição transcendental, se apresenta também como estrutura deliberada. O arcaísmo da substancialidade, deste modo, diz respeito à resolução das antinomias de acordo com o padrão típico de negação que o princípio substancial oferecia, em detrimento do padrão imanente das determinações da consciência, num contexto onde Hegel privilegiava a capacidade da filosofia ensejar essa elevação. Em suma, o arcaísmo é identificado mediante essa dependência do padrão resolutivo da substância, conforme era o caso em Frankfurt, num contexto onde a conceitualidade das relações deveria já ocupar o ponto alto da exposição mediante a nova posição que a filosofia obtinha.

A apresentação da estrutura hermafrodita do Absoluto unida da mobilização paulatina dos conceitos de substância e indiferença no *Naturrechtsaufsatz* acusam a tentativa hegeliana de dar uma feição realmente conceitual a esse princípio e, assim, pudesse justificar de modo mais distinto aquela utilização para além de uma escolha arbitrária. Grosso modo, o Absoluto como substância é concebido como a unidade de “indiferença” e “relação”. Por “indiferença” Hegel entende a unidade pura e em si mesma, onde unidade e multiplicidade são indistinguíveis, e por “relação” ele entende a conexão

²⁵⁴ G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, GW4, p. 33.

dos *relata* em meio a esse contexto da unidade. A questão é que a peculiaridade da natureza relacional da substância impedia Hegel de asseverar uma unificação plena entre os elementos através dos quais o Absoluto possuía sua feição relacional. Tal qual no sistema de Schelling, que possuía um arranjo bem definido da subsistência de seus elementos de acordo com a prevalência de um ou outro princípio através do qual o Absoluto se dá a conhecer, Hegel compreende a possibilidade do “aparecimento” apenas como possibilidade ideal. Mas, se a própria possibilidade de subsistência dos elementos é garantida de maneira meramente ideal, a possibilidade de qualquer elemento se elevar à substância absoluta aparece também possibilidade meramente ideal. A absolutidade da relação substancial não seria manchada pela presença real das determinidades de seus elementos. O ponto mais elevado que um lado através do qual o Absoluto se dá a conhecer será sempre um lado, uma perspectiva particular. A possibilidade de alcançar a unificação deveria ser garantida, mais uma vez, pelo padrão relacional da substância. Essa, novamente parece ser uma escolha filosófica deliberada, pois se coaduna bem com aqueles atos de rompante que citamos acima, a saber, que exigia uma atitude sacrificial no que diz respeito à possibilidade de se lançar ao Absoluto mesmo, elevando-se acima de toda aquela determinidade que levava a um conhecimento apenas parcial e tendencioso do Absoluto.

Capítulo II

As formas conceitual e de sistema

Oh, o homem é tão transitório que mesmo onde ele tem certeza real de sua existência, onde ele tem a única impressão verdadeira de sua presença, na memória, na alma daqueles que lhe ama, mesmo ali ele deve ser apagado, desaparecer, e isso tão cedo!

Goethe

Os sofrimentos do jovem Werther

A descoberta daquele arcaísmo da substancialidade no desenvolvimento hegeliano em Jena foi descrita no primeiro capítulo e pode ser considerada chave fundamental para a compreensão do segundo capítulo, pois a visão substancialista do Absoluto se coaduna com a separação entre Lógica e Metafísica que apresentaremos doravante em nossa escrita. A questão é que, com a concepção substancialista do Absoluto, a despeito de suas intenções, Hegel consegue apresentar a elevação da consciência ao Absoluto apenas como uma abstração da consciência que reflete, de maneira que a consciência que se elevou, no último estágio do desenvolvimento, é subsumida em meio à substância única. A pronúncia hegeliana da subsistência das determinações da finitude na substância absoluta aparece como narrativa meramente descritiva, ou mesmo, retórica. Como vimos, aquele arcaísmo é marcante e, de certa maneira, contribui para a recalcitração do processo de elevação da consciência ao Absoluto, ensejando apenas a sua abstração. A Lógica apresentada nesse período consiste em nada mais que a apresentação do processo desta abstração, de maneira que quando ela acontece a Lógica cessa e entra em cena a Metafísica. A separação entre Lógica e Metafísica deriva especificamente da incapacidade hegeliana de apresentar uma elevação da consciência de maneira que ela se mantenha individualmente no Absoluto. Isso demandaria um novo tipo de compreensão do processo de relação da consciência com aquilo que lhe acomete no conhecimento e que lhe faz galgar progressivamente o conhecimento do Absoluto. Essa compreensão não poderia resultar na abstração da consciência, mas na preservação de sua riqueza, mas isso demandaria entender um Absoluto não apenas como aquele que contém em si a diferença, como expressão de uma totalidade, ou seja, como material através do qual subsistem as diferenças, substância, mas como sujeito, como ato, como produtor de si mesmo e que se diferencia nesse processo. Através desse processo ativo, não fazia nenhum sentido asseverar uma

separação entre Lógica e Metafísica, mas compreender o processo lógico como processo especulativo de construção do próprio Absoluto. Essa interdependência é a chave fundamental da associação do primeiro capítulo com o segundo capítulo de nossa tese.

Se no primeiro capítulo analisamos a *forma principial* de Hegel, enfatizando sua aplicação num sentido mais abrangente, doravante apresentaremos os matizes conceituais-especulativos dessa aplicação, quer dizer, as condições fundamentais ensejada por esse princípio no que diz respeito à sua natureza relacional, que justapunha em si as relações com seus elementos. Como trataremos dos modos de relação dos elementos dentro de um contexto sistemático, tocaremos, assim, também na estrutura que Hegel dispunha seu sistema mediante essas condições conceituais presentes, compreendendo, portanto, as formas *conceitual* e *de sistema*, conforme aquela divisão proposta por Henrich.

A urgência dessa realização segue da provocação do próprio Henrich:

O trabalho da pesquisa e reflexão que ocorreu durante a edição dos escritos de Hegel de Jena deixou claro que, em meados dos anos de Jena, Hegel substituiu a *forma principial* de identidade absoluta pelo conceito de Espírito Absoluto, e que uma *forma de sistema* onde a Lógica havia sido designada principalmente a tarefa de uma introdução foi substituída por uma nova, na qual a Lógica pode começar imediatamente com a pretensão de ser um conhecimento do próprio Absoluto. É bastante óbvio que existe uma conexão entre os dois turnos; e é importante o suficiente para determiná-la com precisão. Mas isto não pode ter êxito algum se a *forma conceitual* de Hegel não for incluída na investigação. Esta *forma conceitual* e suas transformações devem até mesmo assumir a posição chave na elucidação das condições internas de formação do pensamento de Hegel²⁵⁵.

Apesar disso, Henrich diz naquela altura que “não foi feita nenhuma tentativa de conhecer as etapas de desenvolvimento que poderiam ter levado à forma conceitual madura de Hegel nos textos sobreviventes”²⁵⁶. Passado um longo processo de pesquisa e

²⁵⁵ Dieter Henrich, “Absoluter Geist und Logik des Endlichen”, 1980, p. 104. Tradução nossa: “Die Arbeit des Forschens und Nachdenkens, die im Gange der Edition von Hegels Jenaer Schriften geschah, hat nun deutlich gemacht, daß Hegel um die Mitte der Jenaer Jahre an die Stelle der Prinzipform der absoluten Identität den Begriff des absoluten Geistes setzte und daß eine Systemform, in welcher der Logik vor allem die Aufgabe einer Einleitung zukam, von einer neuen abgelöst wurde, in der die Logik sogleich mit dem Anspruch anheben kann, eine Erkenntnis des Absoluten selbst zu sein. Es ist wohl ganz unübersehbar, daß zwischen beiden Wendungen ein Zusammenhang in der Sache besteht; und es ist wichtig genug, ihn genau zu bestimmen. Das kann nun aber gar nicht gelingen, wenn nicht die Begriffsform Hegels in die Untersuchung einbezogen wird. Diese Begriffsform und ihre Wandlungen müssen bei der Aufklärung der inneren Formationsbedingungen von Hegels Denken sogar die Schlüsselstellung einnehmen”.

²⁵⁶ Dieter Henrich, “Absoluter Geist und Logik des Endlichen”, 1980, p. 105. Tradução nossa: “Es ist bisher aber noch nicht versucht worden, die Stufen der Entwicklung, welche zur reifen Begriffsform Hegels haben führen können, in den überlieferten Texten zu erkennen [...]”.

investigação após o diagnóstico de Henrich, após termos defendido que a *forma principal* nos anos iniciais de Hegel em Jena foi moldada por uma *Metafísica da Substância*, o que faremos adiante será mostrar o desenvolvimento do pensamento de Hegel, em paralelo com os fracassos, no que diz respeito ao modo de identificação especulativa entre o conhecimento do Absoluto com seu conteúdo. A melhor forma que encontramos para tal é trabalhando o desenvolvimento do conceito de autoconsciência, ou subjetividade, em tais escritos, não de forma direta, analisando o aparecimento e aplicação deste conceito por Hegel, mas à luz daquilo que esse conceito comporta observando a filosofia madura de Hegel, tendo em vista que compreende não apenas relações epistemológicas, mas também ontológicas, no sentido de que o processo de conhecimento do Absoluto por Hegel seja traduzido também como modo como aquele que conhece se relaciona com seu conteúdo. Isso está em consonância com o significado último da *Metafísica da Subjetividade* apresentada por Hegel no *Systementwürfe II*, sendo, segundo Horstmann “uma teoria de um determinado conceito de conhecimento e uma teoria das condições sob as quais este conceito de conhecimento pode ser pensado de forma adequada - e estas condições incluem precisamente a especificação do procedimento para a realização deste conceito de conhecimento”²⁵⁷. Estas condições para a especificação do procedimento devem ser demonstradas através da relação que subjaz o próprio conhecimento, não através da mera letra da exposição hegeliana da Lógica, mas como uma espécie de metalógica, um princípio que subjaz às determinações categoriais da Lógica. Trata-se da construção de um princípio através do qual o sistema hegeliano seria prontamente identificado em sua versão madura, da construção da doutrina que enseja a possibilidade de aplicação de sua dialética, a saber, da compleição especulativa do que ele chama de *Aufhebung*, que dá sentido àquilo que Henrich compreende como processo mais excelente de Hegel, isto é, a autonomização da negação. O fator preponderante do progresso científico de Hegel em Jena será o modo como ele consegue desenvolver esse princípio especulativo da negação autônoma. Adiante, pretendemos oferecer uma perspectiva deste progresso, e faremos isso apresentando gradualmente os elementos em jogo em favor de que seu princípio relacional da ganhasse cada vez mais uma feição autônoma, deixando

²⁵⁷ Rolf-Peter Horstmann, “Über das Verhältnis von Metaphysik der Subjektivität und Philosophie der Subjektivität in Hegels Jenaer Schriften”, 1980, p. 183. Tradução nossa: “Sie ist in einem Theorie eines bestimmten Begriff es von Erkennen und eine Theorie der Bedingungen, unter denen dieser Begriff des Erkennens sinnvoll nur gedacht werden kann - und zu diesen Bedingungen gehört eben die Angabe des Verfahrens der Realisierung dieses Erkenntnisbegriffs”.

de corresponder a critérios outros que não seu próprio, critérios tais quais aqueles propiciados pelo princípio substancial.

1. Panorama sobre a autonomização da negação

É inegável o salto filosófico-institucional que Hegel deu entre o período de redação do prefácio da primeira e o prefácio da segunda edição da *Ciência da Lógica*. Antes de qualquer análise teórica comparativa, é preciso ressaltar a distância temporal relativa à redação de ambos. Suas obrigações tornaram-se muito mais exasperantes em Berlim do que eram em Nuremberg, bem como sua fama aumentou consideravelmente e, conseqüentemente, a necessidade de se posicionar sobre diversos elementos da vida cultural e filosófica tornou-se tarefa obrigatória. É natural então que o primeiro prefácio, de 1812, contraste com o segundo, redigido mais tardiamente sob condições e circunstâncias completamente diferentes da vida e da produção de Hegel. A título de exemplo, a data divulgada da redação do Prefácio da segunda edição é 7 de novembro de 1831, ou seja, precisamente uma semana antes de sua morte.

Hegel, no primeiro Prefácio, chega a falar da efervescência evanescente de quando uma nova criação vem à tona²⁵⁸, no entanto, com a segunda edição da *Ciência da Lógica* a coisa parece ter ocorrido de maneira diferente exatamente pela necessidade que ele encontrou e supriu através dela ao centralizá-la como uma espécie de chave fundamental para o controle de seu modo filosófico de proceder, a saber, a respeito dos diversos conteúdos e temas com os quais ele lidou naquele intermédio. Diante disso, em comparação com o primeiro, é visível que a riqueza filosófica contida no *Prefácio* da segunda edição denuncia aquela necessidade de utilizar mais largamente o potencial teórico que a obra possibilitava, com isso, a oportunidade de reposicionar um conteúdo de quase vinte anos atrás mediante carecimentos filosóficos e institucionais renovados. Cabe-nos, assim, a busca pelos matizes filosóficos que se deixam revelar através destes textos de épocas e circunstâncias tão diferentes da vida do autor.

Escrito cinco anos após a publicação da *Fenomenologia*, de 1807, seria natural que Hegel ao apresentar sua nova obra sentisse a necessidade de dar explicações a respeito das conexões entre elas, ainda mais estando imerso num ambiente onde o fazer filosófico

²⁵⁸ G.W.F. Hegel, *Ciência da Lógica*. Doutrina do Ser, 2016, p. 27.

confundia-se com o fazer filosófico sistemático. Isso, bem como também por erigir seu próprio pensamento sob as bases de uma forte crítica a Kant, àquele que verdadeiramente havia deixado um cânone metódico, representado por suas três famosas *Críticas*. No entanto, quando dissemos que a partir do segundo prefácio Hegel percebeu que poderia utilizar a Lógica para o controle de seu proceder filosófico, estávamos falando exatamente que Hegel entendeu que ela continha precisamente os fundamentos de sua “*spekulative Kunstprosa*”²⁵⁹, ou seja, uma operação lógica que não pressupunha uma explicitação particular para cada conteúdo trabalhado, tal como ocorria com cada uma das *Críticas* de Kant, mas um tipo especial de articulação que poderia ser aplicado a todo e qualquer conteúdo. Neste sentido residem os liames da posição a partir da qual a *Fenomenologia* aparece no interior dos dois Prefácios.

No *Prefácio* da segunda edição a noção de que as disciplinas da Lógica e da Metafísica haviam sido unificadas parecia ter criado em Hegel a possibilidade de visualizar um controle de todo seu sistema mediante as bases de um modo de proceder conceitual sobre o qual nenhuma crítica que não estivesse voltada especificamente ao seu próprio arsenal metódico lógico poderia atingir sua teoria. Isso então lhe permitiu um ordenamento sistemático menos rígido a respeito da conexão entre suas obras, uma vez que sua “arte prosaica especulativa” havia sido já desenvolvida, cabendo então ser aplicada a todo o conteúdo da realidade. Esta seria a prova de controle sistemático e metodológico de Hegel²⁶⁰. No entanto, o uso desse controle parece ainda hoje ser objeto de discussões teóricas, uma vez que ali ele oferece uma série de exemplos sobre o conteúdo da Lógica como fundamento puro, podendo-se dizer até que se dispunha como disciplina validacional de um universo constituído espiritual e naturalmente, ou seja, de uma possível precedência lógica em relação àquelas outras partes da filosofia, por exemplo, as demais que foram incluídas na *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Neste caso, seria então mediante esta orientação que Hegel afirmaria que:

[...] esses pensamentos de todas as coisas naturais e espirituais, mesmo o conteúdo substancial, são ainda um [conteúdo] tal que contém várias determinidades e ainda tem nele a diferença de uma alma e um corpo, do conceito e de uma realidade relativa: a base mais profunda é a alma

²⁵⁹ Dieter Henrich, *Hegels Grundoperation*, 1976, p. 208.

²⁶⁰ Nesse sentido, adotamos a perspectiva de Henrich, de ser a negação autônoma a “operação fundamental de Hegel”, que lhe permitiu conferir esse controle sistemático e metodológico. Exploraremos o que seria essa negação autônoma ao longo de nosso trabalho, mas, para considerações originais a respeito dessa perspectiva, Cf. Dieter Henrich, *Hegels Grundoperation*, 1976.

para si, o conceito puro, que é o mais íntimo dos objetos, simples pulso da vida tanto deles quanto do próprio pensar subjetivo dos mesmos²⁶¹.

Na *Fenomenologia* sabemos que a unificação de Lógica e Metafísica já estava realizada. Isso já pode ser considerado um motivo suficiente para descartarmos aquela ideia “desajeitada” [*ungeschickt*], para utilizarmos uma expressão de Hegel na *Differenzschrift*, de introduzir a *Fenomenologia*, enquanto momento da ciência, como uma espécie de antessala necessária ao Saber absoluto ao qual ela alcança. Mais especificamente, isso se dá uma vez que aquela pretensão ienense, pré-*Fenomenologia*, de estabelecer uma “*Logica et Metaphysica sive systema reflexionis et rationis*” havia sido abandonada, ou seja, a necessidade de atribuir um local cuja natureza e tarefa eram meramente negativas, isto é, crítica de todas as falsas pressuposições. Assim, uma vez que compreendemos a *Lógica* e a *Fenomenologia* enquanto momentos próprios do saber, não como uma preparação para ele, deveríamos compreender o compartilhamento de atributos especulativos entre eles. Nesse sentido, a ideia da existência de um modo de proceder visualizado na *Lógica*, mas que deveria ser aplicado aos demais conteúdos, talvez seja a pedra de toque da relação entre a *Lógica* e a *Fenomenologia*, podendo, ademais, revelar de modo mais profundo os matizes do Hegel ienense e o Hegel de Nuremberg e Berlim.

Em consonância, a princípio, com a própria *Fenomenologia* aprendemos a não considerar pontos de vistas parciais, mas sim que a verdade está no todo, com isso, que “nem o resultado é o todo efetivo, mas sim o resultado junto com o seu vir-a-ser”²⁶². Mas além daquela negativa de ser a *Fenomenologia* uma antessala, talvez deporia também contra a declaração do conteúdo da *Lógica* ser em si mesmo como um modelo de controle metodológico constituinte de toda a doutrina, uma vez que é afirmado no Prefácio da primeira edição que “seu automovimento é sua vida espiritual e aquilo pelo qual a ciência se constitui e do qual ela é apresentação”²⁶³. Mais especificamente, o reino puro das essencialidades da *Lógica* também estaria em atividade e constituição no proceder espiritual, a saber, aquele no qual a *Fenomenologia* representava seu conteúdo concreto, estando ela mesma para além de uma propedêutica.

Como vimos, a tensão entre o Prefácio da primeira e o da segunda edição, tal como enfatizamos mediante o problema da relação entre *Lógica* e *Fenomenologia*, extrapola o

²⁶¹ G.W.F. Hegel, *Ciência da Lógica. Doutrina do Ser*, 2016, p. 37.

²⁶² G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geists*, GW9, p. 10.

²⁶³ G.W.F. Hegel, *Ciência da Lógica. Doutrina do Ser*, 2016, p. 29.

sentido sistemático-organizacional da obra hegeliana e diz respeito muito mais sobre a natureza das funções e categorias lógicas que Hegel apresenta, ou, mais especificamente, de que maneira elas se relacionam com o Espírito como algo concreto e exteriorizado. No entanto, cremos que temos razões para demonstrar que essa discussão se dilui no interior da perspectiva hegeliana introduzida já no ato de unificação entre Lógica e Metafísica, a partir da qual podemos adicionar o adjetivo substantivado “ontológico” quando nos referimos à Lógica de Hegel, que se torna mais patente a partir da introdução da Grande Lógica.

Há, em certo nível, o anúncio implícito de uma mudança de paradigma nas primeiras linhas de desenvolvimento da escrita do Prefácio da primeira edição da *Ciência da Lógica*, datado de 1812, que não dizia respeito especificamente àquela obra. Desde a *Fenomenologia* fica explícito o empenho teórico de Hegel em progredir filosoficamente a partir da unidade entre aquilo que nos primeiros anos de Jena poderia ser encontrado de modo separado. Isso diz respeito à unificação entre as disciplinas da Lógica e da Metafísica, cujo gérmen pode ser rastreado desde a concepção do texto que a edição crítica das obras hegelianas preferiu chamar de *Systementwürfe II*, datado de 1804/05. Este paradigma implícito reforça o caráter inovador do intento de Hegel e isso pode ser visualizado quando ele realiza, no primeiro prefácio da Lógica, o diagnóstico filosófico de seu tempo ao dizer que até aquele momento a metafísica havia sofrido poderosas e determinantes modificações ao passo que a lógica havia até então se mantido inalterada. Ora, se os chamados *Esboços de sistema* de Jena ainda padecem de uma maior exploração por parte da comunidade acadêmica lusófona, todos aqueles que conhecem bem os primeiros movimentos filosóficos da *Fenomenologia* conseguirão captar a partir disso que Hegel está implicitamente dizendo que sua filosofia, com a obra de 1807, havia sido a primeira e única até então a realizar uma reviravolta na forma da relação entre as duas disciplinas, ou seja, ele não está anunciando apenas o que fará, mas o que já fez e que não havia sido até então metodologicamente exposto, mas que adiante viria à luz a partir de uma diferente perspectiva. Em outras palavras, a asseveração do descompasso a respeito do movimento filosófico acerca das duas disciplinas, uma sendo modificada amplamente, enquanto a outra permanecia inalterada, indica, de todas as formas, que ambas até então haviam sido concebidas separadamente pela tradição. Isto se explicita quando Hegel diz que, como ele havia lembrado em outro lugar, lugar este a *Fenomenologia*, “a filosofia,

na medida em que ela deve ser ciência, [...] é apenas *esta reflexão própria* do conteúdo que põe e gera essa sua própria *determinação*”²⁶⁴.

Desta forma, o diagnóstico hegeliano acerca do estado de ambas as disciplinas não diz respeito apenas sobre a forma como elas foram trabalhadas pela tradição, mas também por suas próprias e de tal modo que isso anuncia o tipo inovador de filosofia que ele estava a empreender. A importância desta abordagem trazida à tona na obra de 1812, mais lúcida, acabada e dedicada exclusivamente ao conteúdo da *Lógica*, reside exatamente em tornar explícito aquilo que em Jena, como ele afirma em carta a Niethammer de 20 de maio de 1808, “quase não lancei os fundamentos”²⁶⁵, apesar de, se pudermos completar, sua aplicação ter sido claramente promovida. Com isso, parece brotar alguma rosa nas cruces dos diligentes candidatos à dispendiosa investigação acerca da relação entre a *Fenomenologia* e a *Ciência da Lógica*, bem como na relação entre os dois prefácios desta obra. De acordo com o que dissemos, não apenas algum conteúdo da *Fenomenologia* é reafirmado na *Lógica*, mas o principal deles.

Contudo, esse lançar de luz em torno desta problemática, perene à exploração da relação entre as duas obras, pressupõe-se a difícil tarefa imposta mediante a Introdução da *Ciência da Lógica*, isto é, de discutir um conteúdo fundamental que, entretanto, não pode estar proposicionalmente lá. Isto é, buscar uma compreensão mais precisa do que estamos a dizer quando falamos que Hegel lança como princípio da *Lógica* um ato relacional e, assim, como ele introduz sistematicamente esta tese, grosso modo, em outras palavras, o que estava implícito nesse ato de unificação entre *Lógica* e *Metafísica*. Talvez a força efervescente de quando Hegel começou a realizar esta operação estivesse mais intensa e não seja de todo inútil demonstrar o que estava em jogo naquela ocasião.

Hegel começou a pensar nessa unificação no momento em que abandona definitivamente o espinosismo complexificado à realidade alemã e passa a considerar que a relação de substancialidade “não permite deduzir sua gênese [do Absoluto] como um processo ativo de autogeração, que, diferentemente, estaria já pressuposto naquela estrutura fundamental do ‘outro de si mesmo’”²⁶⁶. A descoberta desta estrutura fundamental, mediante os modos de funcionamento da subjetividade, ou autoconsciência, como um ato relacional, que aconteceu por volta de 1804, lhe proporcionou a

²⁶⁴ G.W.F. Hegel, *Ciência da Lógica*. Doutrina do Ser, 2016, p. 28.

²⁶⁵ G.W.F. Hegel, 122 Hegel an Niethammer. Briefe von und an Hegel. 1952, p. 230.

²⁶⁶ Luiz Filipe Oliveira, “Da metafísica da substância à metafísica da subjetividade”, 2020, p. 82.

possibilidade de asseverar implicitamente que, como afirma Horstmann, “tudo o que pode ser considerado como uma entidade [*Entität*] deve satisfazer certas condições formais”²⁶⁷.

Este princípio pode ser rastreado até o desenvolvimento das diretrizes teóricas que perfazem a Introdução da *Ciência da Lógica* mediante a necessidade de um início da ciência sem reflexões preliminares ou “formas da reflexão ou regras e leis do pensar, pois elas constituem uma parte de seu próprio conteúdo e têm de ser apenas fundamentada no interior dela”²⁶⁸. É este local específico de fundamentação de seu próprio conteúdo que nos interessa aqui, ou seja, aquilo que operacionaliza em geral aquele arsenal de determinações lógicas, que surgem no nível do pensamento puro, no curso do progresso da Lógica. Isso é suposto uma vez que as próprias determinações lógicas e seu progresso são pronunciadas em proposições articuladas, quer dizer, para o desenvolvimento das categorias é implicitamente pressuposta uma operação básica que seja ela mesma a aplicação de certo inventário de formas e princípios lógicos. Ou seja, supõe-se uma operação interna básica na qual as próprias categorias, em igualdade com seu conteúdo, possam ser apresentadas de maneira relacional. O sucesso de Hegel, deste modo, consistirá em fazer com que esse princípio não se confunda com uma aplicação de regras de inferência proposicionais, mas que ele oportunize e surja do próprio progresso daquelas relações, de maneira que as novas determinações que surgem, aquilo que advém progressivamente, seja consequência necessária das contradições performativas dos *relata*. Isso é razoavelmente fácil de perceber uma vez que todas as categorias lógicas apresentadas progressivamente trazem em si aspectos que remetem a seus sucessores, de maneira que, consideradas isoladamente, elas mesmas não apresentam determinações adequadas da verdade, mas apenas aspectos parciais desta. Essa operação diz respeito àquelas condições formais que não são apenas aplicáveis às categorias da Lógica, mas igualmente a toda Filosofia Real abrangendo, com isso, também às demais partes do sistema, tal como aquelas apresentadas na *Enciclopédia*. Em outras palavras, a prioridade hegeliana estaria depositada não em uma parte de seu conteúdo sistemático, mas numa *operação fundamental* que o justificaria.

Segundo Dieter Henrich “precisamos de uma doutrina metódica destas justificações, que teria o caráter de uma ‘metalógica’”²⁶⁹. Henrich tende a enxergar através desse procedimento o estabelecimento de um controle metodológico, o que

²⁶⁷ Rolf-Peter Horstmann, *Ontologischer Monismus und Selbstbewußtsein*, [s/d], pp. 12-13.

²⁶⁸ G.W.F. Hegel, *Ciência da Lógica*. Doutrina do Ser, 2016, p. 45.

²⁶⁹ Dieter Henrich, *Hegel im Kontext*, 1971, p. 93.

corroborar certa interpretação centralizadora dos preceitos dos expoentes da filosofia pós-kantiana, visível tanto em seu artigo *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, onde atribui à descoberta do princípio da reflexão da subjetividade o controle metódico para todo aparato filosófico de Fichte, quanto em *Hegels Grundoperation*, quando coloca sob as bases da “negação autônoma” o princípio de ordenamento lógico da realidade de Hegel, ou seja, a descoberta da lógica especulativa, característica da metafísica moderna, pensando assim as relações entre subjetividade e sociabilidade sem o recurso a nenhum tipo de atalho, ou seja, nenhuma *Einsicht*, como em Fichte. Essa operação consistiria no aspecto peculiar sobre como Hegel autonomizou a negação enquanto “conceito lógico [*logische Begriff*], que é fundamento para todo conhecimento especulativo” de modo que “a ‘única afirmação verdadeira’ [...] é entendida como a negação da negação”²⁷⁰.²⁷¹ Isto consistiria exatamente numa “operação lógica fundamental” que lhe garantiria um “arsenal metodológico controlável”²⁷². Com isso, o conteúdo dessa metalógica, ou metacategoria, deveria ser retirado da operação fundamental regente da estrutura interna do desenvolvimento das determinações do pensamento puro, quer dizer, que não faz referência a nenhum pressuposto proposicional estanque, mas que enseja a autodeterminação.

Autodeterminar-se significa dar a si mesmo uma determinação que ainda não se tem, quer dizer, negar a si mesmo, contudo, ao passo que é uma negação autorreferente, uma autodeterminação e não uma negação pré-determinada, não consiste numa perda de si mesmo, mas num enriquecimento: “a forma, assim pensada em sua pureza, contém nela mesma o fato de se determinar, isto é, de dar a si conteúdo e, com efeito, dar o mesmo em sua necessidade - como sistema das determinações do pensar”²⁷³. As categorias lógicas representam, assim, formas explícitas do autodesenvolvimento daquela forma absoluta, expressa enquanto negação autônoma e idêntica a si mesma que, por ensejar movimento, o aparecimento de novas determinações, diz respeito a uma operação fundamental, que é a fonte de todo o progresso lógico imanente. Deste modo, o curso das categorias lógicas pode ser derivado da negação autorreferencial, ainda que o próprio

²⁷⁰ G.W.F. Hegel, *Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel*. Berliner Schriften, Werke, Band 11, 1986, p. 237.

²⁷¹ A respeito disso, Orsini é preciso quando afirma que os méritos de Henrich estão em afirmar que “a ‘negação’ que se encontra na lógica de Hegel não é operação de ninguém (a mente humana, o sujeito transcendental, o agente individual) nem uma operação que deve ser aplicada a algo que se pressupõe negar. A negação, portanto, é ‘autônoma’ (*selbständig*) ou ‘autorreferencial’ (*selbstbezüglich*)” (Orsini, 2014, p. 305).

²⁷² Dieter Henrich, *Hegels Grundoperation*, 1976, p. 213.

²⁷³ G.W.F. Hegel, *Ciência da Lógica*. Doutrina do Ser, 2016, p. 66.

Hegel não tematize essa operação no início do movimento das determinações, quer dizer não apresente explicitamente a negação autorreferente no início. Na *Lógica do ser*, o curso das determinações ocorre latentemente, observando a operacionalidade da negação autônoma pressuposta nas passagens do curso dos conceitos da *Lógica*.

É mediante o caráter necessariamente autoexclusivo desta operação, como um pressuposto autorreferente, que se diz ser possível encontrar “as dimensões da lógica e do lógico, *die Logik und das Logische*, expressando a *Lógica* os modos de pensar e ser, e o lógico esses modos do ponto de vista totalizador do espírito”²⁷⁴. O lógico é um princípio totalizante e uma operação atuante, *Operation* e *Operandum*, que não é temático no mesmo nível de argumentação das categorias da *Lógica*, posto que não é um elemento entre outros - caso contrário se confundiria ele mesmo com os elementos que sua atuação operacionaliza - mas deve se manifestar indiretamente em todo momento do movimento da *Lógica*. Já aquela autorreferencialidade, que operacionaliza imanentemente o desenvolvimento categorial através de uma autorrelação, indica imperativamente que para Hegel, os objetos da *Lógica* são pensamentos objetivos, o que implica que esta disciplina coincida com a *Metafísica*, uma vez que estes pensamentos não só contêm a legitimação, mas também fornecem informações sobre como o mundo realmente é. A negação, mediante as regras que a regem, figurada naquilo que Hegel chama de *Aufhebung*, “seria um conceito que aparece nesse primeiro grande movimento da *Ciência da Lógica*, mas que se apresenta na estrutura de desenvolvimento de todo o processo lógico, natural e espiritual”²⁷⁵. Na *Enciclopédia das Ciências filosóficas* Hegel diz que o “[...] o lógico é a forma absoluta da verdade e, ainda mais que isso, é também a própria verdade pura”²⁷⁶.

Considerando as demais partes daquela estrutura, seria papel específico da *Lógica* tematizar aquele proceder da dupla negação, enquanto fundamento do conceito lógico, “em sua função especificamente ‘pura’”²⁷⁷. Deste modo, poderíamos captar a partir da *Ciência da Lógica* uma macro operação estruturante que, caso estendida, poderia dar o tom também sobre todas as partes em que Hegel separou sua filosofia. Sobre essas partes, nos referimos àquelas distinguidas na *Enciclopédia*, mais especificamente a *Lógica*, a *Filosofia da Natureza* e a *Filosofia do Espírito*. Segundo Angelica Nuzzo, “o lógico é o

²⁷⁴ José Pertille, “*Aufhebung*, meta-categoria da lógica hegeliana”, 2011, p. 64.

²⁷⁵ José Pertille, “*Aufhebung*, meta-categoria da lógica hegeliana”, 2011, pp. 64-65.

²⁷⁶ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1986, p. 68.

²⁷⁷ Angelica Nuzzo, “La logica”, 2004, p. 41.

próprio pensamento assumido como forma”, entretanto, “ao contrário da Lógica, o elemento lógico não consiste numa ciência particular ou numa parte da filosofia em geral, mas é, antes, coextensivo com a totalidade”²⁷⁸. Deste modo, é mister compreender a Lógica enquanto uma parte do sistema e o lógico como operação legitimadora do funcionamento de toda a ciência, ou melhor, como diz Fulda, que “leva em conta o que pertence ao ‘fato’ de tais ciências, mas ao mesmo tempo promove mais o autoconhecimento filosófico”²⁷⁹.

A partir dessa operação fundamental da negação autônoma, a qual ligamos aqui ao sentido empreendido ao *das Logische*, Hegel acreditou poder demonstrar de que maneira é possível a realização de uma doutrina científica sem pressupostos, ou seja, uma doutrina que fosse exitosa mediante o famoso dilema filosófico do critério, a saber, indicando por sua vez uma espécie de uma ontologia superior, isto é, diferente de uma ontologia basal que supusesse os aspectos subjetivos daquele que questiona sobre o ser. A negação hegeliana fundamental devia ser autônoma exatamente por esse seu caráter, tal qual afirmado na Introdução da *Ciência da Lógica*, a saber, de ser sem pressupostos, ou seja, de ser autossuficiente como estrutura operacional através da qual todas as categorias presentes na obra são submetidas. Basta concedermos que o movimento categorial é sem pressupostos e que a progressão é coerente para que visualizemos na Lógica aquele princípio metacategorial do lógico, ou seja, é o próprio movimento imanente uma demonstração sucessiva de sua própria possibilidade. Neste sentido, a tensão entre a “ausência de um pressuposto e a assunção de um resultado faz da negação autônoma a fonte de um progresso lógico imanente. Pode, portanto, servir para justificar o discurso de uma ‘negatividade absoluta’ como a característica do *filosofar* de Hegel”²⁸⁰. Assim, aquele carecimento visualizado por Hegel, de realizar um controle de seu sistema mediante um aparato lógico fundamental, é ilustrado pela ocorrência frequente do *das Logische* no Prefácio da segunda edição da Grande Lógica em detrimento do primeiro, apesar de poder ser encontrado em articulação já na versão de 1812 da introdução da obra. Esse procedimento, invés de supor uma visão de mundo como fundamento do procedimento filosófico, como bem observara Michael Forster, tratava-se de “uma prova

²⁷⁸ Angelica Nuzzo, “La logica”, 2004, p. 41.

²⁷⁹ Hans Fulda, “Methode und System bei Hegel”, 2006, p. 26.

²⁸⁰ Dieter Henrich, “Hegels Grundoperation”, 1976, p. 215.

para pontos de vista não científicos, convincente à luz dos próprios pontos de vista e critérios daqueles”²⁸¹.

Este parece ser o movimento fundamental que Hegel realiza a partir do momento que efetiva a unificação entre Lógica e Metafísica, pois este movimento, de autonomizar a negação para além de uma perspectiva meramente formal e subjetiva, foi o que estava fundamentalmente no pacote de desenvolvimento sistemático ocorrido por volta de 1805, quando a Lógica deixa de servir apenas como “introdução à filosofia”, eliminando os obstáculos postos pela reflexão no “caminho da especulação”. Grosso modo, o que aconteceu foi que de 1800 a 1803/04, Hegel entendeu a Lógica como uma introdução à Metafísica, mas, a partir de 1805 começa a identificar tematicamente as duas disciplinas, oferecendo mais distintamente o arcabouço teórico que dará as condições para aquele controle metódico da negação autônoma que ele desenvolveria mais tarde.

A centralidade deste feito no curso do desenvolvimento teórico de Hegel é tão sonora que Žižek, por exemplo, afirma peremptoriamente que

Uma maneira de determinar precisamente quando “Hegel se tornou Hegel” é olhar para a relação entre lógica e metafísica: o jovem Hegel, “pré-hegeliano”, distingue Lógica (o estudo de noções puras como *organon*, os meios para a análise ontológica adequada) e Metafísica (o estudo da estrutura ontológica básica da realidade), e ele “se torna Hegel” no momento em que abandona essa distinção e percebe que a Lógica é *já* Metafísica: o que aparece como uma análise introdutória dos instrumentos necessários para apreender que a coisa já é a coisa²⁸².

Uma evidência muito clara da assimilação por Hegel da necessidade da autonomização da negação é o uso recorrente, a partir do seu *Systementwürfe II*, do conceito de dialética, em detrimento da única aparição anterior, tímida e inefetiva, no *Naturrechtsaufsatz* (1802/03)²⁸³. Segundo a sagaz proposta de Elena Ficara (2010), a utilização esporádica do “*das Dialektische*” nesse período remete às mesmas razões do uso do “*das Logische*” anos mais tarde. De acordo com essa perspectiva, “o dialético” pode ser rastreado como uma espécie de fóssil teórico da face mais acentuada da

²⁸¹ Michael Forster, *Hegel and Skepticism*, 1989, p. 158.

²⁸² Slavoj Žižek, *Less than Nothing*, 2012, p. 49. Tradução nossa: “One way to determine exactly when “Hegel became Hegel” is to look at the relationship between logic and metaphysics: the early “pre-Hegelian” Hegel distinguishes between Logic (the study of pure notions as *organon*, the means to ontological analysis proper) and Metaphysics (the study of the basic ontological structure of reality), and he “becomes Hegel” the moment he drops this distinction and realizes that Logic already is Metaphysics: what appears as an introductory analysis of the tools required to grasp the Thing is already the Thing”.

²⁸³ Cf. G.W.F. Hegel, *GW 4*, p. 446.

unificação de Lógica e Metafísica expressa na filosofia posterior de Hegel, que dissemos ser aquele aparato lógico fundamental traduzido sob a alcunha de “o lógico”. O que depõe a favor disso é o aparecimento de tal expressão no momento-chave onde o espírito da filosofia hegeliana se sobrepõe à letra e essa unificação já demonstra ser imperativa ainda que o texto não faça jus a essa tarefa significativa, onde “Hegel se torna Hegel” ainda sem tomar consciência disso. Trataremos disso mais profundamente no terceiro capítulo.

Será apenas através de uma resolução a respeito do desenvolvimento desta *forma conceitual* que abordaremos com precisão os movimentos em direção àquela estrutura filosófica tardia. Seguindo a tripartição proposta por Henrich, ao qual aplicamos aqui no intuito de aclarar os movimentos decisivos do desenvolvimento do pensamento de Hegel em Jena, a demonstração da *forma conceitual* ocorre em paralelo com o desenvolvimento de sua *forma principial*, aquela que trabalhamos diretamente no primeiro capítulo. Isso quer dizer que a maneira como se compreende o Absoluto não pode ser encarado separadamente da maneira como os elementos se justapõem no interior dele. Elena Ficara, na esteira de Reiner Schäfer, instrui que o pressuposto de um elemento pré-reflexivo às determinações categoriais da finitude que se apresentam na Lógica, ou seja, o fato de a Lógica já supor a finitude enquanto tal e ter seu campo apenas através da dinâmica interna disposta do modo de conhecimento desta supõe uma estrutura especulativa em jogo que seria responsável pelo caminho de elevação da consciência²⁸⁴. Em outras palavras, um elemento positivo já pode ser deduzido desde a lógica negativa. O destaque estará, contudo, na forma como esta estrutura está em jogo, ou seja, como ela se apresenta a esses elementos em sua progressão. Mais especificamente, trata-se de um exame do grau de especulação dos elementos relacionais que Hegel apresenta nesta altura. Observando estes à luz de sua “operação fundamental” posterior, que introduz a ideia de uma autonomização da negação, quer dizer, autonomização das resoluções antinômicas, o que devemos observar aqui é exatamente a capacidade apresentada de resolver as antinomias do entendimento finito a partir de um padrão imanente. Isso, como veremos, colocará em jogo um rearranjo do modo de concepção da presença da razão nos atos da reflexão, de modo que delimitar a *forma conceitual* de Hegel neste período consiste especificamente em analisar os atos da razão no processo de resolução das relações antinômicas na progressão do conhecimento.

²⁸⁴ Elena Ficara, “Ursprünge des Ausdrucks »Das Logische« beim frühen Hegel”, 2010, p. 121.

Adiante, debruçando sobre *forma conceitual*, apresentaremos uma proposta interpretativa sobre o desenvolvimento dos instrumentos de resolução das relações antinômicas por Hegel, ou seja, sobre a eficácia do método em fazer com que um resultado positivo seja extraído das oposições. Como dissemos, seguindo o padrão especulativo da negação autônoma, será mister que essa resolução brote dos próprios elementos em reciprocidade. Desta forma, o caminho desenvolvimento da filosofia de Hegel passa então por uma avaliação do domínio deste método. Definida essa possibilidade de reconstrução, convém a nós demarcarmos a natureza dela. Trata-se de uma tentativa de compreender o desenvolvimento da capacidade conceitual e sistemática de Hegel naquele momento de lidar com as contraposições que ele acreditava estar cristalizada na própria efetividade. Não diz respeito a uma atitude consciente por parte do próprio Hegel, mas apenas a um estudo de caso que visa decompor o material apresentado por ele, utilizando, por vezes, aquilo que sabemos de seu desenvolvimento maduro, que carrega consigo o estofo teórico de seus constructos frutíferos e seus lances desperdiçados. A compreensão da negação como metacategoria na filosofia madura é, assim, fundamental para entender como reconstruímos os modelos conceituais dispostos na fase mais jovem.

2. Suspensão correlata

Chamamos de *suspensão correlata* o modo hegeliano de resolução das relações antinômicas que prevaleceu entre 1801 e 1802, englobando escritos cabais como a *Differenzschrift*, *Logica et Metaphysica*, *Introductio in Philosophiam* e um pós-escrito de Ignaz Paul Vitral Troxler, aluno de Hegel em Jena, das palestras sobre Lógica e Metafísica. Uma vez que já apresentamos como os elementos especulativos estão dispostos na *Differenzschrift* sobre a ótica da *forma principial*, nos limitaremos agora a enfatizar os dois últimos textos. Contudo, antes de adentrarmos nas demonstrações, é preciso uma explicação prévia sobre o uso de tal terminologia.

Qualquer leitor familiarizado com a filosofia hegeliana compreende o sentido e o conteúdo especulativo inflado que carrega a palavra alemã *Aufheben*: suprimir, levantar, e guardar. Assim, é suposto imaginar que um processo de suspensão seja aquele que diante de elementos opostos, um suprime, mas no sentido de que aquilo que foi suprimido tenha sido guardado e levantado, elevado, mediante essa passagem. Concebendo esse

processo dentro de uma configuração absoluta, conforme apresenta Hegel, é suposto pensar esse processo onde os elementos envolvidos não sejam entendidos como entidades absolutamente independentes, mas que sejam expressões e particulares de um mesmo princípio. Nosso primeiro capítulo havia avançado na ideia de que não basta o princípio ser totalizador se suas manifestações não possam ser reconciliadas com ele. O que desde então mostrávamos era a possibilidade de Hegel fazer prevalecer o método especulativo mediante a relação do Absoluto com suas manifestações. Mas, como vimos, o que motivava essa relação era o padrão do Absoluto entendido como substância. Isso acarretava, por fim, no impedimento de uma reconciliação especulativa entre o princípio e suas manifestações. Dentro desse contexto substancialista, a superação das antinomias acontecia apenas devido ao padrão totalizante do princípio, sem que houvesse uma elevação das manifestações do Absoluto ao Absoluto mesmo através de um processo imanente, ou seja, a negação ainda não era autônoma, mas dependente de uma estrutura arquetípica que agia secretamente. Essa falta de autonomização da negação impede então que o processo de elevação de superação das antinomias possa ser chamado de *autossuspensão*, uma vez que o padrão de elevação não brota imanentemente das regras de reciprocidade que existem entre um elemento e outro. É suposto pensar a presença daquele conteúdo pré-reflexivo dando a forma de resolução das relações antinômicas através da “eficácia secreta da razão”. Pensando a relação entre Absoluto e finitude, segundo esses critérios é mister dizer que o próprio Absoluto fornecia o padrão suficiente para resolução das contradições e nesse caso havia um tipo de enriquecimento da manifestação que correspondia ao processo de elevação da consciência acima dos condicionamentos estanques. Assim, nesse tipo de relação, nenhum dos elementos, nem a finitude nem o Absoluto, mobilizam aquilo que poderíamos chamar de autossuspensão, a feição típica da negação autônoma hegeliana, pois, uma vez que a dignidade de um dos polos é sobrepujada em detrimento do outro – do Absoluto sobre a finitude –, a reconciliação não é plenamente realizada e uma diferenciação absoluta se estabelece. Aceitando que nada de novo deve ser esperado de uma relação que não conserve aquilo que foi elevado e superado, teremos que aceitar que o padrão da suspensão que o Absoluto mobiliza não serve plenamente aos seus planos, uma vez que ele não retorna diferenciado a si como o outro de si mesmo. Do ponto de vista da finitude, ela apenas recebe o padrão mobilizado pelo Absoluto e esbarra na possibilidade de se elevar a ele. Como a finitude não se reconcilia, fazendo com que o processo seja motivado externamente, não podemos dizer que o que estava em jogo era uma autossuspensão, mas sim uma suspensão e, para

ser mais específico, um tipo de *suspensão correlata*. Por atividade *correlata* aqui nos referimos àquela que mantém relação com a atividade essencial, mas que não é ela própria, ou seja, a atividade mobilizada pelo Absoluto consiste na função primordial de elevar a consciência, mas é distinta daquela a qual é capaz de ser realizada por um modo de funcionamento correlato ao dele, o do entendimento e não o da razão. Mais especificamente, a relação do Absoluto para com a finitude seria tal a de um arquétipo infinito para um modo de operar que não poderia sair da finitude de suas formas. Ao mesmo tempo, é uma atividade correlata ao Absoluto no sentido de que parte dele em favor de suas manifestações sem que elas pudessem efetivamente retornar a ele através de si mesmas. Uma demonstração do modo como Hegel desenvolveu historicamente essa atividade consiste propriamente em rastrear o desenvolvimento de sua *forma conceitual*, de acordo com a intenção de Henrich.

2.1. Condições para a separação entre Lógica e Metafísica nos fragmentos de 1801/02

A Lógica de Jena é ela mesma a representação dos dispositivos conceituais que Hegel dispunha para conceber a resolução das relações antinômicas. Desta forma, uma compreensão mais apurada desse modelo, que chamamos de *suspensão correlata*, só poderá ser melhor visualizada observando os meandros do funcionamento desta versão da Lógica. A expressão primordial dessa *forma conceitual* disposta pode ser demonstrada através das diferentes funções que Hegel atribui à Lógica e à Metafísica, conferida à sua *forma de sistema* nas versões que sobraram dos rascunhos de suas palestras sobre Lógica e Metafísica datadas dos anos de 1801 e 1802. Enquanto a Lógica serviria para limpar as impurezas da consciência e fazê-la alcançar o conhecimento do Absoluto, a Metafísica seria o campo próprio da filosofia, ou seja, onde oposições seriam resolvidas e viriam à luz as determinações especulativas, em detrimento da reflexão finita como modo de operar presente na Lógica. Mais especificamente, na Lógica, a reflexão finita deveria ser aniquilada a fim de dar lugar ao conhecimento especulativo, campo da Metafísica e, verdadeiramente, da própria filosofia. Segue adiante um trecho retirado dos fragmentos das preleções que Hegel realizou naquele período que é bastante ilustrativo sobre os preceitos a partir dos quais Hegel concebia a relação entre Lógica e Metafísica:

A filosofia, então, como o saber da verdade, tem como objeto o conhecimento infinito, ou o conhecimento do Absoluto; mas este conhecimento infinito, ou especulação, é oposto ao conhecimento finito, ou reflexão, não como se os dois fossem absolutamente opostos um ao outro, o conhecimento finito, ou reflexão, apenas abstrai da identidade absoluta aquilo que no conhecimento racional está relacionado um ao outro, ou igualado um ao outro, e através desta abstração vem a ser apenas conhecimento finito; no conhecimento racional, ou filosofia, a questão [*Materie*] é de fato este conhecimento finito, suas formas são de fato também postas como formas finitas, mas ao mesmo tempo sua finitude também é aniquilada, uma vez que na especulação elas estão relacionadas entre si; o que elas são, são simplesmente através da oposição, assim como a oposição é, portanto, suspensa, ao passo que são postos como idênticos, sua finitude também é ao mesmo tempo suspensa. Mas a mera reflexão os reconhece apenas em oposição, e assim os tem apenas na forma de sua finitude²⁸⁵.

Hegel atribui adiante, deliberadamente, a reflexão finita à Lógica e a especulação racional à Metafísica, fato que pode ser notado observando apenas o anúncio da preleção do semestre de verão de 1802: *Logicam et metaphysicam sive systema reflexionis et rationis*. Quando ele faz questão de assumir que a distinção que ocorre entre conhecimento finito, reflexão, e conhecimento racional, filosofia, não é uma oposição como qualquer outra, parece vislumbrar especulativamente a possibilidade de sobrevida da finitude no interior do conhecimento racional. Contudo, ao observarmos sua linguagem e o modo de apresentação da feição especulativa desta sobrevida veremos que é bastante imprecisa acerca dessa interpretação. Ele chega a dizer sobre a aniquilação [*vernichtet*] da finitude na Lógica e sobre a suspensão [*aufgehoben*] da oposição na Metafísica, mas, ora, como poderá haver suspensão real da oposição, que supera, eleva e guarda, se a finitude é aniquilada? Nossa posição aqui é que Hegel não dispunha de uma teoria da negação capaz de abarcar esses três significados e que aquilo que ele designa como aniquilação seja de fato a destruição da irrealidade finita produzida pela reflexão, ainda que a finitude possa ser contemplada no princípio da unidade de opostos. Vemos

²⁸⁵ G.W.F. Hegel, *Logica et Metaphysica*, GW5, pp. 271-272. Tradução nossa: “Die Philosophie hat nemlich als die Wissenschaft der Wahrheit, das unendliche Erkennen, oder das Erkennen des Absoluten zum Gegenstande; diesem unendlichen Erkennen aber, oder der Spekulation aber steht das endliche Erkennen, oder die Reflexion gegenüber, nicht als ob beyde absolut einander entgegengesetzt wären, das endliche Erkennen, oder die Reflexion abstrahirt nur von der absoluten Identität desjenigen was in der vernünftigen Erkenntniß aufeinander bezogen, oder einander gleichgesetzt ist, und durch diese Abstraktion allein, wird es ein endliches Erkennen; in dem vernünftigen Erkennen, oder der Philosophie ist wohl die Materie dieses endliche Erkennen, seine Formen sind wohl auch als endliche Formen gesetzt, aber zugleich ist auch ihre Endlichkeit vernichtet, dadurch, daß in der Spekulation, sie aufeinander bezogen sind; das was sie sind, sind [sie] nemlich bloß durch die Entgegensetzung, so wie also die Entgegensetzung aufgehoben, wie sie identisch gesetzt sind, so ist ihre Endlichkeit zugleich auch aufgehoben. Die blosse Reflexion erkennt sie aber nur in der Entgegensetzung, und hat sie also nur in der Form ihrer Endlichkeit”.

isso quando Hegel diz que “no conhecimento racional, ou filosofia, a *Materie* é de fato este conhecimento finito [...] mas ao mesmo tempo sua finitude também é aniquilada”. Deste modo, quando ele fala que a oposição entre conhecimento finito e infinito não é uma oposição como qualquer outra, ele quer dizer que o conhecimento finito não pode ser contraposto com a mesma dignidade ao conhecimento infinito. A suspensão referida na Metafísica não é outra que não a suspensão da própria oposição que, por sua vez, deve ser enquadrada de acordo com feição do princípio substancial, a saber, da unidade superior de opostos, que comporta a oposição, mas se sobreleva a ela. Nesse tipo de suspensão, um tipo de feição especulativa deve prevalecer, mas de qual modo? Na especulação, as “formas finitas” são consideradas apenas sobre o ponto de vista da identidade e Hegel atribui a isso a suspensão da oposição entre elas. Falta-lhe o aparato técnico e metódico que permita mostrar como as particularidades da finitude são preservadas na especulação de modo que não haja uma desfiguração de si mesma, ou seja, não seja a finitude sobrepujada em favor da especulação. Resolver essa questão com certeza passaria por abandonar a concepção aniquiladora da finitude, que Hegel aqui encara como especificidade da Lógica. Assim, a diferenciação que ocorria entre o conhecimento finito, reflexão, e conhecimento racional, especulação, se mostra a mesma que ocorria entre as tarefas da Lógica e da Metafísica na *forma de sistema*.

No primeiro capítulo havíamos falado do uso meramente descritivo por Hegel da capacidade sobrevida do finito no interior do Absoluto. Aqui a coisa parece se repetir, mas ocorre com a chancela de uma separação intrínseca na *forma de sistema*. Mais especificamente, ao tratar as oposições recalcitrantes da finitude do ponto de vista da aniquilação, Hegel acaba por, paradoxalmente, ter de apresentar o ponto especulativo, ao qual a consciência alcança, dissociado de sua apresentação do caminho que leva até ele. Em outras palavras, o movimento despendido pelo Absoluto a fim de conhecer a si mesmo, ou seja, o movimento que vai das determinações finitas ao conhecimento infinito, não pode ser visto em identidade com aquilo que era o Absoluto mesmo. Prevalecia uma distinção entre substância e forma. A função da Lógica aqui seria conduzir a consciência à filosofia, à Metafísica, isto é, perfazer o caminho das determinações formais à substância. Contudo, na Lógica a possibilidade de evidência do conhecimento infinito, a passagem da forma à substância, deve ser considerada ao menos negativamente, ou seja, a partir da aniquilação do conhecimento finito. Hegel mesmo na apresentação de seu curso sobre Lógica e Metafísica de inverno afirma: “começarei com o finito mesmo, a saber, na medida em que vem a ser aniquilado de antemão, a fim de sair dele ao

infinito”²⁸⁶. Assim, uma vez que o conteúdo da Lógica é aniquilado, se não quisermos dizer que o próprio Absoluto é aniquilado, não podemos supor qualquer conhecimento positivo do Absoluto nesta etapa. O conhecimento absoluto, ou seja, o conhecimento do Absoluto será tarefa apenas da Metafísica, aquele ponto ao qual a consciência deve alcançar depois de ter se livrado das amarras do condicionamento finito tratado na Lógica. A questão, deste modo, é saber como Hegel preserva a identidade da consciência que passou pelo caminho da depuração com aquela que atinge o conhecimento do Absoluto. De outro modo, quais os instrumentais disponíveis para fazer jus, em um contexto de identidade absoluta, à concepção que ele desenvolve em sua dissertação de habilitação de 1801 e que supunha uma inflexão em relação à Lógica formal, a saber, “*Contradictio est regula veri, non contradictio falsi*”?²⁸⁷.

De modo algum negamos aqui que Hegel pretendia a todo custo encontrar um dispositivo que permitisse a reconciliação dos opostos. O que fazemos é apenas uma análise da possibilidade de realizar efetivamente esse anseio neste momento, ou seja, detectar em seus escritos o modo como ele dispôs esse tipo de relação em conjunto com a totalidade de sua produção sistemática, em outras palavras, sem nos contentarmos com as expressões descritivas que ele apresenta, por exemplo, quando diz que a Lógica “é Metafísica como ciência da própria ideia”²⁸⁸. Creio, seguindo o tipo de justificação que Hegel apresenta nessa etapa, que ele explicaria essa equalização de Lógica e Metafísica de maneira a entender que a Metafísica realiza verdadeiramente aquilo que na Lógica se apresenta apenas deficitariamente, ou seja, que a Lógica seja ela mesma verdadeira como Metafísica. Mas essa descrição pouco contribui de fato para a demonstração sobre o que das formas finitas da Lógica sobrevive na Metafísica, ou seja, pouco diz do aproveitamento do meio para o alcance do resultado e sobre uma consideração conceitual que demonstre a especificidade especulativa da negação. A questão aqui seria entender como a elevação da consciência ao Absoluto ocorre sem sobrepujar o conteúdo do meio através do qual ele pode alcançar tal conhecimento. Esta compreensão é levada a termo principalmente através do paralelo que existe entre a maneira como Hegel pretende conceber sua *forma conceitual*, isto é, através da unidade de opostos, e a maneira como ele concebe sua *forma de sistema*, ou seja, através da separação entre Lógica e Metafísica.

²⁸⁶ G.W.F. Hegel, *Logica et Metaphysica*, GW5, p. 271. Tradução nossa: “und von dem endlichen in demselben anfangen um von ihm aus, nemlich insofern es vorher vernichtet wird, zum Unendlichen [zu] gehen”.

²⁸⁷ G.W.F. *Dissertatio Philosophica De Orbitis Planetarvm*, GW5, p. 227.

²⁸⁸ G.W.F. Hegel, *Introductio in Philosophiam*, GW5, p. 261.

Como dissemos, Hegel entende a Lógica aqui como introdução científica, isto é, tem a função sistemática de introduzir a Metafísica: “Creio que é somente por este lado especulativo que a Lógica pode servir de introdução à filosofia, na medida em que fixa as formas finitas como tais, reconhecendo completamente a reflexão e a remove [räumt] do caminho de modo que não coloque obstáculos no caminho da especulação”²⁸⁹. Atenção deve ser dada à tensão que o texto cria entre a pretensão maior de Hegel de propor uma compreensão da contradição que não seja meramente excludente e a necessidade de remover as formas finitas determinantes da reflexão para que advenha o campo genuíno da filosofia. O que pretendemos demonstrar aqui é que isso depõe a favor da ideia de que Hegel não possuía até então uma *forma conceitual* que permitisse suspender e não meramente aniquilar o saber da reflexão. Essa falta de domínio de suas próprias habilidades nesta etapa de seu desenvolvimento filosófico expressava-se diretamente na apresentação de sua *forma de sistema*, isto é, através da imperfeição que se apresenta aqui quando analisamos a possibilidade de sua *forma conceitual* abarcar os três sentidos que comporta sua compreensão posterior da *Aufheben*. Vemos nesta etapa que 1) *o elemento finito das oposições é suprimido, tal como a Lógica consegue suprimir as contradições que surgem das formas finitas da reflexão, mas 2) o que se segue disso não é visto como saldo imanente, tal como a elevação que ocorre é suposta acontecer somente numa outra etapa, a saber, na Metafísica, e, por conseguinte, 3) a conservação ainda não pode ser demonstrada satisfatoriamente*. A possibilidade conjunta desta atividade é dificultada prioritariamente pela maneira como Hegel compreende a resolução das antinomias nesse momento e, por conseguinte, como manifestação disso, pela maneira como ele apresenta sua *forma de sistema*, através da divisão sistemática entre Lógica e Metafísica. A positividade que brota das relações antinômicas nesse momento é compreendida extrinsecamente, quer dizer, fora da Lógica e da negação.

No primeiro capítulo chamamos atenção ao fato de que uma *forma conceitual* com base na negação autônoma não poder ser desenvolvida no interior de uma *Metafísica da Substância*, considerando a prevalência deste modelo uma espécie de arcaísmo que Hegel trouxe para Jena oriundo da cosmovisão reinante de sua época. Aplicadamente, isto apareceu na *Differenzschrift* devido à impossibilidade de a reflexão ser imanentemente

²⁸⁹ G.W.F. Hegel, *Logica et Metaphysica*, GW5, pp. 272-273. Tradução nossa: “Ich glaube, daß von dieser spekulativen Seite allein die Logik als Einleitung in die Philosophie dienen kan, insofern sie die endlichen Formen als solche fixiert indem sie die Reflexion vollständig erkennt und aus dem Wege räumt, daß sie der Spekulation keine Hindernisse in den Weg legt [...]”.

unificada com a intuição transcendental. Deste modo, uma vez que a reconciliação não ocorria especulativamente, levando a termo o que apresentamos até aqui, foi possível afirmarmos que o conhecimento finito, objeto da Lógica, era impulsionado à aniquilação de sua determinação propriamente finita; mas como isso ocorre aqui? Fazendo recursividade àquele princípio pré-reflexivo que já aparecia na *Differenzschrift*, Hegel então ressalta “a ideia simples da própria filosofia” como ponto de partida sistemático: “Esta intuição firme e clara é a primeira condição do filosofar em geral”²⁹⁰.

Como sabido, a filosofia se distingue das outras ciências precisamente porque não precisa de nenhuma outra, muito menos de qualquer instrumento externo, para ser fundada, pois é a verdadeira ciência, uma vez que brota da razão. Somente à luz da relação que a Lógica possui com essa “ideia simples da própria filosofia”, ou seja, com aquele princípio pré-reflexivo, é que podemos responder à questão cabal recorrentemente aventada: “em que sentido a Lógica poderia ser apresentada como uma introdução à filosofia, quando a filosofia não carece de uma introdução?”²⁹¹. Assim, sabendo que ela tem raiz nessa unidade pré-reflexiva, é possível Hegel dizer tanto que “a filosofia sob a condição de ciência não carece de uma introdução, nem tolera uma introdução”²⁹², quanto que “apenas a Lógica pode servir como uma introdução à filosofia”. Como afirma Baum “aquilo que é primeiro em si, a simples ideia do Absoluto, apesar de ser o ‘essencial por excelência’, só pode ser representado para nós se as determinações da forma que constituem seu conteúdo forem desenvolvidas de antemão”²⁹³. A reflexão, campo da Lógica, aqui é tornada “instrumento do filosofar”, como Hegel já afirmara na *Differenzschrift*²⁹⁴. Isso enseja precisamente a relação entre o carecimento da filosofia, os pontos de vista subjetivos do filosofar e a própria filosofia. Sendo o carecimento ele mesmo advindo de uma recursividade circular, é mister dizer que a filosofia já está sempre lá ao mesmo tempo em que necessita de uma introdução. Manfred Baum irá dizer que “é significativo que a Lógica só seja adequada como uma introdução à Metafísica porque

²⁹⁰ G.W.F. Hegel, *Introductio in Philosophiam*, GW5, p. 264.

²⁹¹ Giovanna Luciano, “Critique and Speculation: Reconsidering Hegel’s Early Dialectical Logic”, 2022, p. 5.

²⁹² G.W.F. Hegel, *Introductio in Philosophiam*, GW5, p. 259.

²⁹³ Manfred Baum, “Zur Methode der Logik und Metaphysik beim Jenaer Hegel”, 1980, p. 125. Tradução nossa: “[...] ist also das an sich Erste, die einfache Idee des Absoluten, trotz der Tatsache, daß sie das „schlechthin wesentliche“ ist, für uns nur darstellbar, wenn die Formbestimmtheiten, die ihren Inhalt bilden, zuvor entwickelt werden.

²⁹⁴ G.W.F. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, GW4, p. 16.

ela mesma deriva da Metafísica, mais precisamente de uma Metafísica da substância espinosista”²⁹⁵.

Mantém-se então aquela estrutura arquetípica dada pré-reflexivamente, de modo que “as formas do pensamento especulativo são agora assumidas na Lógica como tais formas da finitude”²⁹⁶, contudo, essas formas tomam um direcionamento bem definido, uma vez que “o entendimento ou reflexão é a faculdade do pensamento finito secretamente impulsionado pela razão para chegar a uma identidade”²⁹⁷. Essa recursividade a um impulsionamento secreto não é novidade para nós. Vimos isso prevalecer na *Differenzschrift* através da “eficácia secreta da razão”, o campo por excelência a partir de onde se faz notar aquele modelo de *suspensão correlata*. Aqui a coisa se repete e destaque especial deve ser dado ao artigo indefinido “uma”, pois o resultado que a reflexão é capaz de produzir na Lógica é sempre aquém da verdadeira identidade da Metafísica. Hegel diz que “a unidade que ela é capaz de produzir é apenas uma unidade formal, ou mesmo uma unidade finita, pois se baseia em uma oposição absoluta, em finitude”²⁹⁸. Essa identidade formal brota da atividade do entendimento que “imita a razão”, ou seja, a partir de suas parcas capacidades de lidar com aquele material arquetípico [*Urbild*], retirando dele apenas uma “cópia” – Hegel diz “*er kopiert*”. Essa atividade, no entanto, deve ser observada através da impulsividade secreta da razão mobilizada arquetipicamente em fazer com que o entendimento tente alcançá-la, ainda que o resultado sempre fracasse. Mais especificamente, quando Hegel apresenta aquela estrutura arquetípica como modelo a partir do qual a finitude deve imitar a fim de aniquilar a si mesma, ele pretende se safar da ideia de que a aniquilação pressuposta ocorria através da atividade própria do Absoluto, ou seja, esse recurso permite conceber uma aniquilação que ocorre através de um correlato lógico à contraparte finita, ou seja, permite afirmar que a aniquilação pressuposta ocorre em virtude do Absoluto, mas não por ele mesmo. Henrich ou não se atenta a esse mecanismo de Hegel ou não o considera

²⁹⁵ Manfred Baum, “Zur Methode der Logik und Metaphysik beim Jenaer Hegel”, 1980, p. 126.

²⁹⁶ G.W.F. Hegel, *Logica et Metaphysica*, GW5, p. 272.

²⁹⁷ G.W.F. Hegel, *Logica et Metaphysica*, GW5, p. 272. Tradução nossa: “Zugleich ist der Verstand oder die Reflexion das Vermögen des endlichen Denkens insgeheim von der Vernunft getrieben, zu einer Identität zu gelangen [...]”.

²⁹⁸ G.W.F. Hegel, *Logica et Metaphysica*, GW5, p. 272. Tradução nossa: “die Einheit aber die er hervorzubringen vermag, ist nur eine formelle, oder selbst eine endliche Einheit, weil er auf absoluter Entgegensetzung, auf Endlichkeit beruht”.

forte suficiente para impedi-lo de dizer que até 1802: “o Absoluto deve se voltar contra a independência do finito, o determinado, a fim de suspendê-lo”²⁹⁹.

Uma primeira definição da *forma conceitual* de Hegel é então alcançada nesses primeiros esboços sobre a Lógica: toda finitude carrega em si a marca da negação. O dispositivo arcaico que Hegel introduz diz respeito, no entanto, àquele conteúdo pré-reflexivo que mobiliza a negação da finitude ao passo que ela se esforça por copiá-lo. A negação é dependente direta de um dado positivo, a saber, daquela unidade substancial que apresentamos no primeiro capítulo. Dizer que a finitude carrega a marca da negação é um avanço considerável, contudo, não significa dizer que a negação que ele compreende nesse momento é similar àquela que ele apresenta anos mais tarde em sua filosofia madura. A negação que a finitude emprega neste momento é basicamente a aniquilação de si oriunda de seu esforço por imitar aquela estrutura arquetípica, positiva, que atua secretamente dando o tom de suas atividades. Sob o ponto de vista deste modelo, quando questionamos sobre como Hegel poderia preservar a identidade da finitude no ponto de chegada, no Absoluto, vemos agora que o que é preservado é a absolutidade do ponto de partida no ponto de chegada, ou seja, a finitude chegaria à verdade de si mesma quando a aniquilada ou seja, vendo que ela mesma não é finita. A questão é que quando é chegado a esse ponto, ela mesma não é finitude. O sistema arcaico de Hegel, assim, postula uma positividade prévia suposta como unidade de opostos, uma autonomização de opostos fictícios e a aniquilação desses como reafirmação da unidade de opostos. O que de verdadeiro subsistiria do caminho ao ponto de chegada seria a demonstração do lado verdadeiro de tudo aquilo que antes foi estabelecido deficitariamente. Isso deveria garantir uma espécie de reconhecimento de modo que o saldo não seja nulo, e esse reconhecimento deve ser dado graças a presença secreta da razão, aquela espécie de arquétipo, nos atos da reflexão.

Por um lado, a Lógica não pode ser encarada apartada do sistema filosófico, ao passo que funciona como uma espécie de instrumento daquela estrutura arquetípica do Absoluto, de modo que o progredir da Lógica manifesta o ponto onde se deve chegar para que a aniquilação fosse feita e a Metafísica pudesse advir. Por outro lado, dificilmente encontramos espaço para ela no ponto alto da especulação filosófica, pois a aniquilação das formas finitas é sua atividade primordial, diferentemente da suspensão das oposições

²⁹⁹ Dieter Henrich, “Absoluter Geist und Logik des Endlichen”, 1980, p. 107. Tradução nossa: “Das Absolute muß sich gegen die von ihm selbst -konstituierte Selbständigkeit des Endlichen, des Bestimmten, kehren, um sie aufzuheben.”

que Hegel atribui apenas à Metafísica. A aniquilação da finitude ocorre assim de modo que não toca propriamente no padrão do Absoluto, pois este está positivamente para ela apenas arquetipicamente e o resultado disso, a negação da finitude por si mesma, ocorre num campo prévio àquele privilegiado ao Absoluto, ou seja, ocorre apenas através da Lógica, a qual lida com o Absoluto apenas pela via negativa, e não da Metafísica. Somente nesse sentido *ex-negativo* podemos falar, com Hegel, que a Lógica “é Metafísica como ciência da própria ideia”.

Mais uma vez, isso não significa que a separação entre Lógica e Metafísica que ocorre na *forma de sistema* seja imperativa para a determinação da *forma conceitual* de Hegel - ele pretendia de todas as maneiras, desde já, introduzir a contradição como “a mais elevada expressão formal do saber e da verdade”³⁰⁰ -, mas que a *forma conceitual* que Hegel possuía naquele momento é perfeitamente representada através daquela separação que aparece na *forma de sistema*, uma vez que o que é depreendido da negação da finitude na Lógica é sua aniquilação. Melhor dizendo, não atribuímos à separação sistemática entre Lógica e Metafísica a origem do fracasso de Hegel de reconciliar as formas da finitude com as formas da infinitude, dizemos apenas que ela é expressão da separação que brota da *forma conceitual* não plenamente desenvolvida. A organização sistemática de Hegel se tornava expressão do dispositivo conceitual que ele dispunha até então, ou seja, do modo como ele encara a negação, a saber mediante aquele modelo de *suspensão correlata*. Assim, Hegel pretende suspender a oposição na Metafísica, mas como sua *forma conceitual* é deficitária, algum material deve ser aniquilado, e este papel aniquilador é função da Lógica. Como afirma Henrich, “a orientação da ontologia formal para o conceito de negação e para o processo formal de inversão ao oposto, se afirmam de uma forma que co-determina o curso do caminho”³⁰¹.

Adiante, Dieter Henrich apresenta um relato bastante preciso das consequências que essa *forma conceitual* deficitária trouxe à filosofia de Hegel e o que era suposto advir com a sua superação:

Esta relação negativa do finito sobre si mesmo não poderia, entretanto, ser entendida sem mais delongas como uma autorrelação de sua natureza negativa. Se, entretanto, fosse concebido como tal, da unidade do finito e do Absoluto também surgiria uma nova forma. A

³⁰⁰ G.W.F. Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, GW4, p. 26.

³⁰¹ Dieter Henrich, “Absoluter Geist und Logik des Endlichen”, 1980, p. 105. Tradução nossa: “[...] die Orientierung der formalen Ontologie am Negationsbegriff und an dem formalen Prozeß der Verkehrung ins Gegenteil, in einer Weise geltend, welche den Verlauf des Weges mitbestimmt”.

autorrelação do finito e negativo seria então uma expressão do fato de que é a essência do Absoluto estar relacionado a si mesmo e, portanto, ser igual a si mesmo. Este pensamento pode ser seguido por uma análise do Absoluto que transforma seu conceito em direção ao do Espírito. Mas a autorrelação na natureza negativa do finito ainda não é, como eu disse, alcançada³⁰².

O relato do período filosófico que Henrich se refere se ancora naquela configuração conceitual que chamamos de *suspensão correlata*, pois, o processo de depuração das formas finitas da finitude ocorre apenas mediante a produção imperfeita da reflexão visando copiar a perfeição que emanava arquetipicamente da razão. Assim, podemos falar de uma atividade de negação, ou seja, onde finitude contém o material através do qual é negado na tentativa de se alçar ao Absoluto, contudo o padrão da negação não brota de si mesma, mas de um correlato lógico impulsionado pelo Absoluto, de modo que se ela não tivesse esse material prévio a partir do qual pudesse trabalhar, dificilmente imaginariamos que possuiria qualquer chancela para a consciência se dar conta de suas contradições. Ademais, a aniquilação das formas da finitude é a garantia que Hegel possui de que a rigidez da reflexão não adentrará ao espaço privilegiado da Metafísica, ou seja, no Absoluto, manchando assim a sua absolutidade de maneira que ele devesse aniquilar a si mesmo. Uma vez que Hegel não possuía os aparatos conceituais suficientes para fazer com que a suspensão da finitude fosse realizada no ponto alto de atividade do Absoluto, em detrimento da aniquilação apresentada e, sendo a negação mobilizada apenas arquetipicamente em vista do Absoluto, não podemos dizer que o ocorre é uma negação autônoma. Se isso ocorresse, como atestou Henrich, haveríamos de dizer que o próprio Absoluto nega a si mesmo, mantém uma relação negativa consigo abrindo o flanco, desta forma, para a concepção alternada de uma *Metafísica da Substância* para uma *Metafísica da Subjetividade*. Por outro lado, Hegel não apresenta uma *forma conceitual* que concebesse a suspensão da finitude no campo da Lógica através daquele modelo especulativo de uma negação autônoma, ou seja, através da própria finitude, logo, não realiza a tarefa de fazer com que o resultado positivo fosse deduzido do próprio caminho que conduz ao Absoluto.

³⁰² Dieter Henrich, “Absoluter Geist und Logik des Endlichen”, 1980, p. 107. Tradução nossa: “Diese negative Beziehung des Endlichen auf sich konnte aber nicht ohne weiteres als Selbstbeziehung seiner negativen Natur aufgefaßt werden. Würde sie allerdings als solche zu denken sein, so würde auch die Einheit von Endlichem und Absolutem auf neue Weise hervortreten. Die Selbstbeziehung des Endlichen und Negativen wäre dann Ausdruck dessen daß es das Wesen des Absoluten ist, auf sich selbst bezogen und damit sich selbst gleich zu sein. An diesen Gedanken läßt sich eine Analyse des Absoluten anschließen, welche seinen Begriff in Richtung auf den des Geistes verwandelt. Aber die Selbstbeziehung in der negativen Natur des Endlichen ist, wie gesagt, vorerst noch gar nicht erreicht”.

Este procedimento arcaico, que chamamos de *suspensão correlata*, foi o modo através do qual Hegel acreditava conseguir “construir o Absoluto para a consciência”, a saber, de maneira que as formas da finitude carregassem a marca da negação e disso retirasse um resultado que abriria caminho para o campo da Metafísica e o conhecimento do infinito. A Lógica, portanto, está em relação real com a Metafísica no sentido de que proporciona a atividade especulativa ao depurar o caminho das formas finitas estanques. Sua posição na *forma de sistema* de Hegel, assim, traduzia a tentativa deste de não permitir que a absolutidade do princípio fosse deposta, uma vez que ele ainda não estava em perfeita posse de sua *forma conceitual*, isto é, pudesse pensar a diferença no Absoluto como material sobre o qual negação atua de modo a fazer com que ele se relacione negativamente consigo mesmo. Somente neste sentido podemos concordar com posições mais peremptórias a respeito da distinção entre Lógica e Metafísica, como a de Giancarlo Lunati que afirma que “este momento ienense marca a incerteza de um pensamento lógico que se relaciona com a metafísica de uma forma ainda extrínseca”³⁰³. Em suma, por um lado, o resultado disso é que atribuímos à separação entre Lógica e Metafísica uma expressão referente à *forma de sistema* de Hegel, por outro, ambas as disciplinas mantêm uma relação muito viva através da *forma conceitual*, ainda que seja através do arcaico modelo de *suspensão correlata*, o aparato através do qual a unidade da substância absoluta poderia ser assegurada. A questão a ser descoberta agora é como ambas as formas se relacionam e como podemos dizer que a primeira pode ser encarada como uma expressão da segunda.

Observando a literatura sobre esta questão, vemos que mesmo aqueles que divergem a respeito da existência da divisão entre Lógica e Metafísica no projeto de sistema hegeliano localizam na possível separação um problema filosófico cabal. Mais recentemente, Giovanna Luciano, contra as leituras que atribuem tal divisão, afirma que conceber aquela separação, que ela enxerga aqui como a mesma que Hegel superou quando se transferiu de Frankfurt, produz “uma clivagem irreconciliável entre as formas de finitude e as formas de infinitude, quando na verdade uma das principais intenções de Hegel em Jena é encontrar uma solução a tal dicotomia”³⁰⁴. Conforme já havíamos ensaiado anteriormente, Hegel afirma: “mas para reconhecer o entendimento como

³⁰³ Giancarlo Lunati, “Studi hegeliani: Logica e metafísica di Jena”, 1951, p. 197.

³⁰⁴ Giovanna Luciano, “Critique and Speculation: Reconsidering Hegel’s Early Dialectical Logic”, 2022, p. 5. Tradução nossa: “an irreconcilable cleavage between the forms of finiteness and the forms of infiniteness, when in fact one of Hegel’s main intents in Jena is to find a solution to such a dichotomy”.

imitador, devemos ao mesmo tempo manter sempre diante de nós o arquétipo que ele copia, a expressão da própria razão”³⁰⁵. Reiner Schäfer, que pode ser inscrito entre aqueles que atribuem à separação das disciplinas a própria estrutura sistemática hegeliana, enxerga nesse tipo de arranjo um problema fulcral, pois “a Lógica, entretanto, deve introduzir a Metafísica; como introdução, não pode, ao mesmo tempo, pressupor a Metafísica para sua própria capacidade de conhecer”³⁰⁶. À luz do que apresentamos anteriormente, ambas as compreensões, por sua vez, brotam de um desentendimento sobre a relação entre *forma conceitual* e a *forma de sistema* de Hegel. A abordagem de Luciano imputa à separação entre Lógica e Metafísica na *forma de sistema* a impossibilidade de reconciliação, contudo, a questão é que na *forma conceitual* elas aparecem programaticamente relacionadas, ou seja, o Absoluto já estivera sempre lá e ele deve comportar em si mesmo uma forma com que os opostos se unifiquem independentemente da reflexão do entendimento. A negação que Hegel apresenta nesta etapa é a aniquilação de tudo aquilo que não é substancial, que diz respeito ao meramente formal, finito, ou seja, que não diz respeito à efetividade mesma da *Metafísica da Substância*. Na concepção de Hegel nesta fase, a unidade estaria preservada pois ela está presente desde o início, atua secretamente no processo da reflexão, e deve retornar como aquela responsável pela aniquilação de uma forma fictícia, não verdadeira. Além disso, só podemos concordar com Schäfer se aquela relação for considerada meramente sob o ponto de vista da *forma de sistema*, pois a *forma conceitual* de Hegel depende ela mesma daquele pressuposto, de uma unidade substancial, e isso apenas afirma a absolutidade do princípio do qual Hegel parte. Assim, o que pretendemos demonstrar é como a relação entre as duas disciplinas pode ser melhor analisada sob o ponto de vista da relação entre *forma conceitual* e *forma de sistema*.

2.2. A forma de sistema como expressão da forma conceitual

Tal como a operacionalidade da negação determinada estava para os elementos do sistema na filosofia madura de Hegel, ou melhor, tal como a ideia da negação autônoma,

³⁰⁵ G.W.F. Hegel, *Logica et Metaphysica*, GW5, p. 272. Tradução nossa: “[...] um aber den Verstand als nachahmend zu erkennen, müssen wir uns zugleich das Urbild, das er kopirt, den Ausdruck der Vernunft selbst immer vorhalten

³⁰⁶ Reiner Schäfer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*, 2001, p. 28. Tradução nossa: “Die Logik soll aber in die Metaphysik einleiten; als Einleitung darf sie nicht zugleich für ihre eigene Erkennbarkeit die Metaphysik voraussetzen”.

ou dupla negação, estava para a organização sistemática apresentada na *Enciclopédia das ciências filosóficas*, compreendendo a Lógica, a Filosofia da Natureza e a Filosofia do Espírito, podemos conceber a relação entre a negação motivada arquetipicamente, característica da *suspensão correlata*, e a *forma de sistema* concebida nesta altura da produção filosófica hegeliana. A maneira como Hegel concebia essa estrutura sistemática em suas lições de filosofia, as primeiras de Hegel em Jena, foi preservada através de fragmentos e nos permite fazer alguns avanços nesse sentido. No panorama que fizemos sobre a autonomização da negação na filosofia madura de Hegel, defendemos sua natureza metacategorial como determinação fundamental, isto é, que ela poderia ser encontrada em operação nas diversas manifestações do Absoluto e demonstrada nas diversas partes do sistema. A questão primordial aqui é que a *forma conceitual* que Hegel dispunha então também é manifestada através do modo como ele organizou seu sistema de filosofia.

Como vimos, a *forma conceitual* de Hegel não pode ser analisada apartada da *forma principial* enquanto substância absoluta. Elas se coadunam formando a base para a estrutura ontológica de Hegel. A forma de conceitualidade que denominamos *suspensão correlata* pode ser vista em complementaridade com a noção substancial da unidade de opostos, ou seja, nos referimos àquela unidade que prevalece além da oposição entre sujeito e objeto, ideal e real, embora seja admitido que a razão, como órgão do saber, é capaz de reconstituir os desdobramentos do Absoluto no contexto sistemático. Estes desdobramentos, por sua vez, se apresentam como o campo de atuação da Lógica, ou seja, da negação que atua como uma estrutura correlata ao Absoluto que motiva o processo por sua própria dimensão.

Que a *forma de sistema* seja expressão clara da *forma conceitual* que Hegel dispunha é perceptível de partida observando o modo como ele ordena a disposição dos elementos do sistema. Diferente da estrutura triádica de sua fase madura, aqui Hegel apresenta uma estrutura de quatro partes, sendo elas, 1) a Lógica como “Ciência ampliada da ideia”, ou seja, ampliada da “Ideia simples da própria filosofia”; 2) a “Ciência da realidade da ideia”, enquanto Filosofia da Natureza; 3) a “Filosofia do Espírito”; 4) e o “retorno” à “Ideia pura” que, “organiza a intuição de Deus” na “Filosofia da Religião e da Arte”³⁰⁷. Dois elementos sobressalentes chamam a atenção aqui daqueles acostumados com o sistema maduro de Hegel, a saber, que o início da Lógica não seja sem

³⁰⁷ G.W.F. Hegel, *Introductio in Philosophiam*, GW5, pp. 263-264.

pressupostos, e que ao final do processo haja um “retorno” [*zurückkehrt*] à ideia pura, dissociado da própria Filosofia do Espírito.

O modo como Hegel compreendeu a Lógica neste período é bem mais detectável do que como ele concebia sua Filosofia da Natureza. Entretanto, grosso modo, as duas primeiras partes da divisão do sistema filosófico podem ser resumidas respectivamente como a projeção da “imagem” do Absoluto “na ideia” e como “corpo desdobrado” do Absoluto realizado “na natureza”³⁰⁸. Vemos aqui um paralelismo muito forte com a organização sistemática da filosofia de Schelling. De acordo com as anotações de Troxler, aluno que assistir às preleções sobre *Lógica e Metafísica* (1801/1802), Hegel afirmara que “o primordial é que conhecemos a simples Ideia da filosofia mesma, depois deduzimos a divisão da filosofia”³⁰⁹. Tudo indica que essa divisão da Ideia simples do Absoluto apresentada consistia naquela apresentada por Schelling entre real e ideal, objetivo e subjetivo. Esta dedução da divisão da filosofia que apareceria posteriormente ordenada na *forma de sistema* apenas seria possível, contudo, através daquela “intuição firme e clara” daquela “simples Ideia da filosofia mesma”, condição primordial de todo filosofar e, por sua vez, é mister pensar que essa intuição seja ela mesma ensejada pela disposição do Absoluto desdobrado enquanto ideia e natureza. Ou seja, retornamos aqui à noção de uma estrutura disposta previamente a partir da qual a filosofia poderia ser construída, a saber, à unidade substancial.

Esta pressuposição é nítida através dos elementos lançados para a compreensão da determinação das categorias do entendimento, as quais a Lógica tem que lidar. Hegel assevera que as formas da finitude “emergem da razão”, mas são “despojadas daquilo que é racional pelo entendimento”³¹⁰. Na medida que são categorias do entendimento deveria significar que elas possuem validade apenas para o pensamento, ou seja, validade subjetiva. Contudo, Hegel considera em sua aplicação da Lógica “as formas universais ou leis da finitude, tanto no aspecto objetivo quanto no subjetivo, ou abstraídas de serem essas formas subjetivas ou objetivas; aqui sempre sua finitude, e representando-as como um reflexo do Absoluto”³¹¹. Ou seja, a consideração de Hegel extrapola o sentido meramente subjetivo que o modo da reflexão que opera através das categorias do

³⁰⁸ G.W.F. Hegel, *Introductio in Philosophiam*, GW5, p. 262.

³⁰⁹ G.W.F. Hegel, *Introductio in Philosophiam*, GW5, p. 263.

³¹⁰ G.W.F. Hegel, *Logica et Metaphysica*, GW5, p. 272.

³¹¹ G.W.F. Hegel, *Logica et Metaphysica*, GW5, p. 273. Tradução nossa: “die allgemeinen Formen oder Gesetze der Endlichkeit, sowohl in objectiver als subjectiver Rücksicht, oder abstrahirt davon ob diese Formen subjectiv oder objectiv sind; hiebey immer Ihre Endlichkeit, und sie als Reflex des Absoluten darstellen”.

entendimento deve indicar e afirmar a possibilidade das leis da finitude válidas objetivamente. Como afirma Düsing, “o verdadeiro fundamento da dedução sistemática é, portanto, para Hegel, a unidade da razão. Entretanto, ela não pode ser compreendida como tal em uma lógica de reflexão finita, bem como, por exemplo, o significado racional das categorias”³¹². Esta extrapolação na Lógica é assim, em última análise, possibilitada por fundamentos metafísicos previamente dispostos. A motivação para essa extrapolação, que permite afirmar que as categorias são válidas tanto subjetiva quanto objetivamente, só podem ser compreendidas observando a *Metafísica da Substância* de Schelling e Hegel que supunha a unidade de opostos, mais especificamente a unidade de sujeito e objeto, ideal e real. A *forma conceitual* de Hegel é suposta então estar em jogo nessa questão observando que dá unidade de sujeito e objeto derive que as categorias sejam aplicáveis para ambos os *relata* de modo que pode “o sujeito tornar-se a si mesmo objetivo, porque é originariamente objetivo, ou porque o objeto é ele mesmo sujeito-objeto, ou o objeto tornar-se subjetivo, porque é originariamente sujeito-objeto”³¹³. Assim, uma vez que essa dupla valência é garantida graças a unidade pressuposta da *Metafísica da Substância*, a Lógica, que deve tratar especificamente das leis da finitude resumida através das categorias do entendimento, pode considerá-las em unidade abstraindo se são subjetivas ou objetivas, ou melhor, a finitude que a reflexão compreende é válida tanto para o sujeito quanto para o objeto, e isso é garantido graças a identidade, ainda que meramente relativa e formal, produzida pela reflexão.

Observando esses passos à luz daquela divisão sistemática que Hegel apresenta, contendo a primeira parte a Lógica e a segunda a Filosofia da Natureza, ou seja, os elementos ideal e real, é mister dizer que eles, juntamente com a unidade pressuposta, formam o aparato necessário para todo o início do filosofar. Do ponto de vista da parte real poder-se-ia chegar ao sujeito e do ponto de vista da parte ideal poder-se-ia chegar à natureza. Hegel, assim, lança a primeira parte de seu sistema de filosofia como “ideia simples da própria filosofia” a partir da qual a divisão seria deduzida, a saber, como ideal e como real. Esses servem como elementos primordiais a partir dos quais o entendimento poderia produzir suas sínteses e atribuir a identidade relativa de cada coisa de modo que

³¹² Klaus Düsing, *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik*, 1988, p. 161. Tradução nossa: “Der eigentliche Grund der systematischen Deduktion ist also für Hegel die Vernunfteinheit. Sie kann jedoch als solche ebensowenig wie etwa die vernünftige Bedeutung der Kategorien in einer Logik der endlichen Reflexion begriffen werden”.

³¹³ G.W.F. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, GW4, p. 66. Tradução nossa: “[...] das Subjekt sich selbst objektiv werden, weil es ursprünglich objektiv, oder weil das Objekt selbst Subjektobjekt ist; oder das Objekt subjektiv werden, weil es nur ursprünglich Subjektobjekt ist”.

cada uma lhe pareça em oposição a outra, em virtude de sua imitação imperfeita da razão. A *forma de sistema*, deste modo, pode ser observada devido àquela positividade pressuposta a dois opostos, de modo a fazer com que eles sejam suspensos e a identidade possa ser reafirmada, conforme o modelo de *suspensão correlata* supunha. Assim, aqui avançamos consideravelmente na possibilidade de explicação do desdobramento do Absoluto considerado sob o ponto de vista das estruturas do sistema. Isso ocorre, pois, a próxima parte, a Filosofia do Espírito, deveria compreender o momento do carecimento da filosofia, ou seja, compreender em si aqueles dois lados através dos quais o Absoluto se desdobrou e a partir deles ensejar a possibilidade de sua superação. A possibilidade de assunção da filosofia adviria, deste modo, daquela unidade pressuposta que se desdobrou e é exatamente através deste desdobramento do Absoluto que sobrevém o carecimento da filosofia. Na divisão que compete à *forma de sistema*, introduzir o filosofar seria o campo da Filosofia do Espírito e a realização naquela quarta etapa, considerada um “retorno” à “ideia pura”. Além disso, uma vez que a Lógica tem a função de “aniquilar a falsa metafísica dos sistemas filosóficos limitados”³¹⁴, ela cumpre uma função programática que extrapola sua apresentação inicial como um dos lados através dos quais o Absoluto se divide, e funciona mesmo como “ciência ampliada da ideia” perfazendo seu estágio até o ponto em que cumpra seu papel, e isto é suposto ocorrer na Filosofia do Espírito para que sua verdade possa advir enquanto Metafísica na quarta parte. Assim, o campo de operacionalidade do modelo de *suspensão correlata* se completa pois o início da Lógica não é livre de pressupostos e o retorno à ideia pura que Hegel cita é afirmado acontecer num estágio além da Filosofia do Espírito, além do campo de atuação da Lógica. O paralelo entre o modo de funcionamento da Lógica é demonstrado assim em unidade com o desdobramento sistemático que Hegel apresenta. A filosofia, como ciência, deveria ser representada de fato através daquela divisão sistemática, ou seja, a *forma de sistema* deveria comportar em si o ponto de vista da filosofia completa que, por sua vez, possui uma diferença determinante sobre o ponto de vista do filosofar. Esta distinção entre o ponto de vista da filosofia e o ponto de vista do filosofar, bem como a demarcação do campo do carecimento da filosofia, da introdução à filosofia e a filosofia mesma são centrais para a precisão da *forma conceitual* de Hegel nos primeiros anos ienenses.

³¹⁴ G.W.F. Hegel, *Introductio in Philosophiam*, GW5, p. 263.

Como afirma Crissiuma, “a relação entre o ponto de vista do filosofar com o ponto de vista da filosofia se entrelaça com a relação do carecimento da filosofia com a filosofia”³¹⁵. Um acordo sobre entendimento dessa asseveração nos auxilia a despachar de imediato aquele constrangimento teórico inegável que a pesquisa hegeliana encara quando se depara com uma série de afirmações a respeito da absolutidade do sistema filosófico não tolerar pressupostos ao mesmo tempo em que é enfatizado o enraizamento da filosofia num determinado tempo, tendo por tarefa apreendê-lo em pensamento. Mais especificamente, esse constrangimento decorre do fato de a questão a respeito de uma introdução à filosofia estar intimamente associada com o problema da admissibilidade de pressupostos, que se traduz no problema da aceitação de um critério fundamental da verdade que não pode ser justificado em si mesmo, ou seja, que necessite de um pressuposto que derive de um outro pressuposto. No período hegeliano de Jena conseguimos muito nitidamente enxergar esse acirramento entre absolutidade e admissibilidade de pressupostos quando observamos na *Differenzschrift* Hegel mencionar que “o carecimento da filosofia pode ser expresso como o seu [da filosofia] pressuposto”³¹⁶, e no fragmento denominado *Introductio in Philosophiam* falar da “filosofia como ciência que não carece de uma introdução, nem pode tolerar uma introdução”³¹⁷. É nesta altura que a distinção entre o “ponto de vista do filosofar”, e o “ponto de vista da filosofia”, parece ser estratégica e dissolver as causas daquele constrangimento.

Para Hegel, “enquanto a filosofia é completa e circular, o filosofar, por outro lado, é algo empírico, que [pode] proceder de vários pontos de vista e diversas formas da formação cultural e da subjetividade”³¹⁸. Ou seja, a filosofia deve ser vista como a completude dos elementos que constituem a *forma de sistema* de Hegel, sabendo que isso era ensejado pela sua *forma conceitual* traduzida, como apontamos, segundo o modelo de *suspensão correlata*. Assim, é mister dizer que há a possibilidade de um meio de ligação [*Bindungsmittel*] nesta distinção entre o filosofar e a filosofia. Ela reside especificamente no âmago da resposta que Hegel oferece à questão a respeito da relação da filosofia com a vida. Para Hegel “o verdadeiro carecimento da filosofia não significa, certamente, outra

³¹⁵ Ricardo Crissiuma, “A conciliação entre história e saber absoluto na primeira concepção hegeliana de filosofia”, 2017, p. 219.

³¹⁶ G.W.F. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, GW4, p. 15.

³¹⁷ G.W.F. Hegel, *Introductio in Philosophiam*, GW5, p. 259.

³¹⁸ G.W.F. Hegel, *Introductio in Philosophiam*, GW5, pp. 260-261. Tradução nossa: “[...] daß wenn die Philolophie vollendet und rund ist, das Philosophiren hingegen etwas empirisches ist, das von verschiedenen Standpunkten und mannichfaltiger Form der Bildung und Subjektivität ausgehen [kan]”

coisa senão aprender a viver dela e por meio dela”³¹⁹. O que ele parece querer indicar aqui é um carecimento que se manifesta na própria estrutura do filosofar, quer dizer, no pensamento sobre a filosofia, que se reflete, dessa maneira, no modo de relação de cada sociabilidade com ela. Se o modo de sociabilidade for cindido, nada mais basta para que o ponto de vista do filosofar se inicie através da própria cisão. Isso, como vimos, acontece devido ao fato do filosofar ser ensejado ele mesmo naquela etapa que Hegel atribuiu como Filosofia do Espírito, ou seja, a fase que reúne as condições de possibilidade que surgem devido ao fato do Absoluto se desdobrar enquanto ideal e enquanto real. Como Hegel diz num outro fragmento do mesmo período, intitulado *Logica et Metaphysica*, “a filosofia abre ao homem seu mundo interior”, de modo que lhe permite “suportar a limitação da realidade”, ainda que esse espaço, a realidade em questão, não lhe satisfaça. Assim, vemos claramente que aquela *forma conceitual* de Hegel é suposta estar em vigor nesta etapa do filosofar, pois o pressuposto que ela comporta, além de servir como arquétipo para a aniquilação das formas finitas, permite, no contexto da Filosofia do Espírito, o vislumbre a realidade além daquele mero amontoado de contingências fornecidas pela reflexão. Hegel ressalta, então, que esse mundo interior pode tornar-se um “determinado mundo ético”, ou seja, viver da filosofia e através da filosofia, pois, naquilo que aparentemente é desarmônico, a filosofia consegue compreender a harmonia fundamental³²⁰. Assim, Hegel conecta a questão do carecimento da filosofia a um modo de Eticidade, um viver pela filosofia, o que, automaticamente nos remete que esse viver pela filosofia carrega consigo algo de próprio da filosofia, ou seja, “o carecimento da filosofia também ‘pressupõe’ a filosofia”³²¹.

Sendo a própria filosofia absoluta, é mister que algo de absoluto enseje a orientação daquele que vive da filosofia, de modo que podemos falar então de uma introdução à filosofia no sentido da possibilidade de esclarecimento dos personagens filosofantes sobre a subjetividade de suas ações, sobre a unilateralidade de suas perspectivas e sua verdadeira relação com a totalidade, com o Absoluto. Assim, a tarefa de uma introdução à filosofia pode ser traduzida como uma espécie de meio de ligação entre “a intuição de seu carecimento e a intolerabilidade de introduzi-la”³²², ou seja, lança

³¹⁹ G.W.F. Hegel, *Introductio in Philosophiam*, GW5, p. 261. Tradução nossa: “Denn das wahre Bedürfnis der Philosophie geht doch wohl auf nichts anders als darauf, von ihr und durch sie leben zu lernen”.

³²⁰ G.W.F. Hegel, *Logica et Metaphysica*, GW5, p. 269.

³²¹ Ricardo Crissiuma, “A conciliação entre história e saber absoluto na primeira concepção hegeliana de filosofia”, 2017, p. 217.

³²² Manfred Baum, “Zur Methode der Logik und Metaphysik beim Jenaer Hegel”, 1980, p. 121.

luz sob facticidade de perspectivas unilaterais ao passo que atesta a absolutidade e universalidade da própria filosofia. Este é o empreendimento da Lógica no interior dos elementos que perfazem a Filosofia do Espírito, isto é, dar as condições do filosofar ao passo que esse se coaduna com “um pressuposto que vai se expressar, em certa medida, na forma que toda a filosofia retira à época histórica e ao espaço geográfico em que ela nasce”³²³. Destarte, mediante a preservação daquela absolutidade, Hegel atesta que somente a partir da perspectiva dos “pontos de partida empíricos da filosofia” é possível conceber uma “introdução à filosofia”, ou seja, algo que se traduza na possibilidade de um “meio de ligação e ponte entre as formas subjetivas e a filosofia objetiva e absoluta”³²⁴. Assim, temos a aceitabilidade de uma introdução mediante a perspectiva empírica destes pontos de partida, ou seja, mediante as condições de possibilidade do filosofar, por um lado, mas, por outro, a possibilidade de uma elevação à própria filosofia que não admite ela mesma pressupostos. Há uma acomodação desses elementos que promove a permanência da tarefa e natureza de cada um. A tarefa de uma introdução, desta forma, é elevada ao estatuto próprio do conhecimento infinito quando o sujeito compreende a dispensabilidade dela e aprende a não a tolerar quando em perspectiva científica, quer dizer, no ponto da filosofia. Desta forma, a tarefa de uma introdução consiste em ser ela mesma elevada à categoria de conhecimento quando aponta para além dela. Grosso modo, trata-se da passagem do ponto de vista subjetivo para o ponto absoluto. Não sem motivo, esta mesma condição é suposta acontecer em relação às disciplinas da Lógica e da Metafísica. Tanto a Filosofia do Espírito quanto a Lógica detêm cientificidade ao passo que conduz, como introdução, ao Absoluto, mas não é já seu objeto propriamente, a finitude do pensar no caso da Lógica, e as contingências de uma forma de vida no caso da Filosofia do Espírito, a especulação. O ponto de alcance desta depende daquelas, mas somente ao passo que quando se chega a ela, as outras já não possuem seu objeto. O progresso da razão na Lógica e na Metafísica ainda se dá segundo aquele modelo *ex-negativo*. Desta maneira, Hegel acreditou que tivera estabelecido uma relação entre o filosofar e a filosofia, de modo que o filosofar não carecia de introdução, diferentemente do que acreditava Reinhold³²⁵, já partiria ele mesmo do ponto de partida

³²³ Ricardo Crissiuma, “A conciliação entre história e saber absoluto na primeira concepção hegeliana de filosofia”, 2017, p. 213.

³²⁴ G.W.F. Hegel, *Introductio in Philosophiam*, GW5, p. 261.

³²⁵ G.W.F. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, GW4, p. 80.

da finitude, conduzindo à filosofia. A questão é que uma vez alcançada a filosofia, já não haveria razão para o filosofar, ela já teria cumprido seu papel.

Neste ponto, portanto, se associa uma perspectiva tanto espiritual quanto lógica já nos progressos de Hegel em Jena. A Lógica parte da cisão como condição do filosofar – cisão essa que, como vimos, tem por pressuposto uma unidade -, e isso está cristalizado também como realidade para a Filosofia do Espírito, ou seja, a cisão, o ponto de partida do filosofar, tem um início tanto lógico quanto espiritual. Considerado o paralelo necessário entre vida, o carecimento da filosofia e a filosofia, Hegel admite que esse elo pode ser encontrado primeiramente na tomada de consciência do sujeito em seu estado de isolamento, quer dizer, o conhecimento de sua própria unilateralidade e finitude, logo, a necessidade de contar com as diversas determinações que o negam caso queira sair deste estado. Vemos com certa nitidez, assim, um germinal processo de desdobramento categorial à aniquilação de sua condição finita, onde a consciência desperta descobre que seu agir e luta contra “a potência cega da necessidade que joga dentro dela” “é já uma relação com ela”³²⁶. Elevar-se a essa perspectiva própria da Filosofia do Espírito, não unilateral, significava aqui para Hegel que a “singularidade subiu ao ponto mais elevado”, de modo que “esse próprio [carecimento] sobe ao ponto mais elevado”³²⁷. A ascensão do carecimento ao ponto mais elevado corresponde assim ao cumprimento daquela elevação espiritual do modo de relação dos sujeitos com o mundo, quer dizer, o primeiro passo do filosofar rumo à filosofia absoluta vem acompanhado de uma nova forma de sociabilidade que diz respeito ao “sistema de leis de boa conduta em relação à natureza e à prudência, assim como ao sistema dos costumes e ao que é considerado justo e bom, a todo o saber e, finalmente, a formação da intuição religiosa”³²⁸. Cabe-nos lembrar que Hegel atribuía à quarta parte de seu sistema de filosofia uma etapa de retorno à ideia pura, que através da filosofia da arte e da religião organizaria a ideia de Deus. Hegel deixa explícito que essa elevação consiste no surgimento de uma nova “figura” que surge da crise de uma “antiga forma ética”, devido ao trabalho de “grandes espíritos” que são “purificados de todas as particularidades da figura anterior”³²⁹. Assim, Baum atesta, “na medida em que contribui para a ‘purificação’ das antigas formas de Eticidade, é certamente um fator na

³²⁶ G.W.F. Hegel, “Ist auf das Allgemein...”, GW5, pp. 366-367.

³²⁷ G.W.F. Hegel, “Ist auf das Allgemein...”, GW5, pp. 367.

³²⁸ G.W.F. Hegel, “Ist auf das Allgemein...”, GW5, pp. 367-368. Tradução nossa: “in dem Systeme der Gesetze des zweckmässigen Betragens gegen die Natur, und der Klugheit, alsdenn in dem Systeme der Sitten und dessen, was als gerecht und gut gilt, in dem Ganzen der Wissenschaften und endlich in der Gestaltung der religiösen Anschauung, ist [...]”.

³²⁹ G.W.F. Hegel, *Logica et Metaphysica*, GW5, p. 269.

justificação ou conquista de um novo mundo ético”³³⁰. Esse novo mundo ético, que observando o *System der Sittlichkeit* corresponde a parte dedicada ao capítulo terceiro denominado Eticidade, que abordaremos posteriormente, só pode indicar, seguindo a divisão da Lógica, o momento da Metafísica. Trata-se então de elementos breves, mas determinantes para concebermos a questão da pretensão de Hegel de conceber a filosofia calcada na absolutidade ao mesmo tempo em que é seu tempo apreendido em pensamento. Antevê-se aqui a questão da introdução à filosofia pela via da Filosofia do Espírito, o que ocorre a partir do ponto de vista da consciência que descobre sua verdadeira relação com a totalidade, sendo que este conhecimento é ele mesmo filosofia, ocorre nela mesma e deve ser passível de ser compreendido sistematicamente. A respeito de uma possível controvérsia a respeito da introdução ao sistema pela Lógica ou pela Filosofia do Espírito, é mister dizer que entendemos que Hegel já supõe que essas duas partem do modo de exteriorização do Absoluto pressuposto, como sujeito e objeto, natureza e espírito, etc. e nada impede de que sua ocorrência seja simultânea. Assim, aquela circularidade que assumimos se completa não só através da demarcação da linha, mas através do preenchimento do conteúdo.

Conviria, sobretudo, dizer que o conteúdo da consciência que experienciou o carecimento da filosofia faz parte da própria filosofia uma vez que aquela circularidade foi admitida. Isso é muito perceptível observando a ideia tardia, embrionariamente já disposta aqui, que a diferença entre o objeto mesmo e o objeto em si é algo interior à consciência, ademais, que a preparação para o conhecimento já é o próprio conhecimento, ou seja, que não há exercícios preliminares e o conhecimento é ele mesmo o caminho que ele percorre. Dada essa circularidade, seria mister pensar então que o modo de relação entre o carecimento da filosofia e a própria filosofia, entre o ponto de partida subjetivo e a filosofia objetiva, deveria então já ser compreendido como um tipo de relação especulativa. Por outro lado, nesse estágio do desenvolvimento de Hegel ele não possui aquele dispositivo fundamental expresso como “o lógico” que encontramos nas obras mais tardias, capaz de conectar o aspecto introdutório da primeira, que surge através do carecimento pela formação cultural, e a exigência de absolutidade que a segunda carrega. Isso o faz conceber os elementos culturais, objetos de uma Filosofia do Espírito, quer dizer, de onde brotaria o carecimento da filosofia, ainda não adequadamente associados à “filosofia objetiva”, momento cabal do conhecimento do Absoluto. Esse desajuste é

³³⁰ Manfred Baum, “Zur Methode der Logik und Metaphysik beim Jenaer Hegel”, 1980, p. 123.

plenamente notado em *Crer e saber*, de 1802, onde Hegel identifica a cultura do tempo como condição para o acesso ao Absoluto, de maneira que a “Metafísica da Subjetividade” havia levado o processo cultural ao seu fim, à sua completude, e ensejado a “verdadeira filosofia”, mas apenas como uma “possibilidade externa”³³¹. Deste modo, uma vez que os elementos culturais ensinam a filosofia apenas externamente, não seria exagerado dizer que Hegel, no âmbito da apresentação sistemática, escantearia a projeção de boa parte da Filosofia do Espírito para fora do raio dos elementos cabais de explicação da filosofia mesma, concebendo na filosofia mesma uma forma peculiar de Eticidade. Contudo, ao afirmarmos esta externalidade não quer dizer que estamos afirmando a externalidade de um ponto de vista ontológico, como se esses elementos possuíssem sobrevida fora do Absoluto mesmo, mas apenas que afirmamos a falta de capacidade destes de traduzir imanentemente aquela absolutidade a partir de seus próprios pontos de vista, quer dizer, o ponto de sua significância basilar para a constituição e conhecimento dele. A distinção entre Lógica e Metafísica pode ser detectada na filosofia hegeliana de Jena apenas mediante a observação da constância da *forma conceitual* disposta para assegurar a unidade ontológica que o princípio substancial pressupunha. Em outras palavras, aquela divisão dizia respeito muito mais sobre o modo como o Absoluto conhece a si mesmo do que sobre o que é ele mesmo. A relação de circularidade é, assim, sustentada mediante a relação de substancialidade que afirmamos ser a feição típica da *forma principal* de Hegel em seu primeiro momento em Jena.

Boa parte da Filosofia do Espírito serviria como introdução e não como a filosofia mesma, de modo que se torna claro que, neste período, Hegel não concebe a realização do saber absoluto através da Filosofia do Espírito tal como acontece na *Fenomenologia* e na *Enciclopédia*. Nesta etapa ele até entende a retomada do Absoluto através de um processo espiritual, entretanto posiciona a filosofia numa instância além, mas que, ao mesmo tempo, deveria compreender a Ideia em sua totalidade. Ele diz que “o próprio Ser absoluto projeta sua imagem na Ideia, por assim dizer, se realiza na natureza, ou cria nela seu corpo desdobrado, e então se resume em Espírito, retorna a si mesmo e se conhece”³³². Ainda que salte aos olhos a inovação hegeliana ao apresentar o processo de conhecimento

³³¹ G.W.F. Hegel, *Glauben und Wissen*, GW4, p. 413. Com isso, Hegel posicionava seu sistema, como expressão da “verdadeira filosofia” para além daquilo que ele chama de filosofias da reflexão da subjetividade, que seria figurado nas filosofias de Kant, Fichte e Jacobi.

³³² G.W.F. Hegel, *Introductio in Philosophiam*, GW5, p. 262. Tradução nossa: “Wie das absolute Wesen selbst in der Idee sein Bild gleichsam entwirft, sich in der Natur realisirt, oder in ihr sich seinen entfalten Leib erschafft, und dann als Geist sich resumirt, in sich zurückkehrt und sich selbst erkennt [...]”.

do Absoluto de si mesmo, devemos notar, entretanto, o papel meramente possibilitador do Espírito como disposição que resume o material necessário para o retorno do Absoluto a si mesmo e, por conseguinte, para o conhecimento de si mesmo. O desajuste consistia, então, na capacidade hegeliana de valorizar a contribuição do processo de conhecimento na formação do conteúdo do conhecimento, a forma no conteúdo. Mais especificamente, tratava-se de um déficit filosófico na capacidade de autonomização da negação que, mais tardiamente, tornaria Hegel capaz de conceber o vir-a-ser do Absoluto como “o movimento do pôr-se-a-si-mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tornar-se outro”³³³. O domínio da aplicação da negação autônoma deveria ser, assim, capaz de livrar Hegel do erro de instanciar a filosofia para além dos condicionamentos da formação cultural, que seriam reunidos numa Filosofia do Espírito.

Posicionada nesta instância, a filosofia ensejava a possibilidade de compreensão fundamental da Ideia absoluta observada através da relação lógico-metafísica. A “verdadeira filosofia” seria aquela que já comportava em si a resolução dos impasses da consciência em seu processo de conhecimento, entretanto, este ponto que seria alcançado na Metafísica supõe já o processo de desenvolvimento que se mostra na Lógica, de maneira que o processo lógico apresenta e a Metafísica comporta como realização aquela demanda através da qual brota o carecimento da filosofia, a saber, da demanda por abandono de toda perspectiva unilateral no processo de conhecimento. O mesmo padrão circular da relação entre o carecimento da filosofia e a filosofia se apresenta na relação da Lógica com a Metafísica, ainda que Hegel assevere sistematicamente a separação entre ambas. Mas a presença daquele elemento circular não é condição suficiente para a afirmação do caráter especulativo do sistema filosófico, pois asseverar uma estrutura progressiva do conhecimento, que apenas encontre aquele elemento pré-reflexivo que afirmamos poder ser detectado nos primeiros escritos de Hegel em Jena, não significa asseverar uma estrutura progressiva-processual daquele elemento mesmo, do ponto alcançado. Que o carecimento da filosofia seja ensejado pelo padrão mesmo da filosofia não quer dizer que esse carecimento toque na determinação fundamental da filosofia mesma, que o ponto encontrado seja estabelecido como um enriquecimento imanente e que os próprios elementos do carecimento, que são satisfeitos na filosofia, se reúnam na determinação fundamental da própria filosofia de modo que ela seja em si esse processo. Em outras palavras, a circularidade em si não é condição suficiente para determinar o

³³³ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geists*, GW9, p. 18.

princípio do sistema de acordo com as configurações de uma *Metafísica da Subjetividade*. Como vimos na *Differenzschrift*, a substância poderia atuar como um tipo de arquétipo para a reflexão, de modo que suas relações fossem resolvidas segundo a presença da “eficácia secreta da razão” sem que a reflexão mesma possuísse sobrevida no ponto alto de alcance do Absoluto. Do mesmo modo, ela poderia servir, como no *Naturrechtsaufsatz*, como coadunadora da diversidade dos elementos, e de modo que em sua dialética interna se apresentasse como garantidora da unidade superior da identidade meramente relativa ao qual alcançava cada um dos *relata*.

Na sua filosofia madura, estaríamos falando, assim, do alcance daquele estágio absoluto do saber, naquilo que convencionalmente é considerada a passagem da *Fenomenologia* para a *Lógica* de Hegel. Ali, as determinações do puro pensar é dada *pari passu* às possibilidades do pensar fenomenológico, onde o ponto alcançado progressivamente pela consciência é ele mesmo um progredir fundamental. A falta de processualidade cristalizada neste ponto alcançado é o que enseja a conciliação da estrutura substancial, na compreensão daquele princípio absoluto, com a separação entre *Lógica* e *Metafísica* que Hegel apresenta na sua primeira apresentação da *Lógica* em Jena. Coaduna-se o modo como o Absoluto é propriamente concebido, substância, com o processo de conhecimento do Absoluto, que diz respeito especificamente à *forma conceitual* que Hegel dispunha para conceber as relações internas entre os elementos do sistema, e o modo como ele estrutura essa possibilidade do saber, *forma de sistema*.

Em linhas gerais, demonstramos os elementos a partir dos quais ensejam a *forma conceitual* que expressa o modelo de *suspensão correlata*. Cabe-nos agora compreender como a própria correlação ocorre, mais especificamente, sob quais as condições as categorias do entendimento podem emergir e qual é especificamente o seu modelo de operação.

2.3. Origem e operacionalidade da correlação entre o Absoluto e a finitude

Como dissemos, para a *Lógica*, há uma abstração daquele pressuposto metafísico, ainda que ele seja o fundamento a partir do qual ela opera. Contudo, a referência ao pressuposto, à unidade de sujeito e objeto, ideal e real, está presente a todo instante em suas operações. Ela está presente no modelo a partir do qual as categorias do entendimento podem asseverar a unidade finita, a saber, aquele tipo de identidade relativa,

que diz respeito aos objetos em geral, de maneira que estes podem estar em contraposição com outros, ou seja, o que se apresenta como possibilidade de unidade pelas categorias do entendimento é aquele tipo de identidade que permite uma oposição para a qual ele ainda não tem a suspensão requerida para superar. O resultado disso deve ser a aniquilação das formas da finitude. Do ponto de vista geral, esse modelo se insere especificamente no modelo de *suspensão correlata* que deve supor, ao mesmo tempo, um pressuposto de partida e uma chegada que não seja afetada por aquela forma imperfeita. Contudo, neste modelo, um modelo de negação meramente aniquilador, deve haver um tipo de negação que não seja aquele visto anos mais tarde.

Uma vez que há um pressuposto de partida e a chegada não deve ser afetada pelo caminho através do qual ela é alcançada, é permitido dizer que o modo de operacionalidade do entendimento tem uma relativa independência, pois, enquanto forma, o que ele produz, não toca na determinação fundamental do Absoluto. Seus produtos se apresentam, assim, como a parte não real e fictícia de todo o sistema, ainda que ele opere de acordo com o arquétipo do Absoluto Assim, ele deve existir como parte relativamente separada da filosofia, ou seja, separada apenas relativamente pois aquilo que produz não toca na determinação fundamental do Absoluto, mas suas operações, por outro lado, podem todas ser observadas verdadeiramente através da unidade que subjaz no Absoluto. Podemos entender melhor a operacionalidade do entendimento no momento em que Hegel a atribui à filosofia de Fichte:

E a identidade não pode se construir como totalidade a partir de meros produtos de reflexão, pois eles surgem através da abstração da identidade absoluta, que só pode se comportar imediatamente para com eles de forma aniquiladora, não construtora. Tais produtos da reflexão são, especificamente, infinitude e finitude, indeterminação e determinação, etc. Do infinito não há transição para o finito, do indeterminado não há transição para o determinado; a transição, como síntese, torna-se uma antinomia; mas a reflexão, a separação absoluta, e é ela que dá a lei aqui, não pode produzir uma síntese do finito e do infinito, do determinado e do indeterminado; tem o direito de afirmar apenas uma unidade formal, porque a cisão em infinito e finito, que é sua obra, foi admitida e aceita; mas a razão a sintetiza na antinomia e assim a aniquila³³⁴.

³³⁴ G.W.F. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, GW4, pp. 65-66. Tradução nossa: “Und aus blossen Reflexionsprodukten kann sich die Identität nicht als Totalität konstruieren, denn sie entstehen durch Abstraktion von der absoluten Identität, die sich gegen sie unmittelbar nur vernichtend, nicht konstruierend verhalten kann. Eben solche Reflexions-Produkte sind, Unendlichkeit und Endlichkeit, Unbestimmtheit und Bestimmtheit u.s.w. vom Unendlichen gibt es keinen Übergang zum Endlichen, vom Unbestimmten keinen Übergang zum Bestimmten; der Übergang, als die Synthese wird eine Antinomie; eine Synthese des Endlichen und Unendlichen, des Bestimmten und

Uma vez que se trata da atribuição do entendimento à filosofia de Fichte, ainda não podemos perceber, com isso, como a correlação é estabelecida e como será o caso no interior do sistema que Hegel apresenta, mas sabemos já que ela, enquanto modo de proceder da finitude, não é transicionada do infinito³³⁵, pelo contrário, é afirmada a sua peremptoriedade de modo que é a reflexão “que dá a lei aqui”. Mais especificamente, no campo da correlação, a reflexão operacionaliza por suas próprias leis, de modo que a razão especulativa não pode agir construtivamente, positivamente, mas apenas, como vimos, de modo *ex-negativo*, funcionando como arquétipo para negação da reflexão, ou seja, oferecendo um padrão de perfeição para toda construção imperfeita do entendimento, o que deverá ser condição suficiente para a posição de sua aniquilação. Isso se deve ao caráter ineficaz de tudo aquilo que o entendimento produz. Se essa independência relativa é afirmada, deve haver um tipo especial de negação do Absoluto em relação à finitude, ou seja, um tipo de negação através da qual possa negar a fixidez de suas formas finitas ao mesmo tempo que afirme a positividade mesmo do Absoluto enquanto verdade em relação a ela. Assim, neste processo, deve haver uma ação da reflexão que estabelece as determinações da finitude e além disso, uma força da razão que se impõe através da qual as determinações da finitude possam ser aniquiladas e demonstrada a verdade especulativa das relações. Todo o caminho através do qual Hegel divide sua apresentação da Lógica nesse período deve indicar como a negação intrínseca na Lógica é operacionalizada. A terceira etapa deste caminho Hegel reservou à demonstração de sobre quais condições a negação inerente à reflexão se relaciona com a negação que perfaz o percurso lógico e como isso se mantém em relação à verdade da especulação na Metafísica. Vejamos:

De acordo com este conceito geral da Lógica, procederei na seguinte ordem, cuja necessidade resultará na própria ciência;

I. apresentarei as formas universais ou leis da finitude, tanto no aspecto objetivo quanto no subjetivo, ou abstraídas de serem essas formas

Unbestimmten I aber kann die Reflexion, das absolute Trennen, nicht zu Stande kommen lassen, und sie ist es, die hier das Gesetz gibt; sie hat das Recht nur eine formale Einheit geltend zu machen, weil die Entzweyung in Unendliches und Endliches, welche ihr Werk ist, verstattet und aufgenommen wurde; die Venunft aber synthetisiert sie in der Antinomie und vernichtet sie dadurch”.

³³⁵ Essa é uma proposição clássica do espinosismo adaptado à realidade alemã, pois Jacobi afirma que Espinosa “censurou qualquer passagem do infinito ao finito”. Friedrich Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, 1916, p. 79; Ao mesmo tempo, Schelling reafirma isso em suas Cartas sobre o Dogmatismo e ceticismo: “A filosofia não pode passar do infinito para o finito”. Friedrich Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, SWI, p. 315.

subjetivas ou objetivas; aqui apresentarei sempre sua finitude, e elas como um reflexo do Absoluto.

II. Considerarei as formas subjetivas da finitude, ou pensamento finito, o entendimento; pois o entendimento pertence apenas à organização da mente humana, [nós] logo o construiremos e o trataremos de acordo com essas mesmas considerações, e em seu progresso gradual através de conceitos, juízos e silogismos; no que diz respeito aos silogismos, é preciso observar que se neles a forma racional é mais claramente indicada e, portanto, são geralmente atribuídos à razão como pensamento racional, mostramos [que] na medida em que são silogismos meramente formais, eles pertencem ao entendimento; [e que] o que se atribui à razão é meramente uma imitação da razão pelo entendimento.

III. Em terceiro lugar, será mostrada a suspensão deste conhecimento finito pela razão; aqui será em parte o lugar para examinar o significado especulativo dos silogismos, em parte para mostrar a suspensão das formas de entendimento ou leis da finitude apresentadas no precedente, e em parte para indicar em geral os fundamentos de um conhecimento científico; - as leis verdadeiras da razão, na medida em que pertencem à Lógica, ou seja, o negativo da especulação³³⁶.

Sobre a primeira parte da Lógica, já havíamos visto anteriormente que uma consideração metafísica estava suposta, qual seja, a consideração das leis da finitude em sua forma objetiva. Vimos o desdobramento sistemático do Absoluto em ideal e real enquanto ele mesmo poderia ser encarado como a unidade de opostos. Se não quisermos evocar a completa independência da finitude, massacrando assim a absolutidade substancial, devemos supor que o que decorre da reflexão, portanto deve, em alguma medida, refletir aquela estrutura absoluta. Isso é muito perceptível ao observarmos como a reflexão opera produzindo suas sínteses. Hegel concebe a atividade da reflexão nesta

³³⁶ G.W.F. Hegel, *Logica et Metaphysica*, GW5, pp. 273-274. Tradução nossa: “Nach diesem allgemeinen Begriff der Logik werde ich in folgender Ordnung deren Nothwendigkeit sich in der Wissenschaft selbst ergeben wird verfahren; I. die allgemeinen Formen oder Geseze der Endlichkeit, sowohl in objectiver als subjectiver Rücksicht, oder abstrahirt davon ob diese Formen subjectiv oder objectiv sind; hiebey immer Ihre Endlichkeit, und sie als Reflex des Absoluten darstellen; II. die subjectiven Formen der Endlichkeit, oder das endliche Denken, den Verstand betrachten; weil der Verstand nur in die Organisation des menschlichen Geistes gehört, werden [wir] dieselbe kürzlich konstruiren [und ihn] nach eben diesen Rücksichten, und in seinem Stuffengange durch Begriffe Urtheile und Schlüsse betrachten; in Rücksicht auf die Schlüsse ist zu bemerken, daß wenn in ihnen2 die vernünftige Form sich klarer andeutet, und sie daher auch gewöhnlich als das vernünftige Denken, der Vernunft zugeschrieben werden, wir zeigen [daß] sie insofern sie ein bloß formelles Schliessen sind, dem Verstande angehören; [und daß] was der Vernunft angehört, bloß eine Nachahmung der Vernunft durch den Verstand ist; III. Drittens wird das Aufheben dieses endlichen Erkennens durch die Vernunft aufgezeigt werden, hier wird theils der Ort (seyn) die spekulative Bedeutung der Schlüsse zu untersuchen, theils die Aufhebung der im vorhergehenden vorgetragenen Verstandesformen oder Gesetze der Endlichkeit aufzuzeigen theils überhaupt die Fundamente eines wissenschaftlichen Erkennens anzugeben; - die eigentlichen Gesetze der Vernunft, sofern sie in die Logik gehören, d. h. das negative der Spekulation”.

primeira parte da Lógica tal como Fichte concebe as ações do Eu na *Doutrina da Ciência* de 1794, compreendendo aquelas ações como téticas, antitéticas e sintéticas. Troxler registra em suas anotações sobre as preleções de Hegel sobre a Lógica que “toda determinação é fundada no fato de que ela emerge de uma posição, contraposição e relação”³³⁷. Mais especificamente, seguindo também o padrão de explicação oriundo de Fichte, “pôr” significa o estabelecimento de uma identidade, “contrapor” de uma não-identidade e a “relação” o estabelecimento de uma identidade meramente relativa. Mais especificamente, pôr significa atribuir uma identidade, por outro lado, para que uma identidade seja estabelecida uma contraposição é suposta, e desta relação deve advir as determinações fundamentais que delimitam a coisa a fim de que ela exista, ou seja, é necessário um conjunto de determinações que atestem sua identidade por meio de negações, ou seja, atributos que a delimitam. A relação, deste modo, deve ser concebida como a síntese de posição e contraposição que perfaz a condição de toda existência, de outro modo, a relação sintética da reflexão deve dar origem às determinações.

Uma vez que toda realidade é condicionada por determinações que a limitam, a negação aparece, portanto, nos empreendimentos da reflexão tanto como qualidade, ou seja, compõe a determinidade de cada coisa, quanto a realidade mesma dos elementos em relação. Observando esse modo de agir do entendimento, Hegel é capaz de derivar as categorias finitas da reflexão marcantes para precisão da operação de sua Lógica naquele período. De acordo com o modo de proceder do entendimento, tudo aquilo que é, ou seja, toda realidade é real em virtude daquilo que o contrapõe, a saber, toda realidade positiva, a fim de que seja, deve carregar consigo a negação marcada pelas determinações que perfazem cada coisa. Por isso, podemos dizer que a categoria da realidade deve ser completada pela categoria da negação caso queiramos derivar as qualidades essenciais de cada existente e, com isso, dessa síntese, advém, por sua vez, a categoria de limitação. De acordo com as notas da Troxler, as categorias de qualidade elencadas aqui por Hegel são as categorias de realidade, negação e limitação. Ademais, das anotações de Troxler é possível derivar da atividade reflexiva do entendimento tanto as categorias quantitativas de unidade, multiplicidade e universalidade, quanto categorias de relação substância-acidente, causa-efeito e interação. Düsing explica que as determinações da categoria de modalidade “são incluídas nas categorias de relação”³³⁸, de maneira que, então, Hegel obtém a tríade de qualidade, quantidade e relação. Hegel, portanto, segue de perto a tabela

³³⁷ I.P.V. Troxler, *Hauptideen von Hegels Vorlesung über Logik und Metaphysik*, 1988, p. 71.

³³⁸ Klaus Düsing, *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik*, 1988, p. 160.

de categorias de Kant, contudo, estabelece algumas mudanças fundamentais. Ele inverte qualidade e quantidade de posição, começando pela primeira a fim de que possa derivar as categorias do modo de agir da reflexão, a saber daquela atividade básica de posição, oposição e relação. Além disso, a inclusão das categorias de modalidade nas categorias de relação faz com que Hegel tenha uma divisão triádica também compatível com aquelas três atividades fundamentais do entendimento.

Através deste procedimento de estabelecer a identidade por via das coincidências de determinações categoriais, a oposição nunca se esvai, de modo que “a identidade, como ele [Hegel] a coloca, é apenas negação, exclusão das contraposições, mas esta tentativa sempre falha - e a identidade, portanto, nunca é identidade”³³⁹. Uma vez que cada coisa é o conjunto de determinações, somente uma identidade relativa pode ser afirmada pela reflexão pois há determinidades que são intrinsecamente exclusivas, ou seja, contrapostas, e assim a reflexão não consegue operar a síntese de determinações excludentes. Melhor dizendo, toda determinação individual é posta como finita, ou seja, é oposta a uma outra determinação, com a qual, no entanto, está em relação. Para esse modelo, então, identidade e não-identidade aparecem como operadoras do estabelecimento das determinações categoriais, ou seja, todas as posições, contraposições e relações estabelecidas pela reflexão devem ser observadas sob o ponto de vista de identidade e não-identidade. Assim, todo tipo de síntese que a reflexão se envereda possui em si a marca da finitude, pois aquela relação sintética que ocorre faz apenas com que o entendimento consiga delimitar com mais precisão as determinações estabelecidas que compõe cada coisa segundo o padrão identidade e não-identidade. Melhor dizendo, trata-se de uma síntese que estabelece propriamente as determinações finitas, ou seja, reafirma a finitude e pouco tem a ver com aquele empreendimento racional que atua negativamente e aniquila as determinações finitas. Por enquanto, neste momento estamos no início do caminho, tratando da maneira como a correlação inerente àquela *forma conceitual* de Hegel estabelece sua independência relativa, ou seja, como ele produz as nulidades que posteriormente tornarão possível o conhecimento da unidade subjacente.

Troxler anota “que essas formas da reflexão apareçam como partes, como incompletas, deve-se ao fato de que o todo foi dilacerado nelas, é, portanto, pressuposto”³⁴⁰. Em detrimento deste todo que foi dilacerado nas formas da reflexão, como dissemos, o entendimento consegue alcançar uma síntese, mas de modo algum a

³³⁹ I.P.V. Troxler, *Hauptideen von Hegels Vorlesung über Logik und Metaphysik*, 1988, p. 63.

³⁴⁰ I.P.V. Troxler, *Hauptideen von Hegels Vorlesung über Logik und Metaphysik*, 1988, p. 70.

síntese relativa que a reflexão finita produz suspende realmente a contraposição das determinações, pelo contrário, as categorias do entendimento são, em última análise, fundadas naquela síntese, pois, como diz Troxler, “o idêntico se põe diferenciado e relaciona os diferentes entre si, mas este estar relacionado é em si o primeiro, ainda que apareça apenas como o terceiro”³⁴¹. Isto quer dizer que a condição de possibilidade tanto da contraposição quanto da posição é aquela síntese que aparece como um terceiro no momento de atividade da reflexão, sendo, na realidade a primeira. Schäfer explica mais detalhadamente esse processo.

A contraposição só é possível se os contrapostos já tiverem sido previamente relacionados entre si. Se eles não tivessem sido relacionados entre si, e se não tivessem sido consideradas as distinções no processo - que só podem ser estabelecidas através da posição prévia de pontos comuns - então a contraposição já teria implicado uma contradição. A posição finita também só é possível se uma contraposição já tiver acontecido anteriormente. A posição pura sem oposição é infinita, mas não é mais uma posição finita. A posição finita implica, portanto, contraposição, a contraposição implica relação³⁴².

Como vimos, a determinação categorial surge da síntese que relaciona posição e oposição. Assim, que a síntese seja a primeira, indica que ela é propriamente determinada, e sendo ela determinada, indica que é finita, logo, fica demonstrada a finitude dos atos da reflexão de antemão. O mesmo pode ser visto com o “Ser puro” que Troxler ressalta. Ele diz: “O Ser puro (o ser, (não o Absoluto), que aparece a nós apenas através da negação de um oposto) pode ser considerado ou como um todo único autossubsistente ou como partes únicas autossubsistentes. Esta última é a visão do entendimento, segundo a qual o objetivo se decompõe em determinidades.”³⁴³. O ser puro consiste especificamente na

³⁴¹ I.P.V. Troxler, Hauptideen von Hegels Vorlesung über Logik und Metaphysik, 1988, p. 74. Tradução nossa: “Das Identische setzt sich different und bezieht die Differenzen aufeinander, welches Bezogensein aber an sich das erste ist, obschon es nur als das dritte erscheint”.

³⁴² Reiner Schäfer, Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik, 2001, p. 21. Tradução nossa: “Die Entgegensetzung ist nur möglich, wenn die Entgegengesetzten vorgängig schon aufeinander bezogen wurden. Wären sie nicht aufeinander bezogen worden und wären hierbei nicht schon Hinsichtenunterscheidungen getroffen worden - die nur durch vorgängige Aufstellung von Gemeinsamkeiten gesetzt werden können - so hätte schon die Entgegensetzung einen Widerspruch impliziert. Endliches Setzen ist ebenfalls nur möglich, wenn vorgängig schon eine Entgegensetzung stattgefunden hat. Reines Setzen ohne Entgegenseetzen ist unendlich, aber nicht mehr endliches Setzen. Endliches Setzen impliziert also Entgegenseetzen, Entgegenseetzen impliziert Beziehen”.

³⁴³ I.P.V. Troxler, Hauptideen von Hegels Vorlesung über Logik und Metaphysik, 1988, p. 67. Tradução nossa: “Das reine Sein (das Sein (nicht das Absolute), das uns nur durch Negation eines Gegensatzes entsteht) kann entweder als ein Ganzes, das allein selbständig, oder als Teile, die allein selbständig sind, betrachtet werden. Dieses letztere ist die Ansicht des Verstandes, nach welcher das Objektive in Bestimmtheiten zerfällt”.

desconsideração das determinidades, na negação das oposições, e, ao mesmo tempo, consiste naquilo que o entendimento encara como o que é subjacente ao ser determinado categoricamente, ou seja, como o último, mas também como o que é primeiro. Mas, ora, se como primeiro ele é possível ser encarado somente como último, ou seja, como aquilo que nega uma oposição, nega as determinidades categoriais já em jogo, então ele não pode ser o Absoluto mesmo, pois só pode ser conhecido através das leis de atividade da reflexão, ou seja, deve ser ele também apenas um produto da reflexão pois sua explicação supõe produtos da reflexão. Hegel concebe isso de acordo com as ideias de determinação e indeterminação, quer dizer, diferentemente de sua concepção posterior da lógica, como o ser é encarado aqui como produto pleno da reflexão e a Lógica ainda não é considerada especulativa, sem pressupostos, ele deve ser necessariamente determinado. Esta é uma demonstração clara do porquê Hegel não pode compreender o Absoluto como sujeito nesta etapa e porque sua Lógica não é considerada especulativa, pois não aparece quaisquer vestígios de que ele possuísse aquele aparato conceitual da negação especulativa e sem pressupostos que oportunizasse conceber o ser e o nada como opostos de si mesmos. A relação primordial a partir da qual é originada toda determinidade, Hegel considera apenas fundamento da finitude e não retira disso um saldo especulativo positivo. Isso resulta no fato da Lógica lidar apenas com as leis da finitude. Ela aparece apenas como um aparato negativo em relação à finitude, como *suspensão correlata*, que não é capaz, por suas próprias capacidades, de se elevar ao Absoluto, mas é mobilizada pelo padrão absoluto de modo a ser aniquilada. Apenas aniquilando a finitude e, com ela suas categorias, que poderia o conhecimento do infinito advir.

Por sua vez, conforme Hegel afirma na *Differenzschrift* que “o indeterminado é nada para o entendimento, e acaba no nada”, de modo que põe “o Ser contra o Não ser que é tão necessário a ele”³⁴⁴. Mas nesta seara, então, passamos já da demonstração das leis da finitude, resumida através das categorias, para as considerações subjetivas do pensamento finito. Isso se estabelece de acordo com a divisão da Lógica que Hegel apresenta, onde a primeira parte, real e objetiva, segundo Troxler, consistiria na “lógica transcendental”, acomodando as categorias da “quantidade, qualidade e relação”³⁴⁵ e a segunda parte, suposto ser a lógica geral, ideal e subjetiva, consistiria, de acordo com o próprio Hegel, em “conceitos, juízos e silogismos”³⁴⁶.

³⁴⁴ G.W.F. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, GW4, p. 17.

³⁴⁵ I.P.V. Troxler, *Hauptideen von Hegels Vorlesung über Logik und Metaphysik*, 1988, p. 68.

³⁴⁶ G.W.F. Hegel, *Logica et Metaphysica*, GW5, p. 273.

2.3.1. A segunda divisão da Lógica: conceito, juízo e silogismo

Anteriormente havíamos mencionado a dissociação que Hegel apresenta nesta etapa entre o ponto alto do Absoluto e as possibilidades de realização dele através da Filosofia do Espírito, que dissemos se tratar de uma espécie de introdução ao filosofar. Agora, com a apresentação das formas subjetivas do entendimento, ou seja, através da demonstração do funcionamento de uma estrutura do pensar delegada à estrutura lógica, essas características sobre a Filosofia do Espírito ganham contornos mais nítidos. Evidentemente, uma vez que essa segunda parte da Lógica se aplica apenas subjetivamente, este efeito aclara mais precisamente os elementos que compreendem àquela etapa da Filosofia do Espírito que conhecemos por “Espírito subjetivo”, quando a consciência conhece a si própria. Mais especificamente, esse paralelo entre Filosofia do Espírito e Lógica pode ser interpretado através do modelo como Hegel estrutura os elementos dessa segunda parte da Lógica, através de “conceitos, juízos e silogismos”, a saber, de modo processual, isto é, por via de um “progresso gradual” [*Stufengang*]. Deste modo, não traçar um paralelo com a *Fenomenologia do Espírito* e seu processo de desenvolvimento da consciência é inescusável. A despeito disso, essa atividade suposta, contudo, representa nessa etapa do desenvolvimento de Hegel apenas o “esforço do entendimento, como ele imita a razão em uma produção de identidade, mas só pode produzir uma identidade formal”³⁴⁷.

Hegel atribui, portanto, essa atividade apenas ao processo do próprio entendimento e, através disso, se clarifica o papel que ele atribui à Filosofia do Espírito nesse momento, a saber, a produção gradual de uma identidade que nunca alcança o ponto alto e certo do Absoluto através de si mesma, ou seja, não alcança o Absoluto verdadeiramente, sendo apenas um caminho para isso, ocupando um papel introdutório. Grosso modo, esse papel introdutório poderia ser resumido sob o título: *como não produzir uma identidade?* Essa lição deriva, por sua vez, do método *ex negativo* que brota da experiência do entendimento, isto é, que só resulta em identidades aquém da verdadeira identidade. De modo mais preciso, Hegel pensa nessa segunda parte da Lógica numa

³⁴⁷ G.W.F. Hegel, *Logica et Metaphysica*, GW5, p. 272.

explicação mais detalhada dos processos de produção graduais de identidade através do entendimento.

Como vimos, ele escolhe uma nomenclatura específica para classificar as etapas através das quais aquela forma de identidade era produzida, a saber, através de “conceitos, juízos e silogismos”. Infelizmente, não sabemos como Hegel apresenta essas etapas pois deste possível material nada sobrou. Contudo, esses não são termos estranhos à Lógica formal e é possível que Hegel tenha adotado, em alguma medida, a visão comumente compartilhada por essa tradição. Isso vem à tona com a possível interpretação hegeliana acerca da primeira etapa, a saber, do conceito. Para benefício próprio do sistema observado em sua totalidade e em vista do modo como Hegel interpreta toda e qualquer produção primordial arcaica de identidade em sua filosofia posterior, é possível que ele conceba a identidade produzida através do conceito como aquela universalidade discursiva que foge às determinações particulares. De outro modo, é possível que Hegel interprete a capacitação para a identidade disposta na função do entendimento resumida sob a alcunha de conceito, como aquela que subsume todo particular na universalidade, de maneira que ela não resguarde nada daquelas determinações. Este seria um produto do entendimento unilateral ao qual só consegue garantir aquela identidade por meio de uma abstração. O conceito funciona assim como uma espécie de representação universal da coisa que não carrega nada daquilo que perfaz essa coisa. Tratava-se então de um primeiro passo a rumar às conseqüentes produções de identidade pelo entendimento, seguindo aquele papel que Hegel diz que ele ocupa de ser “imitador” [*nachahmend*]³⁴⁸ da razão.

A segunda etapa em que Hegel divide essa segunda parte da Lógica, consiste no que ele chama de juízo. A respeito da compreensão deste termo podemos tirar conclusões mais certas uma vez que é bastante provável que Hölderlin compartilhara seus progressos a respeito desse princípio, tendo sido marcante para a produção filosófica de Hegel, conforme mostramos no primeiro capítulo. O fato de a principal caracterização hegeliana do juízo aparecer em *Crer e Saber* na parte destinada à revisão da filosofia kantiana, só reforça a premissa de que este conceito seria uma pedra de toque para a inflexão de Hegel em relação ao kantismo.

A filosofia de Kant, segundo a interpretação que Hegel nos apresenta ali, estaria marcada profundamente pela função que o juízo opera naquela filosofia. Basicamente, Hegel segue a interpretação de Hölderlin segundo a qual o juízo é marcado pela

³⁴⁸ G.W.F. Hegel, *Logica et Metaphysica*, GW5, p. 272.

concepção da divisão original entre sujeito e objeto. O juízo é exatamente aquilo que garante ao entendimento pensar cada coisa da maneira como ele faz, quer dizer, decompondo-as e as reconhecendo por meio de sua distinção com outras. É o juízo que cria as condições necessárias para que uma coisa possa ser vista em sua analiticidade, ao qual pressupõe uma divisão primordial entre sujeito e objeto. Assim, também através do juízo, o sujeito alcança a identidade de si mesmo, o que ocorre mediante a apresentação de uma alteridade, a saber, mediante a performance que ele estabelece diante do objeto. O Eu se identifica consigo mesmo através da distinção de si para com outros. Deste modo, na atividade do pensar, através da qual o sujeito pode se reconhecer como tal, ele é capaz de fazer apenas ao se pôr como aquele que pensa e como aquele que é pensado, retornando àquela divisão entre sujeito e objeto. A identidade do Eu produzida pelo juízo implica, portanto, uma divisão. Ele é, segundo Hegel, “a aparição predominante da diferença”³⁴⁹. Portanto, a característica fundamental da identidade à qual o juízo alcança pressupõe o ponto de partida da divisão, de modo que deve ser encarada apenas como um segundo que se origina de uma divisão primeira. No juízo, essa divisão unifica os dois momentos e os relaciona produzindo, assim, sua identidade típica, a qual só pode ser uma identidade relativa, pois aparece apenas como uma identidade derivada. A relatividade desta identidade é compreendida pela cópula “é”, utilizada pelo juízo que, ao relacionar ambos os momentos, apenas revela aquela divisão primordial pressuposta. Ele produz uma identidade meramente formal: “a cópula não é um pensado, um conhecido, mas expressa precisamente o não-conhecimento do racional”³⁵⁰. Por outro lado, o que o juízo não capta, e Hölderlin, com a adesão posterior de Hegel, demonstrou estar em jogo neste tipo de relação, é a unidade primordial pressuposta para toda partição, aquilo que ele chama de Ser puro e simples. Em outras palavras, a divisão a partir da qual o juízo parte, pressupõe, por sua vez, uma unidade fundamental, pois sem ela tampouco qualquer partição poderia ser pensada como tal, ou seja, “no conceito da partição já se encontra o conceito da relação recíproca do objeto e do sujeito um com o outro e a pressuposição necessária de um todo, do qual objeto e sujeito são as partes”³⁵¹.

³⁴⁹ G.W.F. Hegel, *Glauben und Wissen*, GW4, p. 328.

³⁵⁰ G.W.F. Hegel, *Glauben und Wissen*, GW4, p. 329. Tradução nossa: “[...] die Copula ist nicht ein Gedachtes, Erkanntes, sondern drückt gerade das Nichterkanntseyn des Vernünftigen aus;”

³⁵¹ Friedrich Hölderlin, *Urteil und Sein*, SW4, 1962, p. 226. Tradução nossa: “Im Begriffe der Teilung liegt schon der Begriff der gegenseitigen Beziehung des Objekts und Subjekts aufeinander, und die notwendige Voraussetzung eines Ganzen, wovon Objekt und Subjekt die Teile sind”.

Hegel, em *Crer e Saber*, diz que para o entendimento, essa unidade pressuposta, “a identidade racional da identidade, como do universal e do particular, é o inconsciente no juízo, e o próprio juízo apenas a aparência do mesmo”³⁵². De outro modo, Hegel está dizendo aqui que a separação da qual parte o entendimento deve por sua vez pressupor aquela unidade, mas isso ocorre de maneira apenas inconsciente para ela pois não é capaz de compreender o que subjaz os operadores do entendimento e não é capaz de se elevar ao saber especulativo. Mas agora já podemos perceber porque o juízo aparece como um nível mais elevado naquele processo gradual das etapas da segunda parte da *Lógica*, pois aqui a identidade ao qual se alcança ocorre mediante a mobilização da própria alteridade que no conceito era eliminada de partida em prol da afirmação da universalidade. Assim, uma atividade que inclui o diferente é suposta para o alcance da identidade. Essa atividade específica passa, como dissemos, pelo reconhecimento da alteridade na consciência de modo que assim ele possa se afirmar enquanto si mesmo.

No que concerne ao silogismo concebido aqui, pouco podemos avançar além de conjecturar que Hegel seguiu a explicação fornecida pela *Lógica* formal e viu a conclusão silogística como resultado da informação dos elementos dispostos. Ao invés de proceder como no juízo, utilizando um dos momentos apenas para a atribuição da identidade unilateral de si, produzindo uma identidade meramente relativa e mantendo na base a diferenciação necessária entre elas, no silogismo ambos os momentos são feitos eles mesmos a condição para uma conclusão. A identidade a qual é alcançada aqui não se dá também para além de toda particularidade, como nos conceitos, nem suprimindo um dos elementos, como nos juízos, mas um tipo de relação entre as premissas é suposto para que uma conclusão pudesse ser deduzida. No silogismo, a identidade a que chegamos, por sua vez, deve ser entendida como o resultado da informação de que dispomos à partida. Aqui não é feita, então, uma separação entre sujeito e objeto a fim de um pudesse derivar sua identidade suprimindo um dos elementos, mas sim supõe que aquilo que perfaz uma conclusão é possível de ser deduzido de duas premissas. A conclusão comunga em si algo em comum com dois elementos que, em última análise, possuem sua dignidade própria.

Esse vínculo, através do qual poder-se-ia transitar do termo menor, passa pelo médio e alcançar o maior, seria regido pela ideia de coincidência de determinações. Essa coincidência de determinações seria mister para afirmação de que “Sócrates é mortal”,

³⁵² G.W.F. Hegel, *Glauben und Wissen*, GW4, p. 329. Tradução nossa: “[...] die vernünftige Identität der Identität, als des Allgemeinen und des Besondern ist das Bewußtlose im Urtheil, und das Urtheil selbst nur die Erscheinung desselben”.

pois “homem” comungaria as determinações tanto do termo maior, mortal, quanto do termo menor, Sócrates, aplicando-se como regra formal. Mas longe de indicar uma mediação especulativa, que apresente a unificação real de termos antitéticos, uma vez que o entendimento só consegue operar através da coincidência de determinações, tanto o termo menor quanto o termo médio, assim, deveriam ser apenas subsumidos pelo termo maior, que continha ele mesmo todas as determinações dos demais. O silogismo com o qual o entendimento trabalha, assim, aparece como atividade meramente formal de inferir conclusões através da abstração de termos silogizados, ou seja, de subsumir no termo maior, ao qual mais determinidades lhe cabe, termos outros. Assim, o silogismo operado pelo entendimento seria capaz apenas de operacionalizar através de um dispositivo lógico demarcado através do conjunto de determinações que os três termos em jogo possuem. Portanto, o silogismo do entendimento seria capaz de operar apenas através das regras do próprio entendimento, ainda que, neste campo, conduzisse premissas verdadeiras a conclusões verdadeiras.

As próprias categorias com as quais o entendimento opera indica, no entanto, que toda determinação finita é limitada e, portanto, tem um limite pelo qual se distingue de outras coisas que se encontram fora dela. O próprio entendimento reconhece isso pois, para ele, como é afirmado na *Differenzschrift*, “cada ser, na medida em que é posto, é um oposto, é condicionado e condicionante”³⁵³. Isso estabelece o ponto até onde o silogismo do entendimento pode ir, ou seja, abstrair termos menores em maiores, de acordo com a coincidência de determinações. Mas aqui podemos vislumbrar mais nitidamente o maior problema para o entendimento, a saber, fazer com que os opostos coincidam, pois a identidade que ele alcança na conclusão silogística é dependente ainda daquilo que perfaz a finitude, a saber, a identidade como negação resoluta das contraposições. Ele não consegue estabelecer uma conclusão silogística que respeite a ideia que ele mesmo alcança que o limite indicado pelas determinações coincidentes é estabelecido por aquilo que está além dele, que o contrapõe, qual seja, uma conclusão que acomode os contrapostos. A fixação dos contrapostos para o entendimento descamba apenas na supressão de um contraposto pelo outro, pois, “na medida em que um deles é posto, o outro é suprimido”, ou melhor, “um não é, na medida em que o outro é”³⁵⁴.

Assim, ao mesmo tempo que representa um avanço em relação a conceitos e juízos, pois supõe a mediação, uma identidade que traz em si a ideia de comunhão de

³⁵³ G.W.F. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, GW4, p. 17.

³⁵⁴ G.W.F. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, GW4, p. 17; 64.

determinações para termos diferentes, o silogismo do entendimento ainda resvala no caráter meramente formal e não especulativo de sua apresentação. Desta forma, Hegel declara:

No que se refere aos silogismos, deve-se observar que se neles a forma racional é mais claramente insinuada, portanto, então, também normalmente atribuídos à razão como pensamento racional, mostramos [que] na medida em que são silogismos meramente formais, eles pertencem ao entendimento; [e que] o que é atribuído à razão é meramente uma imitação da razão pelo entendimento³⁵⁵.

Percebemos, assim, de modo mais preciso, como o entendimento atua como um imitador da identidade da razão e, além disso, podemos observar como as etapas com as quais Hegel apresenta a segunda parte de sua Lógica manifestam, em última análise, aquele modelo de *suspensão correlata*, mais especificamente, a correlação onde opera a negação estanque, que resulta sempre numa identidade meramente formal.

No que concernia aos conceitos, a relação sequer era suposta, mas uma universalidade subsumia tudo aquilo que compreendia. Nessa etapa, a negação não aparecia sequer como dispositivo formal, pois, uma vez que para a afirmação do universal, através do conceito, nada do subsumido deveria estar em jogo, a natureza própria da universalidade era o dispositivo que atestava a si mesma. Com o juízo, ainda que sob a prevalência de um dos elementos, a saber, do sujeito que se contrapunha ao objeto e fazia dele apenas uma produção de si mesmo, é afirmada uma dinâmica onde o negado precisa ser negado para que advenha a identidade, melhor dizendo, um certo tipo de prioridade sobre a negação é estabelecida de modo que ela cumpra um papel fundamental na produção da identidade, ainda que de mera funcionalidade para o alcance de um fim outro. Isto tende a ganhar destaque no silogismo pois o termo médio, que funciona como uma espécie de mediação, é afirmado assegurando apenas a prevalência da coincidência de determinações, negando a possibilidade da contraposição. Dentro do raciocínio silogístico, a identidade deve prevalecer de maneira mais imediata como um terceiro ao qual é conquistado através da mediação, contudo, se enxergarmos os operadores a partir dos quais essa identidade é alcançada, veremos que eles não podem

³⁵⁵ G.W.F. Hegel, *Logica et Metaphysica*, GW5, p. 273. Tradução nossa: “in Rücksicht auf die Schlüsse ist zu bemerken, daß wenn in ihnen die vernünftige Form sich klarer andeutet, und sie daher auch gewöhnlich als das vernünftige Denken, der Vernunft zugeschrieben werden, wir zeigen [daß] sie insofern sie ein bloß formelles Schliessen sind, dem Verstande angehören; [und daß] was der Vernunft angehört, bloß eine Nachahmung der Vernunft durch den Verstand ist”.

produzir uma identidade que unifique os opostos pois ainda funcionam segundo as leis categoriais da finitude, que determinam identidade e não-identidade de acordo com o conjunto de determinações que o objeto possui.

Em vista disso, revela-se aqui o vínculo intrínseco que se apresentava entre a produção da identidade e disposição da negação em cada um daquelas etapas. A negação, portanto, caminhou aqui de modo que 1) era completamente excluída na formação de conceitos, 2) foi encarada como supressão de um dos elementos para a afirmação de outro, supondo de fundo o ponto de partida da divisão, e 3) ganhou o caráter da mediação através da ideia de coincidência de determinações na formação dos termos diferentes. Ao estar presente dando o tom da mediação, ela ganha um caráter holístico e performático, ainda que subordinada categoricamente às leis da finitude do entendimento. Este mesmo tom, possui a negação a qual perpassa todas essas etapas do percurso do entendimento na produção de sua identidade, ou melhor, a negação a qual é concebida como mediação, é mister corresponder em algum nível àquela que faz com que essas etapas sejam vistas como expressão de um “progresso gradual” [*Stufengang*], como Hegel assegura.

A conciliação daqueles elementos tradicionais à Lógica formal juntamente com essa ideia progressiva vai ao encontro do prospecto de Düsing quando afirma que “Hegel incorporou as características fundamentais da Lógica formal em sua Lógica, mas as refundou e as colocou em diferentes contextos”³⁵⁶. Esses contextos diferenciados dizem respeito à nova forma como aqueles elementos se complementam quando observados sob o ponto de vista da especulação.

A dedutível valência positiva do silogismo na segunda parte da Lógica, que assegura a presença de uma mediação, ainda que Hegel ressalte seu caráter puramente formal e submetido ao entendimento, é o que indica a apresentação do caráter especulativo que o silogismo terá na terceira parte, a saber, naquela que corresponde à suspensão do conhecimento finito do entendimento pela razão, ou melhor, onde será examinado o “significado especulativo dos silogismos”, de outra forma, o caráter especulativo da mediação. Que a Lógica não consiga perceber esse significado através do silogismo, é explicado por Hegel uma vez que ela se apresenta como “o negativo da especulação”. Como o entendimento é por si imitador, produzindo apenas identidades aquém da identidade absoluta tomada como um arquétipo para ela, a negação que é

³⁵⁶ Klaus Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, 1984, p. 78. Tradução nossa: “Hegel in seine Logik die Grundzüge der formalen Logik aufgenommen, sie aber neu begründet und in andere Zusammenhänge gebracht hat”.

suposta aparecer nessas etapas da segunda parte da Lógica deve, em algum sentido, refletir a negação verdadeira, ou seja, “as leis verdadeiras da razão na medida em que pertencem à Lógica”. Assim, será o trabalho da terceira parte da Lógica demonstrar negativamente como toda produção do entendimento é limitada, não toca na verdadeira identidade e como disso deve ser feita a aceitação da especulação em detrimento do entendimento. Grosso modo, essa parte deverá demonstrar como todo conhecimento do Absoluto que o entendimento pode alcançar é um conhecimento meramente parcial e formal.

Na terceira parte, então, a valência positiva do silogismo não é apenas deduzida, como declaramos sobre a terceira etapa da segunda parte da Lógica. Isso pode ser observado melhor decompondo a estrutura a partir da qual os silogismos funcionam, a saber, detendo necessariamente um termo maior, um termo médio e um termo menor, ou seja, uma estrutura que reflete exatamente um sistema triádico ao qual podemos dizer que uma mediação entre eles está presente. Este esquema triádico ao qual uma mediação ocorre está de acordo com o papel que Hegel atribui ao triângulo em seu *Sobre as órbitas dos planetas*, dissertação de habilitação apresentada em 1801, com a qual conquistou sua licença para lecionar em Jena. Ali, Hegel diz tanto que o “silogismo é o princípio do idealismo” [*Syllogismus est principium Idealismi*], quanto que o triângulo é a lei do Espírito³⁵⁷, ou seja, disso é possível inferir que Hegel concebesse naquela altura que é o próprio silogismo o princípio do idealismo. Um ano mais tarde, em *Crer e Saber* Hegel dirá que “o racional ou, [...] a identidade absoluta, como termo médio [*Mittelbegriff*], se apresenta [...] no silogismo”³⁵⁸. Adiante, essa noção embrionária da identidade absoluta como termo médio se mostrará bastante profícua para Hegel ensejando a possibilidade de uma revisão do modelo de *suspensão correlata*, mas já aqui sua aplicação dá pistas da proficuidade que emana de sua aplicação. Ela dá conta de trazer à identidade os extremos pressupostos para todo juízo e, além disso, pode ser concebida, através da especulação, como aquela unidade originária que daria as condições de possibilidade de toda partição, como Hölderlin havia apresentado. Mas isso não ocorre através da simples coincidência de determinações, ou melhor, o que a especulação entende por coincidência o entendimento não é capaz de compreender. No silogismo racional, o que irá perfazer a relação entre os termos será a possibilidade de garantir a unidade dos extremos sem subsunção, ou abstração, de um termo sobre outro na conclusão, quer dizer, a negação

³⁵⁷ G.W.F. Hegel, *Dissertatio Philosophica De Orbitis Planetarvm*, GW5, p. 227.

³⁵⁸ G.W.F. Hegel, *Glauben und Wissen*, GW4, p. 328.

que perpassa aqui seria capaz de manter os momentos dos extremos na conclusão. Essa possibilidade seria garantida através do rearranjo que a especulação opera sobre o sentido do termo médio. Por mais que ele não apareça nominalmente na conclusão, é a conexão sintética nele refletida que a proposição conclusiva expressa, ou seja, expressa na conclusão, na identificação de dois extremos, sua verdade, sendo ele mesmo a mediação, aquele contém a unidade de ambos os termos em si. Düsing diz que “o termo médio deve conter os extremos contrapostos dos termos menor e maior na identidade absoluta. Assim, seria então ele mesmo a identidade absoluta, uma antinomia”³⁵⁹. Podendo operar desta maneira, o silogismo especulativo não se limitaria a declarar a identidade através de uma coincidência de determinações, subsumindo as diferenças no termo maior, mas seria capaz de fazer das diferenças, da antinomia, a expressão verdadeira da identidade: “o conhecimento lógico, quando realmente procede à razão, deve ser conduzido ao resultado do aniquilar-se na razão e reconhecer a antinomia como sua lei suprema”³⁶⁰. O termo médio expressaria a antítese e a síntese dos extremos do silogismo, de maneira que, assim, suspende antítese e síntese enquanto extremos unilaterais. O silogismo racional, portanto, revela o tom da relação interna da identidade absoluta, de modo que “a antítese é ao mesmo tempo síntese e que a síntese é ao mesmo tempo antítese”³⁶¹. Somente assim, se torna possível “mostrar a suspensão das formas do entendimento ou leis da finitude apresentadas nas [etapas] anteriores”³⁶². Aquela tese formulada por Hegel em sua dissertação de habilitação, “*Contradictio est regula veri, non contradictio falsi*”³⁶³, aqui pode ser então melhor compreendida. A ideia de mediação que a Lógica alcançou no silogismo aclara que um tipo de relação entre contrapostos deve prevalecer, o que o entendimento não poderia assegurar por sua própria conta. A ocasião para isso seria dada pela permanência de um terceiro, um mediador, que garantisse a possibilidade dos próprios contrapostos, entendendo já os contrapostos como determinados por aquilo a que eles se contrapõem. O mediador, assim, aparece como fundamento da contraposição, sendo ele mesmo aquilo que está subjacente a toda antinomia.

³⁵⁹ Klaus Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, 1984, p. 90. Tradução nossa: “Der Mittelbegriff soll nämlich die entgegengesetzten Extreme des Ober- und Unterbegriffs in absoluter Identität in sich fassen. Damit wäre er selbst dann die absolute Identität einer Antinomie”.

³⁶⁰ G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, GW4, p. 82. Tradução nossa: “Die logische Erkenntniß, wenn sie wirklich bis zur Vernunft fortgeht, muß auf das Resultat geführt werden, daß sie in der Vernunft sich vernichtet, sie muß als ihr oberstes Gesetz, die Antinomie erkennen”.

³⁶¹ Reiner Schäfer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*, 2001, p. 31.

³⁶² G.W.F. Hegel, *Logica et Metaphysica*, GW5, p. 274. Tradução nossa: “[...] die Aufhebung der im vorhergehenden vorgetragenen Verstandesformen oder Gesetze der Endlichkeit aufzuzeigen [...]”.

³⁶³ G.W.F. Hegel, *Dissertatio Philosophica De Orbitis Planetarvm*, GW5, p. 227.

Esse é o significado fundamental da *Aufhebung* hegeliana nesta etapa de seu pensamento, a saber, a suspensão dos opostos na identidade absoluta, um tipo específico de negação que denota em um mediador unificador a verdade daquilo que antes se apresentava apenas unilateralmente, logo, de maneira irreal e que foi aniquilado na Lógica. Destarte, se não quisermos afirmar que o Absoluto é aniquilado, ainda que seja por si mesmo, pois a aniquilação da lógica é diferente da suspensão dos opostos que se apresentam na Metafísica, não podemos estender essa mediação que ocorre na Metafísica à Lógica, assim, não podemos deduzir na Lógica qualquer elemento positivo do Absoluto. Assim sendo, ao acender à proposição silogística, ela apenas denota o fracasso das proposições do entendimento, uma vez que ele não seria capaz de acomodar o reclamo pelo fim necessário das contraposições.

Conclui-se daí que “a referência da reflexão e suas determinações à função unificadora da razão e da especulação torna-se necessária sem que as formas finitas sejam suspensas de acordo com o significado interno de sua finitude”³⁶⁴. Grosso modo, para Hegel não é a própria finitude que é levada à termo na especulação, ou seja, não é ela mesma que é suspensa. Isso, na concepção momentânea de Hegel, asseguraria que não fosse atribuída à própria finitude a função unificadora da razão. Foi por isso que se configurou um modelo complexo de uma *suspensão correlata*, onde prevalece o Absoluto arquetípico ao qual aquilo que não é a verdade do Absoluto, isto é, as produções do entendimento, aparecem como uma espécie de imagem dele, às quais são atribuídas um desenvolvimento que faz com que o próprio entendimento se familiarize com o Absoluto e alcance a visão da necessidade de aniquilação de suas formas finitas. Como vimos, essa imperiosidade de aniquilação do entendimento era conquistada mediante a visão de que toda antinomia pressupõe um mediador, logo, da unificação dos contrapostos. A especulação, assim, deveria ser o campo onde isso seria possível, de modo que o próprio Absoluto fosse essa unidade pressuposta.

2.3.2. O findar da atividade finita correlata

³⁶⁴ Klaus Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, 1984, p. 93. Tradução nossa: “So wird also die Bezugnahme der Reflexion und ihrer Bestimmungen auf die Vereinigungsfunktion der Vernunft und der Spekulation erforderlich, ohne daß dadurch bereits die endlichen Formen ihrer internen Bedeutung nach in ihrer Endlichkeit überhaupt aufgehoben werden sollen.”

Na especulação, portanto, todo aquele processo ao qual a finitude passou deve ser visto sob o ponto de vista da razão, visto ele mesmo como um processo imperfeito e imitador do processo verdadeiro e real que subsiste no Absoluto. É provável que Hegel pensasse aqui que essa ideia por si só bastaria para atribuir ao Absoluto um movimento interno, a saber, a partir da interação dos elementos em contraposição. Isso permite dizer que inefetivo e irreal deve ser considerado somente aquele processo observado sob o ponto de vista do entendimento e sua permanência fixa na finitude com seu modo típico de operar a negação através da qual a identidade do Absoluto era imitada, mas imperfeitamente. Por essa imitação ser imperfeita, a finitude era novamente restituída. Por outro lado, o Absoluto deve ser visto ele mesmo como a mediação de contrapostos, o verdadeiro movimento. A antinomia prevalece em destaque na especulação, sendo rejeitado como irreal apenas a supressão que resulta dela no entendimento.

Tudo o que foi argumentado contribui para que concordemos com Düsing quando afirma que “a identidade absoluta, cuja capacidade de conhecer deveria ter sido comprovada através da ascensão ao conhecimento absoluto, permanece, portanto, um mero pressuposto”³⁶⁵. Isto ocorre, pois, estando em posse da razão, ou Hegel não apresentou qualquer garantia de que um saldo novo e positivo tenha sido conquistado a partir desse processo, ou, dito mais caridosamente, não sobrou qualquer documento que comprove que tenha realizado isso. Em outras palavras, atribuir uma mediação ao Absoluto considerado sob o ponto de vista apenas da especulação não consegue garantir as reservas de contribuição do meio para o alcance do resultado. O ponto de vista do entendimento é ele próprio todo o ponto de vista possível para a finitude, de modo que quando ela se depura dessa forma de conhecimento, já não é mais si mesma. A noção da finitude como mero acidente da substância como *causa sui* prevalece. Essa mediação serve apenas para mostrar uma mobilidade que nunca verdadeiramente se aliena de si mesma, logo, é suposta estar sempre sob o mesmo ponto de vista. A correlação é afirmada a partir do momento em que as resoluções das antinomias do entendimento são realizadas à parte do ponto alto e verdadeiro, a saber, da Metafísica.

Que Hegel pensasse que o Absoluto tomado como pressuposto faria o papel de mediador, leva-nos a crer que ele sequer considerava a questão levantada por Düsing e Schäfer sobre o problema possível de se pressupor a Metafísica para o ponto de partida

³⁶⁵ Klaus Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, 1984, p. 99. Tradução nossa: “Die absolute Identität, deren Erkennbarkeit durch den Aufstieg zur absoluten Erkenntnis doch hatte erwiesen werden sollen, bleibt sonach eine bloße Voraussetzung.”

da Lógica: “esta introdução sistemática ao conhecimento do Absoluto através da exposição e aniquilação das reivindicações de validade do conhecimento finito sofre da dificuldade de pressupor repetidamente o conhecimento da razão e o conceito do Absoluto para o progresso puramente lógico”³⁶⁶. Mas as contraposições do entendimento não são a contraposição verdadeira que é refletida no Absoluto enquanto pressuposto mediador, logo, requerer a subsistência da finitude no Absoluto seria ainda requerer a introdução da reflexão, da imperfeição no Absoluto. A finitude nem poderia ser considerada, deste modo, o caminho através do qual o Absoluto é alcançado, de maneira que, assim, não deveria Hegel apresentar qualquer contribuição do meio para o alcance do resultado, sendo o meio considerado a finitude e o modo de operar do entendimento. A adesão ao Absoluto substancial deveria garantir que a verdade superior que era manifestada através da “eficácia secreta da razão” fosse retirada de sua participação ignota e posta à luz, ou seja, a finitude deveria ser vista em sua verdade especulativa, não submetida às manifestações do entendimento. Assim, se há um meio verdadeiro através do qual o Absoluto afirma a si mesmo, esse meio seria a razão, a especulação que unifica os contrapostos. Como afirma Henrich “o finito, no entanto, parece ter de ser empurrado para essa autorrelação pelo Absoluto, que pode fazer isso sem mais delongas porque, em última análise, não é diferente do finito e pode, portanto, tornar-se internamente eficaz nele”³⁶⁷.

Isso fundamentalmente só é possível porque Hegel acredita verdadeiramente no potencial que subsistia em sua asseveração de que a contradição é a lei da verdade. Essa expressão é trazida à luz quando clarificado aquele modelo de *suspensão correlata*, ou seja, ao qual há uma verdade, o Absoluto pressuposto, e a sua lei é uma mediação, a saber, uma mediação voltada apenas a si mesmo, o que Hegel acreditava ser possível ocorrer num princípio que carrega a oposição em si. Isso quer dizer que a possibilidade de Hegel estabelecer a construção do Absoluto para a consciência de modo meramente negativo - segundo Düsing de maneira “*negativ-theologisch*”³⁶⁸ -, era ensejada pela *forma conceitual*, a verdade especulativa da contradição, que casava perfeitamente com a *forma*

³⁶⁶ Klaus Düsing, Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik, 1988, p. 177. Tradução nossa: “Diese systematische Einleitung in die Erkenntnis des Absoluten durch die Darlegung und Vernichtung der Geltungsansprüche des endlichen Erkennens leidet unter der Schwierigkeit, daß sie mehrfach die Vernunftkenntnis und den Begriff des Absoluten für den rein logischen Fortgang voraussetzt.”

³⁶⁷ Dieter Henrich, “Absoluter Geist und Logik des Endlichen”, 1980, p. 108. Tradução nossa: “In diese Selbstbeziehung scheint das Endliche aber allererst durch das Absolute gestoßen werden zu müssen, das dies allerdings ohne weiteres vermag, weil es ja vom Endlichen letztlich nicht verschieden ist und so in ihm intern wirksam werden kann”.

³⁶⁸ Klaus Düsing, Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik, 1988, p. 178.

princípial, o Absoluto substancial como *causa sui*, e se traduzisse numa *forma de sistema* adequada. É com base nessa expressão que dissemos antes que as críticas que detectavam uma incoerência no fato de que o que deve ser provado na introdução sistemática é pressuposto, deve observar primeiramente como se relacionam essas *formas*, através das quais é expressada a filosofia hegeliana em seu processo de desenvolvimento.

Dentro de um contexto de uma *Metafísica da Substância*, essa *forma conceitual de suspensão correlata* funciona de maneira que a finitude imersa na realidade substancial expresse ela mesma a característica fundamental da totalidade do qual ela é parte, a saber, autossuficiência, ou seja, se a totalidade substancial possui a qualidade de ser autossuficiente, então a finitude, na medida em que expressa o Absoluto, sendo atributo da substância, deve também expressar autossuficiência. Isso se manifestaria, por sua vez, através daquele desenvolvimento correlacional de ideias, que não afetava o Absoluto mesmo, mas produzia na própria finitude um resultado decisivo dentro de sua perspectiva na totalidade. Assim, embora fosse radicalmente dependente do Absoluto, a finitude também expressaria autossuficiência, ainda que em uma modalidade específica dessa. Essa modalidade específica, que expressaria a autossuficiência por parte da finitude, só poderia ser tal que uma negação.

O princípio substancial requer que toda diferença seja pensada apenas dentro do escopo da totalidade, ou seja, do Absoluto que possui em si a marca da diferença. Mas, agora, na medida em que a finitude deve expressar também a autossuficiência em relação ao Absoluto, isso parecia resultar em uma diferença que só pode concebida ser for tal que uma diferença em relação ao Absoluto, o que poria em xeque sua validade absoluta e substancial. Mas a autossuficiência da finitude não mancharia a absolutidade de uma *Metafísica da Substância* se a autossuficiência manifestada a conduzisse à noção da participação efetiva na totalidade. A finitude só poderia manifestar sua autossuficiência através da negação dessa sua autossuficiência finita e em direção ao grau superior de autossuficiência expressada verdadeiramente pela substância. A autossuficiência da finitude, deste modo, era manifestada pelo conteúdo que apontamos como correlato, ou seja, que acontecia no Absoluto enquanto forma, mas não tocava seu conteúdo. Como a autossuficiência da finitude funcionava como uma expressão da verdadeira autossuficiência da substância, esta servia como arquétipo perfeito para a finitude encarar a sua realidade e se depurar cada vez mais daquela expressão imperfeita que lhe acometia. Como vimos, através do empreendimento da reflexão que busca imitar a razão, sempre uma contraparte finita do finito deveria ser suspendida por não satisfazer a necessidade

especulativa ideal. Assim, a expressão da autossuficiência da finitude não poderia ser outra que uma negação, e uma negação que ocorre na própria finitude, utilizando-se de uma contraparte sua finita, mas em virtude do Absoluto.

3. Autossuspensão correlata

Os preceitos do modelo anterior, de *suspensão correlata*, são suficientes para entendermos seu problema fundamental. Dissemos que se o Absoluto, enquanto substância, é autossuficiente e que a finitude deve expressar também a sua autossuficiência se não quisermos que ela seja engolida inteiramente pela absolutidade. No entanto, a negação que foi concebida como necessária para o advento da autossuficiência perfeita, da substância absoluta, foi pensada ainda como resultado de uma perspectiva que ocorria em virtude do Absoluto e por meio de uma contraparte finita da finitude, isto é, de sua particularidade. Isso acarretava em um tipo de negação que não se apresentava como uma negação autônoma, que manifestasse a autossuficiência da finitude. Além disso, não conduzia ao Absoluto verdadeiramente, mas permanecia externa, uma vez que sempre apenas uma contraparte finita da finitude deveria ser suspensa. Quer dizer, se a negação ocorria sempre na finitude, uma contraparte finita sua considerada estanque em relação ao Absoluto arquetípico, ao contrário do que pretendia Hegel, a iteração da finitude deveria ser consequência necessária e a finitude apenas restituída em seu processo de negação. Ela é finita, mas se está na substância infinita, a finitude deveria também manifestar essa infinitude enquanto finita e, como ela é finita, sua própria contraparte sempre será finita. Assim, se a relação do Absoluto com a finitude fosse concebida apenas arquetipicamente, de modo a ser um tipo-ideal para o entendimento, sem ser o Absoluto o negativo desdobrado nesse processo, a autossuficiência da finitude estaria em xeque e a reflexão apenas poderia estabelecer uma contraparte sua, logo finita, na tentativa de resolução de suas antinomias e o Absoluto não seria alcançado. Ela deveria ser engolida pela substância absoluta sem que sua consciência estivesse ativa neste ato. Por outro lado, um ajuste na questão da autossuficiência poderia ser pensado se a negação fosse concebida conceitualmente na finitude como um fato de direito próprio, isto é, caso a finitude fosse suspensa por si própria, caso se comportasse negativamente em relação a si mesma e a *suspensão* da finitude fosse compreendida como *autossuspensão*. Tal ajuste, pelo menos, vocalizaria a

antinomia como uma patologia própria. Assim, admitimos que se concebermos uma negação intrínseca à finitude, é mister supor que essa deve ter sua feição por parte do Absoluto, isto é, deveríamos dizer que o Absoluto nega a si mesmo ao passo que há a negação da finitude mobilizada por ela mesma, sem nenhum vestígio arquetípico. Mas, assim, o fator correlacional ainda se destacaria devido àquele tipo de negação que Hegel concebia pelo lado da finitude, a saber, que deveria acarretar na aniquilação de si, de uma contraparte finita, para que o Absoluto adviesse. Essa foi a configuração do modelo apresentado por Hegel em seu *System der Sittlichkeit*, que carregaria em si o gérmen da necessidade de reconfiguração, tal como adiante pretendemos demonstrar.

Essa reconfiguração do sistema só vem à luz quando Hegel percebe que essa arquetipia do Absoluto seria totalmente vencida quando chegasse ao ponto de dizer que necessariamente a negação que há no Absoluto deve ser refletida na finitude enquanto tal. Mas, para que essa negação fosse vista como uma só, rompendo de vez qualquer traço arquetípico, uma série de compromissos conceituais deveriam estar em jogo nesse arranjo, por exemplo, a unificação de Lógica e Metafísica - que sabemos não haver indícios desse movimento até 1804/05 com o *Systementwürfe II*, muito menos de uma ocorrência efetiva, tal acontece com a publicação da *Fenomenologia do Espírito* de 1807 -, juntamente com a extensão da negação especulativa, que conteria todos os momentos constituintes da *Aufhebung*, antes restrita à Metafísica, a todo o processo de desenvolvimento do Espírito.

Por outro lado, como dissemos o que veremos entre os anos 1802 e 1804, de modo mais preciso através do *System der Sittlichkeit* e do *Systementwürfe I*, é um modelo com base naquilo que podemos chamar de *autossuspensão correlata*, onde a negação ocorre por parte de um direito próprio da finitude, através de suas inter-relações, mas sem que ainda essa negação tocasse no conteúdo do próprio Absoluto pensado substancialmente. Isso certamente era derivado do temor de que a aniquilação da finitude manchasse a absolutidade do Absoluto, o que não ocorreria se o controle das capacidades da negação estivesse a plenos poderes por parte de Hegel.

Através daquela separação entre Lógica e Metafísica, havíamos demonstrado de que maneira a *forma de sistema* deixa traduzir a *forma conceitual* que o filósofo possuía até então. O que veremos agora será a tentativa de reconstrução da *forma conceitual* que Hegel dispunha num período de sua atividade filosófica onde possuímos apenas os escritos considerados de sua “Filosofia Real”, onde se insere a Filosofia do Espírito, a saber, o período que consiste entre os anos de 1802 e 1804, considerando o material que

ele chegou a preparar para as lições que apresentou naqueles anos na Universidade de Jena. Mais especificamente, nenhum relato sobre um possível desenvolvimento da Lógica hegeliana do período chegou até nosso tempo. Nossa abordagem, deste modo, parte do suposto, que Hegel mesmo inspira, de que uma vez que a *forma de sistema* transparece a *forma conceitual*, não importa de onde partamos, seremos capazes de reconstruir o projeto conceitual ao fundo sobre o modo como se propõe a superação das contraposições. A expressividade da negação não se resume à Lógica. Afinal, como afirma Düsing, “essa ideia de substância absoluta deve ser, simultaneamente, a base para as outras partes da filosofia. Assim ela deve ser desdobrada não apenas na ‘Metafísica’ como uma ideia, mas também, na realidade de seu aparecimento, na Filosofia da Natureza e na Filosofia do Espírito”³⁶⁹.

Até aqui havíamos tratado de um modelo conceitual onde a finitude procurava imitar a razão especulativa cujo ponto alto se constituía como arquétipo para todas as representações daquela. A respeito disso, havíamos apresentado aquilo que na Lógica de Jena Hegel dizia ser a “ideia simples da própria filosofia”. Havíamos dito, além disso, que a introdução de um princípio especulativo, que não dependia de nenhuma reflexão do entendimento, era produto da força que Hegel acreditava estabelecer através da ideia da contradição como a lei da verdade, ou seja, a especulação que propriamente carregava consigo essa lei sem nenhum auxílio extrínseco e estanque. A reflexão acabava por constituir uma particularidade, o lado não verdadeiro da filosofia. Chamamos conceitualmente essa negação produzida pela reflexão até os anos de 1802 de *suspensão correlata*, onde a mobilização para a superação das contradições era ainda advinda do Absoluto arquetípico, uma espécie de molde para as resoluções do entendimento imitativo, o qual via suas representações se desmoronarem ao passo que não conseguia sintetizar as determinações opostas especulativamente. Em outras palavras, a negação era encarada como um elemento mobilizado e mobilizador, uma espécie de instrumento, tal qual Hegel afirma na *Differenzschrift* ser a reflexão, campo onde a negação era senhora.

No primeiro capítulo, quando passamos da apreciação da *Differenzschrift* para a do *Naturrechtsaufsatz*, havíamos apresentado de maneiras diferentes a sobrevida do arcaísmo da substancialidade nesses textos. O fator preponderante para a mudança de

³⁶⁹ Klaus Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, 1984, pp. 135-136. Tradução nossa: “Diese Idee der absoluten Substanz soll aber systematisch zugleich Basis für die anderen Teile der Philosophie sein. Sie soll also nicht nur in der „Metaphysik“ als Idee, sondern auch innerhalb der Natur und Geistesphilosophie in der Realität ihrer Erscheinung entfaltet werden”.

acentos que detectamos foi a valorização hegeliana no segundo de uma dimensão ausente no primeiro. Grosso modo, o *Naturrechtsaufsatz* oferece toda uma gama de inter-relações entre estruturas da Filosofia do Espírito que expressavam a mediação entre particularidade e universalidade, o que na *Differenzschrift* deveria ser concebido através da postulação da unidade de conceito e intuição. Indiretamente, Hegel precisa demonstrar através de contornos mais definitivos, oriundos daquilo que posteriormente chamaríamos de “Filosofia Real”, a aplicação e efetividade do fator silogístico que estaria ao fundo das relações, ou seja, o princípio da negação que a Lógica não alcançava a partir de sua operacionalidade pela reflexão. Não se trata agora da investigação das perspectivas sobre as possibilidades do conhecimento, mas como os sujeitos poderiam acender àquilo que é o caso através de sua vida ética, o que supunha uma definição inaugural por parte de Hegel da operacionalidade e do modo de exteriorização da razão nos elementos espirituais³⁷⁰. Reconstruir essa possibilidade, tornará explícita a organização dos elementos conceituais aos quais Hegel acreditou dispor a fim de que a consciência pudesse não apenas conhecer o Absoluto, mas, também, viver o Absoluto. A possibilidade adiante será, a partir desta reconstrução, buscar verificar se Hegel de fato consegue fazer experimentável essa forma de vida absoluta.

Fazer essa rememoração é conveniente porque, de certo modo, pretendemos agora demonstrar a presença de um elemento fundamental para a construção das relações conceituais que Hegel empreende em sua filosofia e que em 1801 não parece exercer o mesmo papel que nas obras subsequentes, até 1804, mais especificamente. Para ser mais preciso estamos falando do elemento do *meio* [*Mitte*], um princípio que, por sua definição, dispensaria a presença ignota da razão nos empreendimentos do entendimento, presença essa que acarretava a autodestruição das produções da reflexão a fim de que um conhecimento mais elevado pudesse advir sem a presença malfadada dos elementos do entendimento imitador. Se colocaria, assim, como contraponto ao modo de funcionamento do silogismo na terceira parte da Lógica, a saber, onde “a forma ideal do pensamento se torna independente do lado empírico do conhecimento de tal maneira que não consegue se conformar suficientemente a ele para poder provar e corrigir-se concretamente”³⁷¹. Agora, diferentemente, a concepção do Absoluto como meio introduz

³⁷⁰ G.W.F. Hegel, “Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts”, GW4. p. 458.

³⁷¹ Heinz Kimmerle, *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens*, 2016, p. 66. Tradução nossa: “Die ideelle Form des Denkens wird der empirischen Seite des Erkennens gegenüber in einem Maße verselbständigt, daß sie sich dieser nicht hinreichend anpassen kann, um sich an ihr konkret bewähren und berichtigen zu können”.

a possibilidade de pensarmos o desdobramento da negação de modo intrínseco à própria configuração dos *relata*.

Uma vez que o Absoluto, compreendido como meio, seria capaz de se apresentar a partir dessas compleições conceituais dos elementos em jogo na atividade espiritual, é certo que um rearranjo deve ser admitido a respeito da adesão hegeliana àquele modelo de *suspensão correlata*, pois então não parece mais fazer qualquer sentido atribuir uma atividade ignota da razão superando as contraposições por meio de sua arquetipia. Ao contrário, elas se resolvem por suas próprias compleições, quer dizer, um resultado é considerado possível a partir da mediação no silogismo, o que nos permite afirmar que pela primeira vez em seu desenvolvimento sistemático, Hegel transita do modelo de *suspensão* para o modelo de *autossuspensão*. A noção do Absoluto arquetípico se esvai em virtude da noção do Absoluto como meio. Resta-nos demonstrar essa transição e buscar saber qual seria a potência especulativa da mediação conceitual compreendida por Hegel naquele momento.

Por um lado, é importante ressaltarmos que é plenamente possível afirmarmos que a compreensão dessa transição entre os modelos aplicados no que diz respeito à *forma conceitual* de Hegel independe do modo como se dá o momento específico da transição do particular à universalidade. Quanto a passagem do modelo de *suspensão* para o modelo de *autossuspensão*, a introdução do prefixo “auto” diz respeito apenas sobre o modo como era mobilizada essa transição, ou seja, diz respeito apenas ao impulsionamento da transição, o que movia a resolução das contraposições e relações antinômicas. Entretanto, paradoxalmente, quanto à própria transição e à resolução de tais relações antinômicas, o tom do modelo que marcará essa etapa do desenvolvimento hegeliano poderá ser visto à luz do mesmo elemento que fomentou aquela passagem de um modelo para outro. Para sermos mais precisos, nossa intenção adiante será demonstrar de que maneira a introdução do Absoluto pensado como *meio* justifica essa passagem de um modelo ao outro, ou seja, toca especificamente na questão do móbil da resolução das contraposições provocando um ajuste filosófico da parte de Hegel. Contudo, também deveremos provar como a introdução desse mesmo elemento deixa intacto o modo como essas resoluções ocorriam propriamente. Isso, conseqüentemente, faz com que, paradoxalmente, Hegel operasse ainda de acordo com aquele modelo onde contraposições ocorriam correlativamente ao Absoluto, a saber, no campo da Lógica e mediante as produções irrealis do entendimento. A principal defesa desse modelo paradoxal, que nós chamaremos de *autossuspensão correlata*, se fazer presente nas construções hegelianas deriva do fortalecimento da ideia

de mediação dos *relata* em detrimento de uma resolução mobilizada pela presença secreta da razão nos empreendimentos do entendimento imitador, e pela ideia de que esse *meio* entre os *relata* era também um existente por si ao qual os elementos faziam referência e que, por isso, aparecia como uma espécie referente das relações antinômicas, de modo que todas elas passassem por ele e, sendo ele mesmo o Espírito que se fez carne, como um existente, se intrometia especificamente na questão do desenvolvimento da consciência, ainda que não funcionasse mais arquetipicamente. Deste modo, quando falamos da transição entre um modelo de *suspensão* para um de *autossuspensão*, estamos falando especificamente do que mobiliza as resoluções das relações antinômicas, do dispositivo conceitual para que as contraposições fossem resolvidas; quando falamos de correlação, pretendemos demarcar se as contraposições são positivadas de modo que suas compleições são abrangidas no próprio Absoluto, ou compreendida apenas em virtude dele.

Por outro lado, não podemos negligenciar que pressupor aquilo que deve ser alcançado possui um papel fundamental na compreensão das resoluções das antinomias. Isso, de todo modo, deve ser papel de qualquer filosofia que tenha como *forma de princípio* uma *Metafísica da Substância*. Kimmerle, sabiamente atesta que “a mediação de determinadas séries de opostos no silogismo lógico acaba provando ser - como em todo sistema de filosofia no qual o todo da efetividade deve ser deduzido - uma antecipação da mediação absoluta de todos os opostos no final do processo”³⁷². Logo, algo do Absoluto deve ser refletido na resolução das contraposições, o que, por sua vez, remete à fórmula arquetípica residual. Contudo, a questão aqui é se a conceitualidade do próprio arquétipo permite a automeiação. É exatamente essa concessão que Henrich acredita ser possível na fase madura hegeliana quando atribui à negação autônoma a operação fundamental de Hegel, capaz de se fazer presente como dispositivo conceitual em cada elemento antinômico que venha a se apresentar no interior do sistema e que Nuzzo chamou de “o lógico” em diferenciação com a “Lógica” propriamente dita³⁷³. É sobre essa noção metacategorial que fundamentamos a possibilidade de reconstruir a *forma conceitual* de Hegel.

³⁷² Heinz Kimmerle, *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens*, 2016, p. 73. Tradução nossa: “Die Vermittlung bestimmter Gegensatzreihen im logischen Schluß erweist sich schließlich — wie in jedem System der Philosophie, in dem das Ganze der Wirklichkeit deduziert werden soll — als Vorgriff auf die absolute Vermittlung aller Gegensätze am Ende des Prozesses”.

³⁷³ Dieter Henrich, *Hegels Grundoperation*, 1976, pp. 208-230; Angelica Nuzzo, *La Logica*, 2004, p. 41.

3.1. Sistemática e desenvolvimento da teoria do Meio [*Mitte*] no *System der Sittlichkeit*

De acordo com Düsing, pode-se supor que, na divisão do trabalho colaborativo que se firmou entre Schelling e Hegel no *Jornal Crítico de Filosofia*, o primeiro, dotado de fama e prestígio devido a suas disputas com Fichte, alocou o então amigo menos conhecido, recém-chegado a Jena, para a ingrata, mas profícua tarefa negativa, isto é, de crítica às tradições filosóficas de seu tempo que tivesse como princípio a identidade absoluta, ou melhor, “o ‘filósofo’ que se dá ao trabalho de criticar a filosofia da reflexão”³⁷⁴. Diferentemente desse “trabalho sujo” atribuído a Hegel, caberia a Schelling o trabalho propositivo, ou seja, positivo, que apresentaria as principais diretrizes do sistema de filosofia em desenvolvimento. Contudo, tudo indica um ponto fora na curva desta tendência em geral, cristalizada principalmente pelos textos combativos de Hegel no *Jornal Crítico*. Esse ponto fora da curva seria ocasionado segundo aquele texto que a pesquisa convencionou chamar de *System der Sittlichkeit*, datado de 1802. Mais especificamente, tudo indica que o texto hegeliano foi concebido com a intenção de preencher a lacuna que existia na filosofia schellinguiana de uma dedução da Eticidade, tal qual já havia sido elaborada por Kant e Fichte. Assim, defende Zimmerli, que “a colaboração de Hegel com Schelling, portanto, pode-se dizer sem rodeios, foi tão abrangente que ele concebeu uma parte sistemática própria de acordo com as ideias metodológicas de seu amigo, como se fosse um ‘trabalho encomendado’”³⁷⁵. Mas, independentemente das questões históricas a respeito do desenvolvimento do *System der Sittlichkeit* e do tipo de colaboração empreendida por Schelling e Hegel, um ponto fundamental pode ser compreendido a partir desse texto que nos oferece uma espécie de registro arqueológico para o desenvolvimento posterior de Hegel de seu conceito de Espírito, que supõe um conceito mais apurado de negação do que o que vimos até agora. Trata-se precisamente da aplicação do método de subsunção dentro do quadro geral da teoria de potência, de fato, com inspiração direta na filosofia de Schelling.

³⁷⁴ Klaus Düsing, “Spekulation und Reflexion: Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena”, 1969, p. 106.

³⁷⁵ Walther Zimmerli, “Schelling in Hegel. Zur Potenzenmethodik in Hegels System der Sittlichkeit”, 1981, p. 256. Tradução nossa: “Hegels Zusammenarbeit mit Schelling ging also - so könnte man pointiert formulieren - so weit, daß er, gleichsam als ‚Auftragsarbeit‘, einen eigenen Systemteil nach den Methodenvorstellungen des Freundes konzipierte”.

Hegel utiliza o método de subsunção aos termos intuição e conceito, os mesmos que ele apresentara na *Differenzschrift*. Sobre estes, ele diz: “[...] o que é verdadeiramente universal é a intuição, o que é verdadeiramente particular é o conceito absoluto; cada um deve, portanto, opor-se ao outro, uma vez sob a forma da particularidade e a outra vez sob a forma da universalidade; que em um momento se subsuma a intuição no conceito, e em outro o conceito na intuição;”³⁷⁶. O preceito para a categorização da subsunção como ponto alto metodológico é a afirmação inicial de Hegel de que “para conhecer a Ideia da Eiticidade absoluta, a intuição deve estabelecer-se de um modo inteiramente adequado ao conceito, pois a própria Ideia nada mais é do que a identidade de ambos”³⁷⁷. Sabendo que a perspectiva de adequação de intuição e conceito deve ser a identidade de ambos, fica mais nítido o objetivo metodológico de Hegel a subsunção. Tratava-se, portanto, da busca pela identificação de intuição e conceito por meio da subsunção recíproca, por meio da qual sua síntese original, a identidade de ambos, ou seja, aquela que precede sua diferenciação pela reflexão, deve se tornar inteligível, ou melhor, se tornar vivida. Mais especificamente, subsumir significa subordinar um dos lados da relação ao outro, tal qual Kant já havia demonstrado. A subsunção, portanto, deveria oportunizar o balanceamento dos contrapostos com o objetivo de que uma identidade fosse alcançada.

O que facilita nosso empreendimento, é perceber que Hegel divide os dois momentos da subsunção, da intuição no conceito e do conceito na intuição, isto é, as duas potências, de maneira muito clara no primeiro capítulo do *System der Sittlichkeit*, denominado “A Eiticidade absoluta segundo a relação”. Assim, na primeira potência, ou seja, da subsunção do conceito na intuição, Hegel se dedica a apresentar os momentos da Eiticidade sob perspectiva da finitude em sua vinculação com o trabalho e a natureza física. Mas essa configuração se apresenta como tentativa dos homens de suprirem o sentimento de carecimento da unidade oriundo da separação entre sujeito e objeto. Mais especificamente, o movente humano de seu estado primevo, mais imediato, é esse sentimento como um carecimento que aparece para o indivíduo no trato com a natureza, mas o carecimento específico da identidade que possa lhe prover ainda uma satisfação

³⁷⁶ G.W.F. Hegel, “System der Sittlichkeit”, GW5, p. 279. Tradução nossa: “[...] aber was wahrhaft das Allgemeine ist, ist die Anschauung, das wahrhaft Besondere aber der absolute Begriff; jedes muß also einmal unter der Form der Besonderheit das andremal unter der Form der Allgemeinheit gegen das andere gesetzt werden; das einmal die Anschauung unter den Begriff, das andremal der Begriff unter die Anschauung subsumirt”.

³⁷⁷ G.W.F. Hegel, “System der Sittlichkeit”, GW5, p. 279. Tradução nossa: “Um die Idee der absoluten Sittlichkeit zu erkennen, muß die Anschauung dem Begriffe vollkommen adäquat gesetzt werden, denn die Idee ist selbst nichts anders, als die Identität beyder”.

natural. Sobre essa satisfação, Hegel cita o “comer e o beber”.³⁷⁸ Essa satisfação, por sua vez, aparece como oriunda da suspensão da separação: “o sentimento da separação é o carecimento; o sentimento do ser-suspenso é a satisfação”³⁷⁹. Então é nesse momento que podemos ver de modo mais preciso a aplicação hegeliana do elemento do *meio* [*Mitte*], de modo arcaico em relação aos moldes de sua aplicação nos anos vindouros. Hegel estabelece que o trabalho é o elemento mediador entre aquele sentimento de carecimento e sua satisfação. Esse *meio*, tal como mostraremos, que prevalece em seu desenvolvimento posterior do conceito, é um elemento que realmente existe, ou seja, não pode ser tomado em sua abstração. Pelo contrário, Hegel estabelece aqui a característica do carecimento como um sentimento e estabelece o resultado do exercício do *meio* através do trabalho como satisfação, ou seja, em vista dos quais o trabalho pode ser considerado um elemento talvez muito mais tangível que os *relata* com os quais ele lida. Será devido a essa determinidade subjetiva, particular, “sem intuição”, do carecimento e da satisfação que, portanto, “leva à aniquilação absoluta do objeto e, da mesma forma, a uma completa indiferença do sujeito”³⁸⁰. Trata-se de uma identidade meramente ideal porque a identidade do sujeito e do objeto alcançada na satisfação não compreende o objeto que passou pela mediação do trabalho tornando-se tal que, através do qual o sujeito, poderia reconhecer-se e alcançar um conhecimento de si mesmo. Mais especificamente, satisfação produzida pelo objeto do trabalho não é uma satisfação universal, ficando restrita ao âmbito particular da saciedade dos carecimentos do indivíduo. A ideia original de satisfação dos carecimentos transmuta-se na ideia de posse, ou seja, de acirramento da individualidade. A tentativa de satisfação do sentimento do carecimento pelo trabalho descamba, assim, numa identidade vazia, pois “essa identidade é posta apenas no indivíduo, de modo que o objeto, por ser determinado de forma puramente ideal, é aniquilado por excelência”³⁸¹.

Mas essa satisfação, uma vez que “diz respeito à singularidade absoluta do indivíduo”, Hegel diz, é “puramente negativa”, mas, por sua vez, “prática”, ou seja, “nela se encontra uma consciência da objetividade do objeto”, o que faz com que aquela indiferença do sujeito logo dê lugar a uma nova maneira de lidar com o objeto. Hegel

³⁷⁸ G.W.F. Hegel, “System der Sittlichkeit”, GW5, p. 282.

³⁷⁹ G.W.F. Hegel, “System der Sittlichkeit”, GW5, p. 281. Tradução nossa: “Das Gefühl der Trennung ist das Bedürfnis; das Gefühl als aufgehobenseyn derselben der Genuß”.

³⁸⁰ G.W.F. Hegel, “System der Sittlichkeit”, GW5, p. 283. Tradução nossa: “welches also auf absolute Vernichtung des Objects geht, und ebenso eine völlige Indifferenz des Subjects”.

³⁸¹ G.W.F. Hegel, “System der Sittlichkeit”, GW5, p. 283. Tradução nossa: “der diese Identität ist allein in das Individuum gesetzt, also wird das Object, da es rein ideell bestimmt ist, schlechthin vernichtet”.

fala, por exemplo, da “ferramenta”, uma nova maneira de lidar com objeto entre aquelas que surgem do “sentimento prático” enquanto “momentos dispersos da totalidade”, pois, “o objeto não é aniquilado como objeto em geral, mas de tal modo que um outro vem-a-ser posto em seu lugar”³⁸². Assim, tanto o trabalho quanto a ferramenta, enquanto *meio*, engendram novos momentos da totalidade e diferentes relações entre sujeito e objeto. Isso que chamamos novas formas de relação pode ser concebido como uma espécie de desenvolvimento progressivo mobilizado por um mediador. Essa progressividade dos momentos, por sua vez, somente poderia vir à luz ao passo que o trabalho e a ferramenta fossem, na verdade, entendidos como *meio*, algo tangível, real, não como algo que desaparece em seu resultado - como Hegel demonstra ser o caso muitas vezes -, mas que contém em si a mediação na relação fundamental entre sujeito e objeto. Assim, sujeito e objeto não seriam mais concebidos como extremos, mas momentos engendrados mediatamente e progressivamente.

Na compreensão da passagem do trabalho para a ferramenta, viria à tona que o trabalho, que engendraria uma “aniquilação da intuição”, dá lugar à ferramenta enquanto *meio*, pois “por um lado, é subjetivo, em poder do sujeito que trabalha, e inteiramente determinado, preparado e trabalhado por ele; por outro, é objetivo, dirigido contra o objeto do trabalho”³⁸³. Ela é capaz de subjugar a destruição do objeto pelo trabalho pois engendra, por sua vez, um novo tipo de relação, um novo momento onde o trabalho pode ser propriamente realizado. Nela, a subjetividade do trabalho é suspendida, uma vez que ela é um meio real, fruto do trabalho, mediação do carecimento e sua satisfação, que engendra uma nova relação do trabalho, uma nova relação entre sujeito e objeto: “Na ferramenta, [...] seu trabalho deixa de ser algo individual; a subjetividade do trabalho é elevada na ferramenta a um universal; todos podem imitá-la e trabalhar da mesma maneira; nesse aspecto, ela é a regra permanente do trabalho”³⁸⁴. Nela, Hegel afirma, reside a “racionalidade” que, como “meio”, é “mais elevado que o trabalho e que o objeto trabalhado, [...] que a satisfação, ou o fim”. Essa racionalidade está diretamente conectada com o complexo dos carecimentos e das satisfações, que deve dizer respeito diretamente àquela identidade pressuposta.

³⁸² G.W.F. Hegel, “System der Sittlichkeit”, GW5, p. 284. Tradução nossa: “das Object nicht vernichtet, als Object überhaupt, sondern so daß ein anderes an seine Stelle gesetzt wird”.

³⁸³ G.W.F. Hegel, “System der Sittlichkeit”, GW5, p. 292. Tradução nossa: “Im Werkzeug [...] hört seine Arbeit auf etwas einzelnes zu seyn; die Subjectivität der Arbeit ist im Werkzeug zu einem allgemeinen erhoben; jeder kann es nachmachen, und ebenso arbeiten; es ist insofern die beständige Regel der Arbeit”.

³⁸⁴ G.W.F. Hegel, “System der Sittlichkeit”, GW5, p. 292.

Além desse relato, Hegel é ainda mais preciso a respeito das características fundamentais desse elemento do *meio*. Vejamos:

O centro deve ser inteligente, mas não individual, nem subjetivo; deste último, apenas um aparecimento que infinitamente se desvanece e se apresenta; um corpo etéreo leve que desaparece à medida que é formado; não uma inteligência subjetiva, nem um acidente dele, mas a própria racionalidade como real, mas de um modo tal que esta própria realidade é ideal e infinita, e, no seu ser, é imediatamente também o seu oposto, a saber, não ser; assim, um corpo etéreo, que apresenta os extremos é, portanto, real segundo o conceito, mas também tem sua idealidade, de modo que a essência desse corpo é desaparecer imediatamente e seu aparecimento é essa interconexão imediata do aparecer e do desaparecer. Tal meio é assim inteligente, é subjetivo, ou nos indivíduos da inteligência, mas objetivamente universal em sua corporeidade, e aquele ser subjetivo é imediato enquanto objetividade por causa da imediatidade da natureza desta essência [vontade]³⁸⁵.

Com essa explicação hegeliana do *meio* como um corpo etéreo, abre-se a possibilidade para a explicação do *meio* como discurso, ou seja, dotado de uma estrutura objetiva, mas também ideal, que aparece e desaparece, quer dizer, que apresenta os extremos em si enquanto seu conceito suspende os próprios extremos. O discurso, Hegel afirma, é a “ferramenta a razão, filho do ser inteligente”³⁸⁶. Assim, se revela que através do surgimento do elemento do *meio*, seja através da ferramenta ou do discurso, Hegel começa a trabalhar propriamente com uma negação que postula o próprio negado. Estamos falando de um objeto que deixa de ser encarado como mero produto estanque, mas que, a partir de sua atividade, engendra uma nova forma de relação entre sujeito e objeto, sujeito e o fruto do seu trabalho. Assim se dá o esclarecimento do surgimento do elemento do *meio* como aquela concepção que consegue fazer com que a mobilização da negação finitude ocorra por si mesma. A ferramenta, ou discurso, etc. pensados como meio é um finito que nega a si mesmo, nega o modo como o fruto do trabalho e da

³⁸⁵ G.W.F. Hegel, “System der Sittlichkeit”, GW5, pp. 292-293. Tradução nossa: “die Mitte muß intelligent seyn; aber nicht individuell, noch subjectiv; von jenem nur eine unendlich verschwindende und sich darstellende Erscheinung; ein leichter ätherischer Körper, der vergeht, wie er gebildet ist; nicht eine subjective Intelligenz, noch ein Accidenz derselben, sondern die Vernünftigkeit selbst, als reell aber so daß diese Realität selbst ideell und unendlich ist, und unmittelbar in ihrem Seyn auch ihr Gegentheil ist, nemlich nicht zu seyn; also ein ätherischer Körper, der die Extreme darstellt, also reell ist nach dem Begriff, aber auch seine Idealität hat, daß das Wesen dieses Körpers ist, unmittelbar zu vergehen, und seine Erscheinung dieses unmittelbare aneinander-geknüpftseyn des Erscheinens und Vergehens ist. Solche Mitte ist hierdurch intelligent, sie ist subjectiv, oder in den Individuen der Intelligenz, aber objectiv allgemein, in ihrer Körperlichkeit, und jenes subjectivseyn ist um der Unmittelbarkeit der Natur dieses Wesens [willen] unmittelbar als Objectivität”.

³⁸⁶ G.W.F. Hegel, “System der Sittlichkeit”, GW5, p. 293. Tradução nossa: “das Werkzeug der Vernunft, das Kind der intelligenten Wesen”.

exposição é encarado. Comparando esse modelo com aquele que Hegel estabelece, por exemplo, na *Differenzschrift*, onde a relação entre conceito e intuição ocorria sem um mediador existente, é mister dizer que o elemento do *meio* pode aparecer aqui para Hegel como potenciador da *autosuspensão* da finitude, pois havia algo nela mesma, e muito real, que fazia esse papel. A questão é que por ser esse *meio* algo real, um existente, estava passível à produção de resultados dentro de seu contexto de surgimento. Assim, se tratando essa primeira potência de uma relação natural, Hegel afirma que “o negativo dessa potência é a miséria, a morte natural, a violência e a destruição da natureza, também dos homens entre si, ou em relação com a natureza orgânica”³⁸⁷.

Desse negativo, contudo, surgia a segunda potência, isto é, da subsunção da intuição no conceito, onde o desenvolvimento da Eiticidade atinge um resultado provisório de acordo com o aparecimento do ideal, ou seja, do infinito. A transição para a segunda potência, deste modo, ocorria no momento onde a idealidade deixava de ter a forma da universalidade enclausurada na determinidade do indivíduo. Entre outros meios, a demonstração dessa configuração pode ser feita com base na feição que ganhará o objeto resultante do trabalho como “excedente”, isto é, ao passo que o objeto fruto do trabalho deixa de ser de serventia básica aos carecimentos do homem, o produto começa a ganhar uma forma de idealidade em si, por exemplo, como produto excedente e as diversas possibilidades de lidar com ele. Dessa forma, o objeto deixa de se submeter ao carecimento e ao trabalho propriamente e adquire uma nova feição.

Advém a figura da “inteligência prática”, de modo que o próprio Hegel admite que “não há nada nessa potência que não se relacione com outras inteligências, de modo que uma igualdade é posta entre elas, ou é a universalidade que assim aparece nelas”³⁸⁸. Assim, Hegel diz que “a relação com um objeto que ela [a inteligência prática] adquire para o carecimento e o uso aqui postos, ou seja, [relação] que ela mesma não processou para seu uso, na qual não aniquila seu próprio trabalho, é o início da satisfação e da posse jurídica e formalmente ética”³⁸⁹. A ideia de *posse* é tornada um ideal que suspendeu a

³⁸⁷ G.W.F. Hegel, “System der Sittlichkeit”, GW5, p. 295. Tradução nossa: “Das negative dieser Potenz, ist Noth, der natürliche Tod, die Gewalt und Verwüstung der Natur, auch der Menschen gegeneinander oder Verhältniß zur organischen Natur; aber ein natürliches Verhältniß”.

³⁸⁸ G.W.F. Hegel, “System der Sittlichkeit”, GW5, p. 296. Tradução nossa: “so ist in dieser Potenz nichts, was nicht Beziehung auf andere Intelligenzen hätte, so daß eine Gleichheit unter ihnen gesetzt [ist], oder es ist die Allgemeinheit, welche so an ihnen erscheint”.

³⁸⁹ G.W.F. Hegel, “System der Sittlichkeit”, GW5, p. 300. Tradução nossa: “Das Verhältniß zu einem Object, das sie für das Bedürfniß und den Gebrauch erwirbt, das hier gesetzt wird, nemlich, das sie nicht selbst zu ihrem Gebrauch verarbeitet hat, in dem sie nicht ihre eigene Arbeit vernichtet, ist der Anfang des rechtlichen, formal sittlichen Genusses und Besitzes”.

mera particularidade da satisfação subjetiva e, agora, diante da segunda potência, Hegel pretende demonstrar como essa idealidade desgarrada de sua naturalidade e particularidade é ativa na determinação da finitude, da própria particularidade. Se na primeira potência era o particular o dominante, aqui é o universal. Através dessa metamorfose na ideia da posse, por exemplo, o trabalho excedente é suspenso: “é suspenso um excedente, o que por si não tem relação alguma com o carecimento, excedente que tem a determinação de sair da relação de posse”³⁹⁰. Essa suspensão, por sua vez, ocorre progressivamente em categorias cada vez mais universais, por exemplo, “valor”, “preço”, “troca” e “contrato”. Assim, isso ocorre aqui de maneira que “a forma ou a infinitude, então, é o empírico, o negativo do ser-outro, que suspende uma determinação apenas estabelecendo outra, e é apenas positivo sempre em outra”³⁹¹. Ou seja, há um desenvolvimento progressivo como demonstrado através do elemento do *meio*, que expressa sua racionalidade mediando os opostos e não simplesmente subjugando-os, tal qual dá a entender a metodologia da subsunção. Steffen Schmidt chega a afirmar que Hegel conduz esses momentos em um movimento próprio combinado de maneira tão convincente que quase se esquece o método empreendido³⁹².

Hegel conclui a sua segunda potência através da demonstração da impossibilidade de o último momento de seu estágio gradual conseguir alcançar uma identidade absoluta. Ele demonstra isso através de sua última subpotência, o *contrato*. Tendo a ideia da posse transcendido a noção de satisfação dos carecimentos, o nível de idealidade galgou um percurso progressivo onde a universalidade em torno da relação entre sujeito e objeto, proprietário e posse, alcançou nível tal que se formou as tais subpotências, de “valor”, “preço”, “troca” e “contrato”. Essa universalidade alcançada através das relações fez com que fosse empreendida a “transformação do individual, referido ideal e objetivamente, em um subjetivamente referido ao carecimento. Assim é a troca; a realização da relação ideal”³⁹³. A propriedade envolvida na troca é aquela que supõe o reconhecimento e reciprocidade entre as pessoas, ou seja, é suposto para aqueles que trocam que os dois

³⁹⁰ G.W.F. Hegel, “System der Sittlichkeit”, GW5, p. 309. Tradução nossa: “es wird ein Überfluß, was schon für sich keine Beziehung auf das Bedürfniß hat aufgehoben, was die Bestimmung hat, aus der Beziehung des Besitzes zu treten”.

³⁹¹ G.W.F. Hegel, “System der Sittlichkeit”, GW5, p. 309. Tradução nossa: “die Form oder die Unendlichkeit ist also die empirische, negative des andersseyn, welche eine Bestimmtheit nur dadurch aufhebt, daß es eine andere setzt, und eben nur positiv immer in einem andern ist”.

³⁹² Steffen Schmidt, Hegels System der Sittlichkeit, 2004, p. 162.

³⁹³ G.W.F. Hegel, “System der Sittlichkeit”, GW5, p. 301. Tradução nossa: “[...] die Verwandlung, des individuellen, idealobjectiv bezogenen, in ein subjectiv, fürs Bedürfniß bezogenes vor. Solches ist der Tausch; die Realisirung des idealen Verhältniß”.

possuem, ou seja, são proprietários de um suposto material a ser trocado. Antes que a troca fosse feita, o valor, de acordo com o excedente, está entranhado na própria propriedade ditando os termos da troca. Hegel afirma então que o “valor entra na realidade das coisas”³⁹⁴. Assim, aquela posse que antes dizia respeito apenas à correspondência ideal, da satisfação do indivíduo em via de seu carecimento, se torna real: “o conceito enquanto se move se aniquila em seu oposto tomando o outro contraposto no lugar do que anteriormente se possuía; e então determinado de tal forma que o anteriormente ideal, que ocorre agora, é real”³⁹⁵. Mas, apesar de Hegel falar de uma aniquilação, é evidente aqui a presença do conceito que se metamorfoseia e isso ocorre porque “o objeto universal, o excedente e, em seguida, o particular do carecimento são, quanto à matéria, um objeto”³⁹⁶. Mas para que essa unicidade de fato se realize, é preciso que termos mediadores estejam presentes no momento da troca. Esse é então o papel do contrato. Nele as particularidades são postas sob a mesa, trazidas à luz, com a finalidade de alcançar através delas a universalidade, ou seja, fazer realizar a unidade. Assim, o particular é requerido e “se torna indiferente, e contingente, o que não prejudica a segurança do todo”³⁹⁷. Mais especificamente, através do contrato busca-se inscrever a particularidade na universalidade no momento em que o empírico e contingente são formalizados contratualmente, ou seja, apelando para uma esfera ideal, como uma espécie de passagem. Essa tentativa de inscrição do particular no universal através do formalismo contratual já indica, no entanto, que

a idealidade ou universalidade que o momento do presente recebe pode, portanto, existir; mas a realidade mesma está acima da esfera dessa potência formal; segue-se formalmente que a idealidade como tal, e ao mesmo tempo como realidade em geral, não pode ser outra coisa senão um espírito que ao se apresentar como existente, no qual as partes contratantes são aniquiladas como singulares, é o universal subsumindo-as, a essência absolutamente objetiva e o meio vinculativo do contrato³⁹⁸.

³⁹⁴ G.W.F. Hegel, “System der Sittlichkeit”, GW5, p. 301.

³⁹⁵ G.W.F. Hegel, “System der Sittlichkeit”, GW5, p. 301. Tradução nossa: “der Begriff als sich bewegend, sich in seinem Gegentheil vernichtend, aufnehmend das andre entgegengesetzte, in die Stelle des vorherbesessenen; und zwar bestimmt so, daß das vorherige ideelles, das itzt eintretende ein reelles sey;”.

³⁹⁶ G.W.F. Hegel, “System der Sittlichkeit”, GW5, p. 301. Tradução nossa: “denn das allgemeine Object, der Überfluß, und dann das besondere des Bedürfnisses ist der Materie nach ein Object”.

³⁹⁷ G.W.F. Hegel, “System der Sittlichkeit”, GW5, p. 302.

³⁹⁸ G.W.F. Hegel, “System der Sittlichkeit”, GW5, pp. 302-303. Tradução nossa: “die Idealität oder Allgemeinheit, welche der Moment der Gegenwart erhält, muß also existiren; aber die Realität selbst liegt über der Sphäre dieser formellen Potenz; soviel ergibt sich formell, daß die Idealität als solche und zugleich als Realität überhaupt nichts anders seyn kann, als ein Geist, welcher sich als existirend darstellend, in welchem die Vertragenden als Einzelne vernichtet sind, das allgemeine sie subsumirende, das das absolut objective Wesen, und die bindende Mitte des Vertrages ist;”.

Através do contrato, portanto, chega-se à ideia fundamental da identidade de real e ideal e Hegel chama esse momento, que vimos ter passado por uma progressão bastante convicta, de Espírito, isto é, um elemento que subsume os extremos e através do qual a passagem ao universal pela particularidade é possível. Aqui reside embrionariamente a ideia, que Hegel só desenvolveria teoricamente mais tarde, de uma apresentação do movimento do Espírito, o que se coaduna com a ideia apresentada de que o *meio*, como um terceiro e como essa própria apresentação do Espírito, enseja uma nova forma de vida.

Chama-nos a atenção que ainda nesse momento Hegel utilize o método de subsunção para as ações do Espírito. Por um lado, poderíamos talvez dizer que Hegel realiza aqui uma alteração no quesito básico do método de subsunção, que traria, agora, a possibilidade de advento de um terceiro, e isso necessariamente deveria vir pela transformação conceitual da negação, onde a suspensão fosse pensada segundo sua versão madura, como resultado positivo a partir de uma díade, não como sobreposição de uma contraparte sobre a outra. Mas, por outro lado, observando mais de perto o que é afirmado, vemos que o contexto onde Hegel apresenta as primeiras credenciais do seu conceito de Espírito é um contexto onde reina o formalismo contratual, logo, poderíamos dizer que não seria lícito ele aplicar a negação especulativa a esse momento. Asseverar que Hegel realizou ou não essa transformação no sentido da negação que ele atribui a finitude aqui, tocaria na compreensão da estrutura de todo esse escrito e, certamente, na compreensão do desenvolvimento de seu sistema. Nos parece mais coerente asseverar a ilicitude dessa aplicação nesse momento mediante a configuração de seu sistema.

Isso significa corroborar com a ideia de que aqui transparece-se aquela mesma estrutura sistematizada em *Logica et Metaphysica*, onde Hegel atribui uma dialética meramente negativa à Lógica e a verdade especulativa apenas à Metafísica separada dela. Seria dizer que a noção de Espírito serviria como uma espécie de introdução à própria filosofia, tal qual expomos acima, onde reinaria o campo da Lógica. Defendemos todas essas posições aqui, de modo que parece que Hegel possui essa configuração sistemática de maneira bem consciente. O que muda é que agora ele apresenta as credenciais para a dizermos que a negação que ele aplica a esse momento inicial, apartado da Metafísica, já possui em si um resultado positivo, já carrega consigo a marca da negação autônoma que mobiliza a resolução de contraposições por si sem nenhum tipo de apelo a qualquer arquétipo, tal como ocorre aquelas passagens demonstradas de uma subpotência para outra, por exemplo, entre trabalho e ferramenta, entre troca e contrato. Mas essa ideia por

si negaria qualquer necessidade de apresentação da Metafísica apartada da Lógica. Assim, o que parecia ocorrer era um desajuste a respeito do controle por Hegel de tal método oriundo de uma possível falta de consciência de sua potencialidade, o que explicaria sua utilização em um momento considerado ilícito pelo seu próprio sistema. Assim, a noção de uma *autossuspensão correlata* é por si mesma contraditória.

A introdução do elemento do *meio*, por sua vez, inaugurava a possibilidade de um determinante que não simplesmente subjugava, mas proporcionava uma nova relação entre os determinados, ou seja, tornava possível um saldo positivo em meio a negação, em meio a um contexto onde Hegel apostava que as contraposições concebidas pelo entendimento acarretavam apenas num tipo de aniquilação da finitude para o advento do Absoluto real, que se apresentava na Metafísica. Deste modo, tudo indica que Hegel está inconscientemente dando passos largos rumo ao desenvolvimento de sua teoria madura da negação especulativa, contudo ainda esbarra no arcaísmo de sua *forma de princípio*, como demonstramos no primeiro capítulo, mas, será agora também que há um arcaísmo na *forma de sistema*?

3.1.1. O método da subsunção e o arcaísmo da forma de sistema

O método de subsunção tradicional, por sua vez, casava perfeitamente com as possibilidades do entendimento reflexionante. Mais especificamente, em vez de ensejar uma tríade, onde um resultado positivo pudesse advir, tal como faz o *meio*, conscientemente utilizava apenas uma díade de sobreposição de uma determinação sobre outra ocorria, onde o aniquilamento de uma determinidade sobre outra poderia ocorrer sem que um saldo positivo pudesse ser retirado. Pelo contrário, o saldo era meramente negativo, tal como veremos no segundo capítulo. Assim, sobre o funcionamento da subsunção, os familiarizados com o método de negação que Hegel possuía naquela etapa, reservada à Lógica conforme apresentamos anteriormente, se sentirão em casa, pois o resultado das subsunções ocasionava apenas aniquilamento, ou seja, configurações negativamente estanques da totalidade, tal qual era possível no nível cognitivo para o entendimento. Se faz aqui presente aquele efeito que havíamos mencionado da iteração da finitude, capaz apenas de propor contrapartes propriamente finitas e improdutivas na tentativa de estabilizar relações antinômicas. O resultado não é outro senão o aniquilamento de uma determinidade pela outra.

Nos anos de 1801, Hegel explorou, por exemplo, a ideia de uma universalidade formal e de má infinitude, quer dizer, uma universalidade e infinitude que subjuguava em si os particulares. Com o método de subsunção ele pretendia equilibrar essa sobressalência, ou seja, de modo que se pudesse ter de um lado a particularidade com preponderância e de outro a universalidade com a finalidade equalizar um elemento que sempre se aniquilava em outro. Mas desse modo, ao passo que cada uma continha seu oposto subjogado em si, o resultado não poderia ser outro que a produção daquilo que quando citamos o *Naturrechtsaufsatz* havíamos chamado de “identidade relativa”. Tratava-se apenas de um determinante formal diante de outro determinante formal. Esse resultado, Hegel reitera, “tem como princípio a particularidade”, de modo que “as indiferenças são formais”, ou seja, “nenhuma é por excelência absoluta; cada qual pode ser suspensa”³⁹⁹. Assim, o método de subsunção, onde uma determinação é posta sobre uma determinação contraposta a fim de alcançar a identidade é plenamente acomodável dentro daquela estrutura meramente negativa da reflexão onde um determinado era sempre posto frente a outro resultando apenas no subjugo de um em relação ao outro. Assim, se considerarmos que Hegel mantém nesse escrito aquela divisão proposta entre Lógica e Metafísica anteriormente, entenderemos perfeitamente a razão da inclusão do método de subsunção. O método de subsunção esbarrava no formalismo, tal qual o entendimento não conseguia alcançar o Absoluto. Isso nos permite dizer que Hegel tinha plenos conhecimentos dos limites desse método e fez uso sistemático dele.

Esse controle pode ser observado melhor levando em conta o paralelo inegável entre aquelas duas primeiras potências com as duas primeiras partes da primeira Lógica de Hegel em Jena, que tratamos anteriormente. Tal como acontece na primeira potência, na primeira parte da Lógica o que sobrevém é a finitude, ou seja, a particularidade. Hegel diz que a tarefa lógica nessa primeira parte seria “estabelecer as formas da finitude [...] à medida que elas emergem da razão, mas como, privadas da razão pelo entendimento, aparecem apenas em sua finitude”⁴⁰⁰. Por conseguinte, na segunda potência, o que advém é a idealidade, a universalidade que descamba apenas numa *identidade formal*. Do mesmo modo, Hegel diz que a tarefa lógica em sua segunda parte seria “apresentar o esforço do entendimento, como ele imita a razão na produção da identidade, mas só pode produzir

³⁹⁹ G.W.F. Hegel, “System der Sittlichkeit”, GW5, pp. 309-310.

⁴⁰⁰ G.W.F. Hegel, *Logica et Metaphysica*, GW5, p. 272. Tradução nossa: “die Formen der Endlichkeit aufzustellen [...] wie sie aus der Vernunft hervortreten, aber durch den Verstand des Vernünftigen beraubt, nur in ihrer Endlichkeit erscheinen”.

uma identidade formal”⁴⁰¹. Como mostramos, o método através do qual o entendimento reflexionante utiliza para imitar o Absoluto também não difere muito do método de subsunção utilizado nesse estágio. A questão é que sempre um negativo deveria ser posto contra o *relata* sobressalente a fim de balancear a relação. Esse balanceamento, no entanto, nunca alcançava uma relação absolutamente equitativa, e a sobreposição era a única via. Devido aquela identidade formal, a sobreposição do universal no particular e do particular no universal é manejada no *System der Sittlichkeit* de maneira que uma nova potência surja, quer dizer, novamente um terceiro, que por si, dificilmente pode ser representado com justeza teórica com base no método de subsunção, mas que está lá em virtude da unidade pressuposta, aquela que garante a possibilidade do racional e do aparecimento do *meio* no interior das relações.

Entra em cena então um elemento chave para a compreensão do acirramento que Hegel ocasiona através de sua escrita, a saber, a disputa entre a reiterada introdução de um elemento considerado mediador, um terceiro na relação, como *meio*, e a perspectiva inicial hegeliana de trabalhar com o método de subsunção. Este acirramento ocorre observando que para a subsunção atuar, ou seja, para haver duas partes onde uma subsuma a outra, seria necessário, tal como vimos Hölderlin ter demonstrado inicialmente, uma unidade pressuposta. Assim, além das duas potências, da subsunção do universal no particular e do particular no universal, Hegel introduz uma terceira potência, a saber, a potência da indiferença da primeira e da segunda potência. Como dissemos anteriormente, o método de subsunção não explica por ele mesmo nenhum direcionamento das perspectivas da atuação espiritual. Uma vez que ele trabalha com uma díade, de intuição e conceito, de suplantação de um determinado sobre outro, necessariamente todo terceiro que dele resulte deve ser visto como uma afirmação de um elemento já presente. Ele não representa a dialética especulativa madura, a qual a negação da negação implica um terceiro renovado que seja o oposto de si mesmo. A sutileza da questão não é, portanto, que nenhum terceiro pode ser derivado do método de subsunção, e sim que nenhum terceiro do método de subsunção seria capaz de uma novidade. A indiferença, enquanto terceiro da subsunção das duas primeiras potências deveria ser encarado como reflexo disso.

⁴⁰¹ G.W.F. Hegel, *Logica et Metaphysica*, GW5, p. 272. Tradução nossa: “die Bestrebung des Verstands darzustellen, wie er die Vernunft in einer Produktion der Identität nachahmt, aber nur eine formelle Identität hervorbringen kan”.

No entanto, Hegel reitera a progressão através do conceito do *meio*, um terceiro, produzido e existente que mobiliza uma positividade derivada da relação entres elementos no interior das duas potências e que confere movimento e direcionamento a elas propriamente. A sutileza da questão é que Hegel atribui racionalidade a esse *meio* produzido, que surge a partir das inter-relações dos sujeitos visando a satisfação de seus carecimentos, o que por si não se explica pelo método de subsunção. Na verdade, ele mobiliza o progredir que oportuniza a subsunção de novos elementos sem que sua função racional possa ser explicada através da subsunção, uma vez que essa se limita a incluir uma contraparte sob a dominação de outra. A atuação do *meio* não pode dizer respeito propriamente à potência ao qual ele surge se apenas o método de subsunção for considerado. Assim, o acirramento entre duas perspectivas importantes para o desabrochar futuro da filosofia de Hegel aqui ganha destaque. É demonstrado que o *meio* é um existente, um terceiro que surge da subsunção e algo dotado de uma racionalidade que não pode ser reduzida ao método de subsunção.

Isso, como dissemos, seria fundamental para a atualização do modelo *suspensão* para o modelo de *autossuspensão*. Aqui, temos a apresentação de mediadores que surgem da própria relação, ainda que a própria relação não possa explicar a eficácia deles ou eles serem reduzidos a ela. A referência à unidade pressuposta é mister acontecer num sistema ainda movido por uma *Metafísica da Substância*, mas Hegel explora essa via fazendo com que o *meio* surja da própria atividade dos *relata* em seu progredir, de modo, no entanto, que não possa ser completamente explicado através de suas atividades. Vemos isso de modo mais nítido se pensarmos que não há nada no próprio método de subsunção que explique a interrelação entre os carecimentos e suas satisfações. Ela se conecta diretamente com a questão da identidade pressuposta. A questão aqui é que o que mobiliza essa inter-relação não deve ser explicado como ação própria dessa identidade. Aqui, então, o racional é ensejado a partir de uma nova dinâmica. Ele não está como uma forma arquetípica a partir da qual o entendimento imitava a fim de alcançar o Absoluto, mas o racional é engendrado e se sucede dentro da própria relação. Hegel afirma que “o racional é aquilo que entra no meio e é da natureza do subjetivo e do objetivo, ou a mediação de ambos”⁴⁰². O meio, como vimos, é sempre um terceiro, isto é, uma produção, o que supõe que o racional aqui também seja.

⁴⁰² G.W.F. Hegel, “System der Sittlichkeit”, GW5, p. 290. Tradução nossa: “Diß vernünftige ist dasjenige, was in die Mitte tritt, und von der Natur des subjectiven und objectiven, oder das vermittelnde beyder ist”.

Levando em consideração aquela separação entre Lógica e Metafísica empregada por Hegel até o momento, e que vimos possuir um respaldo teórico para ser refletida aqui, vemos com mais justeza em qual sentido é possível pronunciar a inclusão dessa terceira potência, que Hegel atesta surgir da subsunção das duas potências precedentes. Deve ser encarada como o surgimento do verdadeiro ainda sob o ponto de vista da formalidade, da mera indiferença que suplanta os dois elementos sem capturar seu momento especulativo. Isso é muito nítido tendo em vista que Hegel fala nesse momento do “indivíduo como a indiferença de todas as determinações” e do “reconhecimento formal e sem relação”⁴⁰³. Como se opera ao nível da reflexão do entendimento, aqui reina infinitude formal, de modo que “[...] é o empírico, o negativo do ser-outro, que suspende uma determinação apenas pondo outra, e é apenas positiva sempre em outro”⁴⁰⁴. Um exemplo desse suplantar na indiferença pode ser visto através daquilo que Hegel fala sobre a relação da família e do filho. Hegel utiliza o exemplo dessa outra como um advento do suplantar das demais determinações que se realizam na família. Através do filho, por exemplo, o trabalho e a relação sexual são suplantados em indiferença, ou seja, ganham sentido e significado apenas em vista dela e, assim, um empírico é sempre posto em operação na possibilidade de indiferença. Assim também, as indiferenciações alcançadas através das duas primeiras potências eram, “indiferenciadas apenas em relação a particulares inferiores, e essas indiferenças são elas mesmas novamente particulares”⁴⁰⁵. Elas não possuem o caráter conceitual típico do silogismo da Metafísica apresentada por Hegel extensivamente na Lógica. O resultado é que o negativo aparecerá necessariamente no seio da indiferença formal que resultava das duas primeiras potências. Esse negativo, que Hegel irá desdobrar no segundo capítulo intitulado “o negativo, ou a liberdade, ou o crime”, logo, só poderá expressar uma negação que não aquela derivada do sentido metafísico que Hegel concebe no momento, melhor dizendo, não é uma negação que diz respeito ao próprio Absoluto, mas que é expressa como ser “puramente negativo”, “dialética”, “suspensão negativa”, “suspensão contra suspensão”, “contraposição contra contraposição”⁴⁰⁶. E como ela opera? Como uma determinidade da finitude daquela

⁴⁰³ G.W.F. Hegel, “System der Sittlichkeit”, GW5, p. 304; 305.

⁴⁰⁴ G.W.F. Hegel, “System der Sittlichkeit”, GW5, p. 309. Tradução nossa: “[...] ist also die empirische, negative des andersseyn, welche eine Bestimmtheit nur dadurch aufhebt, daß es eine andere setzt, und eben nur positiv immer in einem andern ist”.

⁴⁰⁵ G.W.F. Hegel, “System der Sittlichkeit”, GW5, pp. 310.

⁴⁰⁶ G.W.F. Hegel, “System der Sittlichkeit”, GW5, p. 310. Tradução nossa: “bloß negative”; “dialektisch”; “negative Aufhebung”; “Aufhebung gegen die Aufhebung”; “Entgegensetzung gegen die Entgegensetzung”.

identidade meramente formal, quer dizer, não no sentido especulativo onde a negação suspende a determinidade da própria suspensão e chega à Metafísica e à Eiticidade absoluta.

Esse método pode ser melhor visualizado a partir do que Hegel afirma:

Mas essa negação deve ser submetida a uma ação oposta; [...] o que ele [o negador] nega é, realmente, nele também negado e subsume ele, assim como ele o subsume; e essa inversão da relação é absoluta, então no determinado só é possível à razão afirmar-se como indiferença pondo ambos os opostos equitativamente, ou seja, possível afirmar-se apenas de maneira formal⁴⁰⁷.

Com essa definição também conseguimos acomodar esse segundo capítulo do *System der Sittlichkeit* dentro daquele esquema programático da Lógica. A atividade dessa negação, no campo da Lógica, deveria ser identificada como aquela onde são demonstrados “o significado e o conteúdo que as formas finitas do conhecer têm para a razão”⁴⁰⁸, a saber, na medida em que tem a função de demonstrar a unilateralidade das indiferenciações as quais foram encontradas no capítulo precedente, no conjunto das três potências apresentadas. Em outras palavras, deve demonstrar a negatividade intrínseca a cada potência e como ela se relacionava com o progredir positivo, a saber, a constituição gradual das subpotências em seu interior até o alcance da indiferença, e seu modo de condução deve ser tal que ela não acrescente nada àquelas determinações alcançadas, mas apenas às determine negativamente. Se antes, um determinado era posto sobre outro determinado à luz do método de subsunção e a forma absoluta podia se expressar apenas através desses opostos, agora, vinga como consequência a “aniquilação da oposição”⁴⁰⁹. Assim, apenas para demarcar a distinção entre o tipo de negação que ele aqui apreende e aquela que reina no Absoluto, suposto momento da Metafísica e da Eiticidade, Hegel afirma: “Mas esta aniquilação ou é puramente negativa, então é dialética, o conhecimento da idealidade, e a suspensão real da determinidade; ou o negativo não é fixado, não está

⁴⁰⁷ G.W.F. Hegel, “System der Sittlichkeit”, GW5, p. 312. Tradução nossa: “Dieser Negation aber muß entgegengewirckt werden; [...] was es negirte, ist reell an ihm ebenso zu negiren, und es ebenso zu subsumiren, als es subsumirte; und diese Umkehrung des Verhältnisses ist absolut, denn im Bestimmten ist es der Vernunft nur möglich, durch gleichmässiges Setzen der beyden entgegengesetzten sich als Indifferenz, also sich auf eine formale Weise zu behaupten”.

⁴⁰⁸ G.W.F. Hegel, *Logica et Metaphysica*, GW5, p. 272.

⁴⁰⁹ G.W.F. Hegel, “System der Sittlichkeit”, GW5, p. 310.

em oposição, e assim é no Absoluto”⁴¹⁰. Assim, ou é apenas puramente negativo, portanto, é dialético, ou é absoluto, portanto, está no Absoluto, o que não é o caso nesse momento⁴¹¹.

Como dissemos, através dessa negação puramente negativa, revela-se aquilo que ocorre de forma velada no progredir das potências por meio da subsunção. A aplicação dessa negação àquela série progressiva que vai desde a forma mais natural até as idealizações que aparecem, por sua vez, como “liberdade da inteligência”, resulta apenas que o ideal simplesmente foi posto em oposição ao real, mas de modo que nada do real se esvaiu. Deste modo, acontece que ao estabelecer o ideal em oposição ao real ocorre o mesmo “quando a sensação é posta como pensamento. Permanece a mesma determinidade deste; o vermelho sentido permanece o vermelho pensado, mas o pensado é determinado simultaneamente como um aniquilado, suspenso, negativo”⁴¹². Deste modo, o vermelho fez do real a sua essência, e exatamente o mesmo ocorreu com aquela “liberdade pura” da inteligência, que fez da determinidade ideal a sua essência, ao mesmo tempo que “também nega a realidade em sua determinidade, mas fixa esta negação”⁴¹³. Tal qual a queda dessa concepção de liberdade, Hegel demonstra a queda das operações que se construíram progressivamente nas potências apresentadas no primeiro capítulo, ou seja, se estende para as subsunções ao nível natural e ao nível ideal, da pessoa.

Assim, para nossos propósitos de realizar uma reconstrução tanto da *forma de sistema* quanto da *forma conceitual* de Hegel neste momento, basta indicar que esse padrão da negação meramente negativa exposta no segundo capítulo, vai ao encontro da demonstração da negação que acontece ao nível da Lógica, ou seja, da dialética, que engloba, como vimos, todas as três potências do primeiro capítulo do *System der Sittlichkeit*. A negação que é demonstrada no segundo capítulo é a demonstração do lado que se revela na “terceira parte da Lógica, ou seja, o lado negativo ou aniquilador da razão”; depois dessa, Hegel conclui, “será feita a passagem para a filosofia propriamente dita ou para a Metafísica”⁴¹⁴, o que aqui é considerada a passagem para a Eiticidade. Em suma, o desvelamento do negativo na segunda parte pelo negativo que aflige a primeira,

⁴¹⁰ G.W.F. Hegel, “System der Sittlichkeit”, GW5, p. 310. Tradução nossa: “Aber diß Vernichtetseyn ist entweder rein negativ, so ist es dialektisch, die Erkenntniß der Idealität, und das reale Aufheben der Bestimmtheit; das negative wird nicht fixirt, ist nicht im Gegensatz, und so ist es im Absoluten”.

⁴¹¹ Steffen Schmidt, *Hegels System der Sittlichkeit*, 2004, p. 199.

⁴¹² G.W.F. Hegel, “System der Sittlichkeit”, GW5, pp. 310-311. Tradução nossa: “[...] wenn die Empfindung als Gedanke gesetzt wird; es bleibt dieselbe Bestimmtheit; das empfundene roth bleibt gedachtes roth; aber das gedachte ist bestimmt zugleich als ein vernichtetes, aufgehobenes negatives”.

⁴¹³ G.W.F. Hegel, “System der Sittlichkeit”, GW5, p. 311.

⁴¹⁴ G.W.F. Hegel, *Logica et Metaphysica*, GW5, p. 274.

assim, é fundamental para o alcance da terceira parte, é a demonstração para o entendimento de sua finitude, o que para Hegel, nessa etapa, já bastava a passagem para o advento do Absoluto⁴¹⁵. Essa concepção ainda se dá com base numa *Metafísica da Substância*, a saber de modo que as antinomias as quais perpassam o campo da Lógica, bem como afetou o desenvolvimento das duas potências descambando na apresentação do negativo no segundo capítulo, nada mais consistiria que em inefetividade à luz do Absoluto substancial que, enquanto Eticidade, são apresentadas em sua verdade.

Na Eticidade, então, o indivíduo é de uma forma eterna; seu ser e agir empíricos são universais por excelência; pois não é o indivíduo que age, mas o Espírito absoluto universal nele. A visão da filosofia do mundo e da necessidade, segundo a qual todas as coisas estão em Deus, e não há singularidade, está perfeitamente realizada pela consciência empírica, na medida em que cada singularidade do agir ou do pensar ou do ser tem a sua essência e significado inteiramente só no todo, e na medida em que o seu fundamento é pensado, apenas o todo se pensa, e o indivíduo não sabe nem imagina outro fundamento; enquanto a consciência empírica não-ética consiste em inserir como fundamento qualquer outra singularidade entre o ser-uno do universal do particular, de que aquele é fundamento; aqui, por outro lado, a identidade absoluta, que era anteriormente da natureza e algo interno, emergiu para a consciência⁴¹⁶.

Assim, demonstramos aqui as duas vias conjugadas nas formas conceitual e de sistema de Hegel, a saber, haver a prevalência de um modelo que denominamos *autossuspensão correlata*. Mais especificamente, ao contrário do que prevalecia antes, a negação da finitude é explicada a partir de seus próprios desenvolvimentos, onde o

⁴¹⁵ Isso caminha na direção oposta do que assevera Riedel: “Esta parte do sistema situa-se entre a 1ª, da eticidade natural (moralidade absoluta segundo a relação), e a 3ª, da Eticidade (absoluta), sem, evidentemente, afetar em nenhuma delas. Na medida em que a eticidade é simplesmente posta como ‘positiva’, a possibilidade de uma transição deve ser rejeitada de antemão”. Para Riedel, isso mudará somente *Realphilosophie I*, ou no *Systemenwürf I*, de 1803: “somente agora o negativo, que no esboço do sistema ocupava uma posição meramente sem relação [...], começa a assumir aquela função que doravante formará uma das fundamentações mais importantes do pensamento de Hegel sobre o direito: a da mediação da singularidade e da universalidade”. Manfred Riedel, *Zwischen Tradition und Revolution. Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, 1982, p. 96.

⁴¹⁶ G.W.F. Hegel, “System der Sittlichkeit”, GW5, p. 325. Tradução nossa: “In der Sittlichkeit ist also das Individuum auf eine ewige Weise; sein empirisches Seyn und Thun ist ein schlechthin allgemeines; denn es ist nicht das individuelle, s welches handelt, sondern der allgemeine absolute Geist in ihm. Die Ansicht der Philosophie von der Welt und der Nothwendigkeit, nach welcher alle Dinge in Gott sind, und keine Einzelheit ist, ist für das empirische Bewußtseyn vollkommen realisirt, indem jede Einzelheit des Handelns oder Denkens oder Seyns ihr Wesen und Bedeutung ganz allein im Ganzen hat, und insofern ihr Grund gedacht, ganz 10 allein dieses gedacht wird, und das Individuum keinen andern weiß und sich einbildet; da das nicht sittliche empirische Bewußtseyn darin besteht, daß es zwischen das Einsseyn des Allgemeinen und Besondern deren jenes der Grund ist, irgend eine andere Einzelheit als Grund einschleibt; hier hingegen ist die absolute Identität, die vorher der Natur und etwas inneres war, ins Bewußtseyn herausgetreten”.

elemento do *meio*, que Hegel diz ser um elemento racional, enseja o progredir no interior das potências, aparecendo sempre como um terceiro resultante de alguma relação e engendrando propriamente uma nova relação sem ser sua atividade explicável a partir do método que se utiliza, a saber, a subsunção. Que ela não pudesse explicar ficou claro a partir do segundo capítulo, na parte dedicada à negação, onde se provou que essa não passava de uma negação estanque, que apenas desvelava a “aniquilação da oposição”.

Nesse sentido, asseverando uma autossuspensão, estamos em pleno acordo com a leitura que faz Axel Honneth quando defende que, a partir de então, há um deslocamento para o espírito humano dos motivos de abertura do conflito. Este afirma que “o conflito representa uma espécie de mecanismo de comunitarização social que força os sujeitos a reconhecerem-se uns nos outros de tal forma que, no final, a sua consciência individual da totalidade se entrelaça com a de todos os outros, formando uma consciência ‘universal’”⁴¹⁷. No entanto, demonstramos isso desde uma perspectiva lógico-sistemática, fundamentada pela reconstrução principial que realizamos no primeiro capítulo, ao afirmar o acirramento de duas perspectivas no desenvolvimento do pensamento de Hegel nessa etapa, a saber, a presença do elemento da identidade pressuposta e, sim, o início de uma valorização das resoluções das antinomias motivadas pela finitude que se dava pela paradoxalidade do elemento do *meio*.

Esse *meio* que surgia no interior das inter-relações, sem ser sua atividade redutível às relações, foi posto paradoxalmente no interior de um pensamento que nutria como *forma principial* uma *Metafísica da Substância* e que deslocava o momento especulativo apenas para o momento da Metafísica, apartada da negação dialética da Lógica que, como vimos no segundo capítulo, é puramente negativa. Assim, a pergunta fundamental segue: como é possível haver racionalidade em um elemento que aparece como produto de uma irrealidade, como um terceiro, um produzido, onde reinava apenas a produção de elementos estanques e não especulativos? Afinal, Hegel fala dos “os extremos da relação” como “abstrações que apenas existiriam em virtude da relação”⁴¹⁸. A resposta não pode ser o Absoluto arquetípico, pois se o racional é um terceiro, tampouco ele é arquetípico, mas deveria ser suposto que ele mesmo é engendrado no movimento conceitual. A leitura

⁴¹⁷ Axel Honneth, *Der Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, 1992, p. 50. Tradução nossa: “[...] nämlich stellt der Konflikt eine Art von Mechanismus der sozialen Vergemeinschaftung dar, der die Subjekte sich wechselseitig so in dem jeweils Anderen zu erkennen zwingt, daß sich am Ende ihr individuelles Totalitätsbewußtsein mit dem aller anderen zu einem »allgemeinen« Bewußtsein verschränkt hat”.

⁴¹⁸ G.W.F. Hegel, “System der Sittlichkeit”, GW5, p. 327.

de Honneth dentro dessa paradoxalidade tampouco nos ajuda, pois, como vimos, desde o início a Eticidade absoluta, enquanto substância, já é efetiva nas formas de vida e nas relações éticas que são praticadas, e não se desenvolve nem é construída, portanto, a partir de uma decisão intelectual que mobilizaria os indivíduos a agirem, como a decisão de pôr fim a conflitos violentos⁴¹⁹. Como já havíamos dito, o Absoluto está perfeitamente desenvolvido em seu aparecimento. A identidade, assim, já está presente, mas precisa ser descoberta. Hegel oferece os limites da finitude nessa descoberta, mas sua letra parece indicar a uma extrapolação deles.

3.2. Excurso sobre teoria do Meio no *Systementwürfe I* (1803/04)

A paradoxalidade, a qual demonstramos na seção anterior, indica um sistema em desenvolvimento, ou seja, que não estava suficientemente pronto e que, por isso, deveria refletir as tensões proporcionadas entre o pretensamente estabelecido e o elemento potencialmente novo. Enxergar como Hegel caminha para a resolução daquela paradoxalidade passaria por encarar a inter-relação desses dois elementos. A questão adiante é que o pretensamente estabelecido, que nos importa, não está disponível. Nada sobrou, por exemplo, do conteúdo de *Logicam et Metaphysicam* anunciado como primeira parte da preleção “*philosophiae speculativae systema*”, datada do inverno de 1803, que conteria, além dessa, uma “*philosophiam naturae*” como segunda parte e “*mentis*” como terceira⁴²⁰. Jaeschke indica que nada da Lógica de tal período sobreviveu

⁴¹⁹ Steffen Schmidt, *Hegels System der Sittlichkeit*, 2004, p. 223. Concordamos com Honneth quando indica que Hegel estabelece uma progressão autônoma no interior das potências, mas discordamos quanto a ideia de que aquele desenvolvimento estabeleça qualquer momento de eticidade. Isso fica mais claro entendendo que a proposta de Honneth se situa fora do princípio que acarreta naquela paradoxalidade que indicamos, pois o autor não parece partir da noção de que Hegel sustenta uma Metafísica da Substância que se coaduna com o modo como ele desenvolve a sua lógica, a saber, fazendo com que a negatividade da Lógica, chamada de dialética, fosse completamente estanque, incapaz de ensejar a construção da Eticidade absoluta, que, por sua vez, já deve ser substancialmente efetiva, tal qual é a Metafísica. Grosso modo, não há como supor que haveria uma progressão dos momentos de eticidade em meio a uma concepção que separava a Lógica da Metafísica, que concebia a especulação como o eterno, a substância a ser apreendida, onde se supunha a aniquilação das formas particulares em prol da realidade onde “o seu conteúdo é absoluto, porque é o eterno e está isento de todo subjetivo”. G.W.F. Hegel, “System der Sittlichkeit”, GW5, p. 326.

⁴²⁰ “No inverno de 1803/04, Hegel anunciou a seção do sistema que segue a Filosofia da Natureza pela primeira vez como ‘*philosophia mentis*’ - em uma frase que foi mal compreendida na época, já que a versão alemã do anúncio diz Doutrina da alma [*Seelenlehre*]. No entanto, é tão improvável que essa tradução tenha se originado com Hegel quanto a versão posterior do anúncio para o verão de 1806, na qual ‘*philosophia mentis*’ é traduzida como ‘Filosofia [...] do entendimento humano’ [*Philosophie [...] des menschlichen Verstandes*] - que Hegel posteriormente corrige para ‘Filosofia do Espírito’ [*Geistesphilosophie*]”. Walther Jaeschke, *Hegel-Handbuch: Leben–Werk–Schule*, 2016, p. 149.

“presumivelmente porque Hegel revisou posteriormente os materiais usados aqui e destruiu as versões originais”⁴²¹. Isso não poderia corroborar mais com a ideia de um sistema em desenvolvimento que, naturalmente, levaria a paradoxos, tal qual demonstramos no *System der Sittlichkeit*. Para nós, só sobrou desse texto, a qual a pesquisa denominou *Systementwürfe I*, fragmentos da Filosofia da Natureza e da Filosofia do Espírito. Isso, talvez, indique que é possível concebermos, tal como fizemos através do *System der Sittlichkeit*, algum tipo de descompasso inerente entre as produções hegelianas destinadas à Filosofia do Espírito e aquelas destinadas à Lógica, pois, nos demais esboços de sistema de Jena, não veremos em nenhum lugar a concomitância das duas partes supracitadas, pois, como nota Jaeschke, “o *Systementwürfe II* contém apenas Lógica, Metafísica e Filosofia da Natureza, e o *Systementwürfe III* contém apenas as Filosofias da Natureza e do Espírito”⁴²². É válido lembrar que o paralelo que indicamos entre o *System der Sittlichkeit* e a Lógica apresentada até então por Hegel foi realizada somente através de uma reconstrução acarretada pela correspondência aproximada de temas, elementos e passagens de um e outro. Esse paralelo entre Filosofia do Espírito e Lógica nos levou à descoberta de uma paradoxalidade derivada da inter-relação das duas disciplinas dentro da tentativa de construção sistemática. Assim, a não concomitância das duas nos três esboços de sistema de Hegel em Jena nos leva a pensar que uma mesma paradoxalidade, certamente nutrida de uma nova feição, poderia ter surgido da nova configuração dos esboços de sistema em desenvolvimento, de modo a ser notado por Hegel quando omitiu uma ou outra daquelas disciplinas. Adiante, apresentaremos um possível candidato a esse posto, que envolve, especificamente, a concepção hegeliana do conceito de Espírito.

O chamado *Systementwürfe I* entrega muito pouco além de si mesmo. Dissemos que não sabemos como Hegel concebia sua Lógica de então, entretanto, fato é que aqui aquele método de subsunção oficialmente se esvai em prol do desenvolvimento da ideia, já embrionária através da tese da racionalidade do *meio* no *System der Sittlichkeit*, do outro de si mesmo que forma um terceiro que não é si mesmo. Quem explica esses dois processos, o embrionário, que atribuímos ao *System der Sittlichkeit*, e este inaugurado com o *Systementwürfe I*, é Dieter Henrich:

⁴²¹ Walther Jaeschke, *Hegel-Handbuch: Leben–Werk–Schule*, 2016, p. 148.

⁴²² Walther Jaeschke, *Hegel-Handbuch: Leben–Werk–Schule*, 2016, p. 148. Tradução nossa: “Der Systementwürfe II enthält nur noch Logik, Metaphysik und Naturphilosophie, und der Systementwürfe III gar nur die Philosophien der Natur und des Geistes”.

Todo finito é imediatamente o oposto de si mesmo. Assim, ele tem um outro que não é apenas o seu outro, mas se torna ele na medida em que se suspende em sua própria autossubsistência. Hegel elaborou esse processo de passagem de várias maneiras, dependendo de quais relações lógicas deveriam ser explicadas para sua ajuda, mas essencialmente em duas figuras fundamentais: (1) O outro, que se torna outro contra si mesmo, é posto como seu oposto, que por sua vez retalia, de modo que resulta um par de *relata* instável, que apenas *in toto* [em totalidade] constitui um determinado conceito. (2) O outro se torna seu outro, que por sua vez se torna outro em relação a si mesmo, mas de tal forma que esse novo outro não é o primeiro. Assim, todo outro tem seu outro; mas a relação não é recíproca, mas transitiva: uma série de outros é formada, cada um dos quais tem dois próximos, sua origem e seu produto⁴²³.

Se observamos as consequências daquilo que dissemos ser a estrutura hermafrodita do Absoluto no *Naturrechtsaufsatz* e da negação que aniquila a oposição, apresentada no segundo capítulo do *System der Sittlichkeit*, veremos que as consequências são as mesmas da figura fundamental (1) que Henrich assinala. Ambas são marcadas pelo revide, ou retaliação – Henrich diz *zurückschlägt* – daquele considerado o outro, que não se esvai e retorna levando a uma instabilidade que só seria resolvida pela aniquilação dos opostos reflexionantes, de maneira que “*in toto*” adviesse o Absoluto substancial, enquanto indiferença. Grosso modo, o que foi marcante nesses dois textos foi a tentativa de subsumir uma contraparte na outra. Interessante é notar também que Henrich submete a disposição dessas figuras fundamentais à relação lógica disponível para pensar a negação, ou seja, trabalha com a possibilidade de pensar a autossuspensão de acordo com diferentes capacidades de realização da negação. Isso também justifica nosso esforço aqui de buscar compreender o desenvolvimento das formas de sistema e conceitual, quer dizer, primeiramente a estrutura em que atuava a negação e o próprio modo de agir da negação.

Como dissemos, é praticamente impossível reconstruir a divisão sistemática a qual Hegel aplicou à sua Lógica de então, aceitando aquilo que Jaeschke presumiu, ou

⁴²³ Dieter Henrich, “Absoluter Geist und Logik des Endlichen”, 1980, p. 109. Tradução nossa: “Alles Endliche ist unmittelbar das Gegenteil seiner selbst. Damit hat es ein Anderes, das nicht nur sein Anderes ist, sondern zu dem es wird, insofern es sich in seiner eigenen Selbständigkeit aufhebt. Hegel hat diesen Prozeß des Übergehens auf verschiedene Weise näher gefaßt, je nachdem, welche logischen Verhältnisse mit seiner Hilfe zu explizieren waren, - im wesentlichen aber in zwei Grundfiguren: (1) Das Andere, das gegen sich selbst Anderes wird, setzt sich als sein Gegenteil, das wiederum in den Ausgang zurückschlägt, so daß sich ein Paar von instabilen Relata ergibt, das nur in toto einen bestimmten Begriff ausmacht. (2) Das Andere wird zu seinem Anderen, das wiederum in Beziehung auf sich Anderes wird, aber so, daß dies neue Andere nicht das erste ist. So hat jedes Andere sein Anderes; aber die Beziehung ist nicht reziprok, sondern transitiv: Es bildet sich eine Reihe von Anderen, deren jedes zwei Nachbarn hat, seinen Ursprung und sein Produkt. Beide formale Verhältnisse sind aus dem Gegenteil seiner selbst zu verstehen”.

seja, que havia um material que teria sido descartado após uma revisão realizada posteriormente. Contudo, esse texto merece uma atenção especial, pois se dissemos que o elemento do *meio* produzia um paradoxo ao ser inserido no *System Sittlichkeit*, quando conjugado àquela estrutura sistemática aplicada à Lógica, juntamente com possibilidade de negação da finitude que Hegel permite a essa, será no *Systementwürfe I* o lugar que ele explora todas as possibilidades desse conceito. Assim, certamente através dele poderemos entender o tipo de negação que Hegel apreende, sabendo, antes de tudo, que é praticamente certo que ele concebesse a Lógica ainda apartada da Metafísica, uma vez que o único fragmento de lógica que nos restou é datado de um período posterior a esse e lá Hegel ainda mantém aquela divisão intacta, ainda que nossa ideia posteriormente seja demonstrar que não havia nenhuma razão, nem metodológica nem de conteúdo, para que ambas as disciplinas fossem mantidas separadas. Assim, devemos enxergar esse período como uma fase de maturação filosófica, onde experimentos foram feitos, certamente não conscientemente como experimentos, mas sim onde elementos determinantes e obsoletos à luz do sistema maduro estavam sendo lançados a fim de testar a sua valência. A pergunta a seguir seria qual o estatuto da teoria hegeliana do *meio* na totalidade de suas obras? Mostrar como ele aparece posteriormente, com certeza, extrapola nosso objetivo neste trabalho, mas podemos lançar mão de uma análise de sua aplicação no presente período a fim de que algumas conclusões sejam possíveis.

No *System der Sittlichkeit*, dissemos que o *meio* enseja uma nova forma de relação entre sujeito e objeto manifestando a razão e que não poderia, através dos pressupostos do carecimento e da satisfação, ser reduzido ao método de subsunção, aquele ao qual Hegel aplica na intenção de mostrar a progressão no interior das potências. Como vimos, no mesmo texto demonstramos a possibilidade daquela progressão surgir por um ato próprio do lado finitude, uma vez que o racional se manifestava em um terceiro. Mesmo resultando essa progressão naquilo que Henrich classificou como uma instabilidade, de modo que a resposta do oposto ao ser subsumido é uma retaliação, o autor não faz cerimônias em chamar esse processo de autossuspensão e questiona: “mas até que ponto o processo de autossuspensão do finito pode ser mais do que isso, apenas ter lugar no Absoluto? Como se poderá dizer que ele é o próprio Absoluto?”⁴²⁴. Tudo sugere que a

⁴²⁴ Dieter Henrich, “Absoluter Geist und Logik des Endlichen”, 1980, p. 109. Tradução nossa: “Aber inwiefern kann der Prozeß der Selbst aufhebung des Endlichen mehr sein als dies, nur im Absoluten stattfinden? Wie kann gesagt werden, er sei das Absolute selbst?”.

questão poderá ser respondida observando a tal racionalidade que é engendrada a partir do elemento do *meio* naquele texto.

Racionalidade, propriamente, ali diz respeito à possibilidade de certas inter-relações expressarem a identidade verdadeira e absoluta. Contudo, como já dissemos, Hegel aposta na possibilidade dessa racionalidade aparecer como um terceiro da relação, como um produzido. Por outro lado, por mais que houvesse autossuspensão, ele pensa neste momento ainda a progressão lógica de acordo com aquele modelo de subsunção de uma determinação sobre outra, causando aquilo que Henrich chamou de instabilidade e retaliação de um oposto sobre outro. Tudo isso caminha contra a possibilidade de racionalidade a menos que disséssemos que a negação inerente à finitude é inerente ao Absoluto. Isso iria contra o próprio dito de Hegel que o resultado daquela negação por parte da finitude engendraria apenas “abstrações que apenas existiriam em virtude da relação”⁴²⁵. Além disso, alegar absolutidade à negação da finitude poderia manchar a própria absolutidade do Absoluto. Nosso ponto é que foram essas questões que geraram uma tensão problemática para Hegel naquele período de desenvolvimento e, de certa maneira, ensejaram a configuração básica de sua Filosofia do Espírito no *Systementwürfe I* de 1803/04.

Mais especificamente, Hegel desenvolve uma teoria do Espírito como consciência. De outro modo, a Filosofia do Espírito desta etapa visa apresentar a possibilidade de mediação do Espírito formando a si mesmo através de cada forma de consciência que se constituiu, desde as formas mais basais de consciência do indivíduo até a constituição do Espírito total e efetivo de um povo. Essa especificidade do Espírito como consciência deveria manifestar cada forma de consciência que se formou através de mediadores, como a linguagem, o trabalho, a família, etc. Mas, mais do que manifestar mediadores, na medida em que é a própria consciência, o próprio Espírito aqui é interpretado como um mediador, em outras palavras como um *meio*. Assim, há mediadores que, enquanto engendrados nas formas de sociabilidade, surgem como um terceiro, tal como no *System der Sittlichkeit*, contudo, Hegel assevera a presença do próprio Espírito, enquanto racionalidade que expressa a verdadeira face do Absoluto substancial, como uma espécie de mediador originário, uma vez que em todo tipo de experiência é suposta a presença de uma consciência.

⁴²⁵ G.W.F. Hegel, “System der Sittlichkeit”, GW5, p. 327.

Para entendermos melhor a atuação da consciência como *meio*, devemos, antes de tudo, apresentar seus pressupostos. Hegel diz no Fragmento 16 do *Systementwürfe I*, dedicado à Filosofia do Espírito, que

A primeira parte da filosofia construiu o Espírito como uma ideia e chegou à absoluta igualdade de si mesmo, à substância absoluta, que no vir-a-ser mediante a atividade contra a passividade na oposição infinita é tão absoluta quanto vem-a-ser. Essa ideia se desfez da forma absoluta na Filosofia da Natureza, o ser absoluto, o éter, separou-se de seu vir-a-ser, ou da finitude, e o ser-um de ambos era o interior, o oculto, que no orgânico se destaca e existe na forma de singularidade, ou seja, como um numérico; na Filosofia do Espírito, ele existe na medida em que retoma a si na universalidade absoluta, que, como vir-a-ser absoluto, é o ser-um absoluto real⁴²⁶.

Ora, seguindo aquele anúncio de um sistema de três partes cujo a primeira seria Lógica e Metafísica, é necessário supor que a primeira parte da filosofia que Hegel indica aqui só poderia ser a Lógica seguida da Metafísica, a finitude que desdobrou suas antinomias de modo que na Metafísica descobriu-se como substância absoluta que “é tão absoluta quanto vem-a-ser”. Conjugando essa noção com aquela demonstração de paralelismo entre a Filosofia do Espírito e a Lógica e Metafísica, demonstrada tanto a respeito do modelo de *suspensão correlata* quanto no modelo de *autosuspensão correlata* defendida no âmbito do *System der Sittlichkeit*, é mister pensar que a questão do conhecimento da Ideia como vir-a-ser é aqui cristalizada no processo de progressão tanto de Lógica e Metafísica, como uma parte, quanto da Filosofia da Natureza e do Espírito, consecutivamente como duas partes. Esse movimento se clarifica quando após afirmar que a primeira parte, que sabemos ser Lógica e Metafísica “construiu o Espírito como ideia”, “essa ideia se desfez da forma absoluta na Filosofia da Natureza” e “na Filosofia do Espírito, ele [o éter] existe na medida em que retoma a si na universalidade absoluta”. Sabendo da equalização de espírito e consciência que Hegel empreende aqui, podemos dizer que essa retomada do Espírito acontece na medida em que são dadas as condições para seu surgimento, enquanto potência, a partir da natureza, tal qual concebia

⁴²⁶ G.W.F. Hegel, *Systementwürfe I*, GW6, p. 268. Tradução nossa: “Der erste Teil der Philosophie konstruierte den Geist als Idee und gelangte zu der absoluten Sichselbstgleichheit, zur absoluten Substanz, die im Werden durch die Tätigkeit gegen die Passivität in dem unendlichen Gegensatze ebenso absolut ist als sie wird. Diese Idee fiel in der Philosophie der Natur absolut auseinander, das absolute Sein, der Äther, trennte sich von seinem Werden oder der Unendlichkeit, und das Einssein beider war das Innere, das Verborgene, das im Organischen sich heraushebt und in der Form der Einzelheit existiert, nämlich als ein numerisches Eins; in der Philosophie des Geistes existiert es als sich in die absolute Allgemeinheit zurücknehmend, das als absolutes Werden das absolute Einssein real ist”.

a filosofia de Schelling. A questão principal, contudo, seria verificar se esse vir-a-ser da substância comporta aquela esfera da finitude, que reflete o campo da Lógica e que no *System der Sittlichkeit* se apresentou como potências e a manifestação da negação intrínseca a elas para o advento da Eiticidade absoluta.

Seguindo os preceitos da filosofia de Schelling, a potenciação da consciência depende da apropriação de um elemento anterior, de maneira tal que todas as possíveis determinações dessa nova potência só possam ser compreendidas na interpenetração e na concrecência com o próprio elemento apropriado, ou seja, só pode ser compreendido como um si mesmo, diferente da potência originária, de modo que esteja necessariamente em alguma relação com essa potência originária. Enquanto si mesmo que se diferencia, essa forma originária só pode aparecer para essa nova potência, diferenciada, como uma outra, ou seja, podemos dizer que requer uma mediatização, isto é a capacidade de potencializar os termos do elemento prévio. Assim, Schelling diz que “para o organismo, a natureza, à qual ele pertence, só se torna um mundo externo quando é retirada dele, por assim dizer, e elevada a uma potência superior”⁴²⁷. Grosso modo, uma potência surge de outra, surge a partir da concrecência e numa interpenetração com a outra, mas, desse modo, só consegue afirmar a si mesma mediatizando a anterior, isto é, subjugando a outra a seus próprios poderes. Tomando essa construção schellinguiana para fins explicativos, sem qualquer tentativa mais ousada de comparação além daquela que a pesquisa já detectou, o que vemos aqui é o aparecimento da potência da consciência como elemento mediador por princípio. Podemos concluir, com isso, que o método de subsunção empregado por Hegel às potências no *System der Sittlichkeit* é por si muito apropriado seguindo os preceitos da filosofia de Schelling. Mas agora, a mediação que a consciência opera é bastante distinta e sua configuração parece dar pistas se a finitude é incorporada naquele autoconhecimento da substância como vir-a-ser. Vejamos o que Hegel apresenta no Fragmento 18 do *Systementwürfe I*:

A essência da consciência é ser imediatamente a absoluta identidade dos opostos em uma identidade etérea; ela só pode ser isso na medida em que é imediatamente contraposta, em que ambos os membros da oposição são ela mesma, em que neles, como membros da oposição, o imediatamente oposto de si mesmo, a diferença absoluta, a diferença que suspende a si mesma e a diferença suspendida são simples. —Nessa unidade dos opostos, o ser consciente de si é um lado dela, e aquele do

⁴²⁷ F.W.J. Schelling, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, SW III, p. 154. Tradução nossa: “Für den Organismus wird die Natur, zu der er gehört, nur dadurch eine Außenwelt, daß er aus ihr gleichsam hinweggenommen und in eine höhere Potenz gleichsam erhoben wird”.

qual ele é consciente é o outro. Os dois são essencialmente os mesmos, ambos uma unidade imediata de singularidade e universalidade. Mas esse ser-consciente e aquilo do qual ele é consciente são essa unidade de consciência apenas para um terceiro, não para si mesmo; pois na oposição do ser-consciente e daquilo do qual ele é consciente, um não é o que o outro é; a consciência, é um ser-consciente de si, é consciente de si como consciência, como a identidade negadora ativa que retorna a si mesma a partir de seu via-a-ser consciente tomado de consciência de algo outro que si mesma e suspende esse outro ao passar para um outro⁴²⁸.

A estrutura fundamental da consciência, logo, do Espírito, é então aprofundadamente explicitada. Hegel está trabalhando com um conceito de consciência mediadora, consciente de si enquanto consciente de um outro. Quer dizer, como ele mesmo diz, a consciência como um terceiro da relação, onde media os elementos da atividade consciente e de passividade objetiva. O mais promissor é que Hegel atribui a essa consciência um vir-a-ser que progride enquanto a consciência vem-a-ser através de um outro que não o anterior. Contudo, Hegel diz que nessa progressão advém um “meio existente”, ou seja, um elemento que, enquanto um terceiro, uma racionalidade que progrediu, ele pode se estabelecer como um existente na relação entre sujeito e objeto, a saber, mesmo na concretude das relações mais basais. Ele diz tratar-se do “ser da consciência em geral, que estabeleceu a si mesmo aquela reflexão que até então era nossa” onde “o modo de sua existência não é uma particularidade, uma singularidade da natureza, mas uma universalidade da natureza, um elemento da natureza”⁴²⁹. Assim, de fato estamos falando que Hegel quer dar carne e existência ao elemento racional mediatizado, de modo que, tal como o Espírito advém da natureza, ele pode estar na natureza produzindo o progresso espiritual, como um mediador. Assim, através dele e de sua racionalidade que se faz existente, torna-se possível aquele vir-a-ser.

⁴²⁸ G.W.F. Hegel, *Systementwürfe I*, GW6, p. 273. Tradução nossa: “Das Wesen des Bewußtseins ist, daß unmittelbar in einer ätherischen Identität absolute Einheit des Gegensatzes sei; es kann dies nur sein, indem unmittelbar, insofern es entgegengesetzt ist, die beiden Glieder des Gegensatzes es selbst sind, an ihnen als Glieder des Gegensatzes unmittelbar das Gegenteil ihrer selbst, die absolute Differenz, sich selbst aufhebende und aufgehobne Differenz sind, einfach sind. — In dieser Einheit des Gegensatzes ist das sich Bewußtseiende die eine Seite desselben, und das, dessen es sich bewußt ist, die andre. Beide sind wesentlich dasselbe, beide eine unmittelbare Einheit der Einzelheit und der Allgemeinheit. Aber dies Bewußtseiende und das, dessen es sich bewußt ist, ist nur für einen Dritten diese Einheit des Bewußtseins, nicht für sie selbst; denn im Gegensatze des Bewußtseienden und dessen es sich bewußt ist, ist das Eine vielmehr nicht, was [das] andre ist; das Bewußtsein ist als ein sich Bewußtseiendes aus sich als Bewußtsein als die tätige negierende Identität, welche aus ihrem sich eines andern, als sie ist, Bewußtwerden in sich zurückkehrt und dies andre aufhebt, dadurch daß es zu einem andern übergeht”.

⁴²⁹ Hegel, *Systementwürfe I*, GW6, p. 276.

Para exemplificar a passagem do *meio* à existência, Hegel compara a passagem do ar para a terra. Complexificando mais essa existência, a partir do momento em que essa terra “foi conquistada”, ou seja, “como uma terra que foi posta, por assim dizer, como um terceiro elemento fora de seu isolamento natural, como um universal”, Hegel começa a falar do *meio* como “existência vinculada da consciência”, aparecendo, assim, ativamente, por um lado, “como linguagem, como ferramenta e como o patrimônio”, bem como, passivamente, por outro, como “ser-um simples”, qual seja, “memória, trabalho e família”⁴³⁰. Então, por um lado, Hegel afirma que a consciência busca se apropriar desses elementos, utilizando-os de forma utilitária sob o seu ponto de vista particular, qual seja, elementos “pelo qual ele é ativo contra outro”⁴³¹, mas por outro lado, diz:

[...] a unidade, tanto quanto como universal, memória, trabalho e família, quanto como unidade ou meio existente [linguagem, ferramenta e patrimônio], são o universal absoluto. O último é o universal como existente e absolutamente existente, como tendo existência permanente e universal. Os dois lados da oposição, por outro lado, o indivíduo ativo e o passivo contra o mesmo, são permanentes apenas como uma oposição, e essa sua universalidade como uma oposição é precisamente o meio existente. O que eles são por si é o mutável, o acidental, que pertence à necessidade empírica da natureza como tal. O que é essencial e universal a respeito deles é esse meio. A consciência, como existente, existe apropriadamente na oposição do ativo contra o passivo; mas o que nessa oposição é o ser mesmo é o meio da consciência existente⁴³².

Assim, “na verdade”, esses elementos enquanto *meios* cumprem a função de mediar a oposição, seja se expressando através da *linguagem* e incrustando a *memória*, seja mobilizando aquilo pelo qual a *ferramenta* tem significado, ou seja, o *trabalho*, ou separando a oposição da *família* através do *patrimônio* em comum. O *meio* seria uma expressão da dotação de sentido dos elementos enquanto separados, mas Hegel faz isso utilizando todos os possíveis sentidos que existem através da palavra “*Mitte*”, que

⁴³⁰ Hegel, Systementwürfe I, GW6, p. 277.

⁴³¹ Hegel, Systementwürfe I, GW6, p. 278.

⁴³² Hegel, Systementwürfe I, GW6, p. 279. Tradução nossa: “[...] die Einheit sowohl als allgemeine, Gedächtnis, Arbeit und Familie, als auch als existierende Einheit oder als Mitte sind das absolut Allgemeine. Letzteres dies Allgemeine als existierend und als absolut existierend, als dauernd, allgemeine Existenz habend. Die beiden Seiten des Gegensatzes hingegen, das tätige Individuum und das Passive gegen dasselbe sind nur als Gegensatz überhaupt dauernd, und diese ihre Allgemeinheit als Gegensatz ist eben die existierende Mitte. Was sie für sich sind, ist das Wandelbare, Zufällige, das der empirischen Notwendigkeit der Natur als solcher angehört. Was an ihnen wesentlich, allgemein, ist diese Mitte. Das Bewußtsein, als existierend, existiert wohl in dem Gegensatze des Tätigen gegen ein Passives; aber was an diesem Gegensatze selbst das Seiende ist, dies ist die Mitte des existierenden Bewußtseins”.

chamamos aqui de *meio*, a saber, 1) como aquilo que se põe no meio e, desse modo, os separa, dota cada um de sentido ao estabelecer a determinidade delimitada de cada elemento, seja enquanto ativo e passivo ou sujeito, ser-consciente [*das Bewußtseiende*], e objeto, aquilo do qual é consciente [*das, dessen es sich bewußt ist*]; e 2) como aquilo que se põe no meio e, desse modo, preenche a lacuna que os distinguia, ou seja, liga os extremos fornecendo superação da diferença e doação de identidade através da presença do ser-outro. Mas, desse modo, a metáfora de um *meio* entre os extremos não poderia ser melhor concebida pois refletia exatamente a via através da qual o reconhecimento poderia acontecer nessa fase, a saber, de modo, que o conhecimento do Absoluto não fosse plenamente desenvolvido progressivamente, mas fosse inserida uma estrutura desdobrada e reconhecida em seu vir-a-ser num momento da progressão da consciência. Mais especificamente, a consciência deveria estar lidando realmente em seu manejo específico com um elemento, um *meio*, que já continha em si a possibilidade de abrir-lhe o sentido verdadeiro das relações. A consequência de conceber o elemento racional concreto, como um existente, é que ele deve conter em si a potencialidade propriamente em vez de deixar que ela surja da relação entre os extremos. Seria como se o campo do “para nós” [*für uns*] da *Fenomenologia* se fizesse presente como um juiz em meio às relações antinômicas. Melhor dizendo, não ocorreria tal qual esperado, onde o elemento com o qual a consciência lida é o objeto e deles um mediato racional surge através do qual se torna ele novamente uma perspectiva do todo e assim advém o progresso, mas a relação com o objeto é ela mesma previamente mediatizada por um terceiro racional da relação. Assim, Schalthorn sabiamente atestou que “através do meio como existente produz-se uma triplicidade da relação, que não parece ser abrangida pela dialética do [conceito de] meio de Hegel sob a fórmula programática do ‘oposto de si mesmo’”⁴³³. Nesse sentido, Schalthorn vai além e ensaia a possibilidade até de uma estrutura parecida com aquela do Absoluto hermafrodita, tal qual asseveramos no *Naturrechtsaufsatz*, pois poderíamos perguntar separadamente sobre as relações de unidade e diferença pelo lado do sujeito e também pelo lado do objeto, uma vez que a relação que eles mantêm o fazem através de um terceiro mediador⁴³⁴. Além disso, o advento da verdade tampouco poderia alterar essa configuração, ou seja, no ponto alto do saber deveria haver a consciência do

⁴³³ Christof Schalthorn, “Hegels Jenaer Begriff des Selbstbewusstseins”, 2004, p. 176. Tradução nossa: “[...] ergibt sich durch das Existieren der Mitte eine Drei-Gliedrigkeit des Verhältnisses, die durch Hegels dialektische Mittel unter der Programmformel des ‚Gegentheil seiner selbst‘ nicht gedeckt erscheint”.

⁴³⁴ Christof Schalthorn, “Hegels Jenaer Begriff des Selbstbewusstseins”, 2004, p. 176.

reconhecimento pleno sempre transpassado por essa estrutura do *meio*, pois se ele é aquilo que é na verdade, tampouco o tipo de conceitualidade que ele engendra poderia ser anulada em advento de uma outra. Grosso modo, o cerne do argumento aqui é dizer que uma *forma conceitual* engendrada na existência deve ser a mesma que a engendrada no campo do Espírito. Logo, se a capacidade de reconhecimento do sujeito transpassa um elemento mediador, existente, é mister supor que essa relação estaria cristalizada na *forma conceitual* de Hegel. Podemos dizer, assim, que era estabelecida apenas uma estrutura de reconhecimento indireto entre o si mesmo e o outro. Assim, trata-se de um elemento que diz respeito especificamente à *forma conceitual* de Hegel, a saber, por mais que ele aplique o conceito do “outro de si mesmo”, conforme sua filosofia madura, existe aqui uma diferenciação específica entre o modo como esse outro advém e, além, como é suposto a consciência saber que se trata de um si mesmo enquanto outro. Essa estrutura é muito bem acomodada sob a configuração de uma *Metafísica da Substância*, onde haveria um sentido verdadeiro e indelével ao modo de apresentação da substância única.

Como vimos, a relação com o *meio* deveria ser vista como tal, em sua verdade, no ponto alto do saber, pois não se tratava especialmente de uma produção finita da consciência, mas sim do modo como o Absoluto advém, ou seja, da própria *forma conceitual* e a maneira como Hegel entende a negação. Atestada essa estrutura diferenciada da *forma conceitual*, podemos assim perguntar sobre a *forma de sistema* e então sobre o modo como elas se coadunam. A partir daquela configuração, uma chave sistemática se abre para uma possível reconstrução disso. Havíamos visto como a separação entre Lógica e Metafísica se coadunava com os princípios de uma *Metafísica da Substância*, especificamente, de modo que os aparecimentos do Absoluto se aniquilavam e davam lugar à verdade substancial, que conjugaria em si as relações antinômicas. Nesse sentido, conjugar a separação entre Lógica e Metafísica que aparece aqui com a inserção daquele elemento do *meio* como um terceiro racional entre os *relata*, só poderia resultar em uma organização onde se mantivesse a tendência progressiva da consciência em seu aniquilamento na Lógica enquanto produção unilateral e chegasse à Metafísica no momento enquanto conseguisse conceber-se em unidade meio aquela estrutura tríplex. Assim, uma vez que uma estrutura racional é introduzida em meio às relações antinômicas, um elemento substancial é trazido para esfera de conhecimento da consciência e essa estrutura pode preservar a mediação pela qual passou aquele momento da consciência e tal momento ser integrado no Absoluto e visto como vir-a-ser. Hegel, finalmente, consegue ajeitar o momento da passagem ao Absoluto e fazer como que as

produções da consciência finita não resultassem apenas em abstrações, mas tampouco isso ocorre através da disposição inerente dos *relata* em resolver as antinomias às quais eles estavam imersos. Pelo contrário, introdução de um elemento racional como um *meio* entre os extremos só acontece porque Hegel não concebia o dispositivo conceitual da negação especulativa pela finitude, mas era pressuposto algum nível de racionalidade em tal momento para que a consciência finita se reconhecesse e fosse preservada no momento de passagem à consciência da totalidade ao Absoluto mesmo, suposto acontecer na Metafísica. A precedência da *Metafísica da Substância* se faz valer de modo que não seja o Absoluto que luta internamente contra si mesmo e se nega, mas a negação ocorre por parte da finitude, cabendo a substância fornecer o elemento positivo em meio às relações, não mais de modo arquetípico.

Sabendo que Hegel não distingue, como faz em seu sistema maduro, a Lógica como campo do puro conhecimento do campo de experiência da consciência, ou seja, não separa com a justeza posterior os campos lógico e fenomenológico, tomando como suposta a separação entre Lógica e Metafísica empreendida nessa fase, uma reconstrução razoável poderia afirmar que à Lógica de então, como havia tratado naquele momento apenas dos elementos dialéticos e finitos, que não carregavam em si a marca da especulação e verdadeira do Absoluto, produzindo meras abstrações, seria atribuída o campo da primeira consciência, daquela que lida com os objetos sem conceituar a si mesma, não como aquela que sabe de si enquanto *meio* entre aquele que é consciente aquilo do qual se é consciente. Essa operação meramente negativa seria típica daquele método de sobrepor um lado por meio do qual a consciência vem-a-ser, ou seja, dando ênfase ora ao ideal ora ao objetivo, tal qual foi demonstrado fazer a finitude, ou seja, um método típico que impediria o advento do saber da atividade real do Absoluto como *meio*. A Metafísica seria, portanto, o campo da consciência como consciente de sua atividade mediadora, que se estabelece formando a totalidade dos momentos do Absoluto substancial enquanto vir-a-ser, ou seja, que daria as condições do vir-a-ser do Espírito e, com isso, de sua forma de externalidade, a saber, como ele viria a existir. Seria então a Metafísica a etapa final da primeira parte do sistema que “construiu o Espírito como uma ideia e chegou à absoluta igualdade de si mesmo”.

Tomando de empréstimo uma linguagem da *Fenomenologia*, poderíamos dizer que a tomada de consciência do Espírito como si mesmo, ou o processo de constituição da autoconsciência, ocorreria na e para a Metafísica. Mas há razões suficientes para Hegel preferir nessa etapa chamar o Espírito de consciência no lugar de autoconsciência e,

adiantamos, a causa se liga diretamente com as configurações de sua *forma conceitual e de sistema*⁴³⁵. O Espírito, no momento da Metafísica, deveria conceber-se como vir-a-ser e esse conceber-se passa por entender o Espírito como ele aparece na realidade, ou seja, como um momento ou, como diz Hegel, “no isolamento da oposição”, então, assim, “é um contraposto, ou tem a forma de sua existência nele”⁴³⁶. O conhecimento desse processo suposto na Metafísica, isto é, enquanto autoconsciência, é saber que a verdade da consciência está nela enquanto um *meio* entre aquele que é consciente e aquilo do qual se é consciente, ou seja, saber que o Espírito se revela como *meio* que, como tal, distingue e também atribui a identidade de sujeito e objeto. Assim, como diz Hegel, “ao conhecer a articulação da consciência em sua totalidade, nós a conhecemos como ela é em si como um momento, como é em uma determinidade, e como é um meio tanto em uma determinidade como em uma contraposição”⁴³⁷. Dessa forma, as razões para o aparecimento de uma racionalidade no elemento do *meio* podem ser explicitadas de forma muito mais detalhadas do que ocorria no *System der Sittlichkeit*, e isso ocorre especificamente porque Hegel acena para o fato que, mesmo que de uma forma inconsciente, enquanto momento, esse *meio* também aparece aqui como um existente: “aquilo que é consciente de si e aquilo do qual se é consciente, se estabelece nela como um, e também se opõe a ela, ou seja, a própria consciência é, dessa forma, um existente afligido por uma determinação”⁴³⁸. Hegel, portanto, encena de forma arcaica aquela diferenciação que estamos acostumados na *Fenomenologia* entre o campo do para nós e para ela. Isso fica cristalizado na escrita hegeliana no momento em que ele diferencia a suspensão “verdadeira” e a suspensão meramente “empírica”⁴³⁹. O que ocorria era que aqui esses momentos ocorriam sistematicamente mais separados, a saber, através das expressões diferenciadoras de Lógica e Metafísica. Contudo, essa diferenciação entre a forma como a finitude aparecia e suas produções e sua forma enquanto vir-a-ser da substância conseguiria resguardar Hegel do maior temor que imaginamos que ele possuiria ao empoderar a finitude como fizera agora, qual seja, o temor de atribuir

⁴³⁵ Essa questão formará o ponto-chave para a construção da *Fenomenologia do Espírito* tal qual conhecemos, pois sabe-se que Hegel projeta como o ponto alto da ciência da experiência da consciência o momento de conquista da autoconsciência enquanto Razão.

⁴³⁶ G.W.F. Hegel, *Systementwürfe I*, GW6, p. 276.

⁴³⁷ G.W.F. Hegel, *Systementwürfe I*, GW6, p. 276. Tradução nossa: “Indem wir also die Gliederung des Bewußtseins zu seiner Totalität erkennen, so erkennen wir es, wie es sich als Moment, in einer Bestimmtheit ist, und es ist als eine Bestimmtheit, als eine in Entgegengesetzten, indem es eine Mitte ist;”.

⁴³⁸ G.W.F. Hegel, *Systementwürfe I*, GW6, p. 276. Tradução nossa: “[...] das sich Bewußtseiende und das, dessen dies sich bewußt ist, in ihm als Eins setzen, und sich auch ihm entgegensetzen, d. h. das Bewußtsein selbst ist auf diese Weise ein mit einer Bestimmtheit Behaftetes, Existierendes”.

⁴³⁹ G.W.F. Hegel, *Systementwürfe I*, GW6, p. 274.

especulação a própria finitude e, assim, estabelecer no âmago do Absoluto uma contingência que falasse contra a absolutidade da substância. Melhor dizendo, Hegel está preocupado em estabelecer seu sistema de forma que a finitude seja valorizada sem que sua forma finita manchasse a substância enquanto tal.

A disposição conceitual que Hegel depreende aqui é suficiente para entendermos de que modo ele ainda pode se resguardar desse perigo. O princípio do Absoluto como *meio* é fundamental para isso. Hegel aqui busca aplicar dinamicidade ao Absoluto ao valorizar em seu âmago o processo de seu vir-a-ser. Contudo, ao estabelecer esse Absoluto como *meio*, que se equaliza e se diferencia de seus momentos, ele consegue estabelecer uma diferenciação entre aquilo que se manifesta na consciência numa ordem específica enquanto finitude, e aquilo que se manifesta na consciência em outra ordem, mais especificamente, entre a consciência enquanto aquela que é consciente de algo e a consciência propriamente enquanto Espírito, que medeia a relação com aquilo que é conhecido. Nesse sentido, Hegel já distingue o “ponto de vista da consciência [*Standpunkt des Bewußtseins*], que olha apenas para a oposição da consciência” daquilo que consiste “na verdade” [*in Wahrheit*]⁴⁴⁰. Essa diferenciação não é necessariamente expressão da *forma sistemática*, uma vez que Hegel aprofunda na *Fenomenologia* a diferenciação do para ela e para nós, mas, especificamente, da *forma conceitual*. O estabelecimento do Absoluto como *meio* representa o estabelecimento de uma diferenciação no âmbito do sentido especulativo que Hegel conseguiria atribuir à finitude no momento sem manchar o Absoluto substancial, a saber, através do modelo de *autossuspensão correlata*, onde a negação ocorre através da finitude, mas a finitude enquanto tal, ao negar-se, não toca no ponto primordial do Absoluto.

Como afirma Dieter Henrich, “desde meados de 1802, houve o início da ascensão dos termos “oposto de si mesmo” e então “ser-outro” como conceitos-chave metodológicos na terminologia de Hegel da Lógica”⁴⁴¹. Mas a questão é que agora, entre o ser mesmo e o outro de si mesmo era incluído um mediador, um terceiro, que no âmbito especulativo servia para estabelecer uma diferenciação entre aquilo que a consciência poderia conceber em sua relação, logo, até onde ela poderia acender no conhecimento do Absoluto, enquanto negadora de si mesma, e aquilo que se apresentava como sua

⁴⁴⁰ G.W.F. Hegel, *Systementwürfe I*, GW6, pp. 277-278.

⁴⁴¹ Dieter Henrich, “Absoluter Geist und Logik des Endlichen”, 1980, p. 107. Tradução nossa: “Seit Mitte des Jahres 1802 beginnt in Hegels Begriffssprache der Aufstieg des Terminus ‚Gegenteil seiner selbst‘ und dann ‚Anderssein‘ zu methodologischen Schlüsselbegriffen der Logik”.

absolutidade no campo do verdadeiro, que aqui atribuímos, de modo reconstrutivo, à Metafísica: “pois a consciência como ativa, como negadora, como suspensória do ser de seu ser-outro, é a consciência como um lado dela, como consciência subjetiva ou consciência como singularidade absoluta”⁴⁴². Mas, em vez de Hegel deixar que aquela consciência subjetiva venha à consciência verdadeira de si através de suas próprias relações, a partir de uma autorreferência, ele inclui aqui o elemento do *meio* que aparece como um terceiro na relação, mas que, na verdade, sabemos constituir um pilar para a estrutura do Absoluto substancial, a saber, que reflete aquela unidade pressuposta para a distinção entre subjetivo e objetivo, qual seja, o *Urseyn* de Hölderlin, que havia sido chamado de ponto de indiferença por Schelling e Hegel e que aqui podemos identificar com aquele “elemento absoluto do éter”⁴⁴³. Deste modo, Hegel atribui algum nível de consciência àquela que se dá de modo puramente subjetivo, como um lado da substância absoluta, ainda que não seja o nível desejado e próprio da substância. A diferenciação entre Lógica e Metafísica se apresentaria como a transição de um saber para o outro servindo como o princípio fundamentador da concepção do Absoluto como substância, que pode se dar ao luxo de conceber a si mesmo como *vir-a-ser*, *causa sui*, ao mesmo tempo em que consegue conceber alguma de suas produções como seu lado não verdadeiro.

A perspectiva do Espírito como *meio*, conforme apresentado no *Systementwürfe I*, pode ser visto, portanto, como acirramento de duas tendências que se digladiavam no âmago da concepção hegeliana: 1) a perspectiva de que as antinomias que brotam daquelas relações não podem ser compreendidas à parte daquilo que é o Absoluto propriamente, o que não contradizia o princípio substancial, bem como a de que 2) atribuir realidade ontológica à finitude poderia manchar a absolutidade da substância, o que, na perspectiva da Filosofia do Espírito significaria dizer que elementos como aniquilação física, o roubo, a escravidão, a vingança, etc. teriam sobrevida no âmago da Eticidade absoluta, no campo próprio da reconciliação entre a Eticidade natural e a liberdade individual. Com o aparecimento desse elemento mediador, haveria a possibilidade de que as produções da finitude fossem transpassadas por um elemento racional, o que legitimava algumas de suas produções, certamente aquelas que promoviam o progresso

⁴⁴² G.W.F. Hegel, *Systementwürfe I*, GW6, p. 275. Tradução nossa: “denn das Bewußtsein sich als tätig, als negierend, als aufhebend das Sein seines Anderssein ist das Bewußtsein als die eine Seite desselben, als subjektives Bewußtsein oder Bewußtsein als absolute Einzelheit”.

⁴⁴³ G.W.F. Hegel, *Systementwürfe I*, GW6, p. 277.

do conhecimento pela consciência. A falta de universalidade nesse quesito deve ser vista à luz da singularização do Espírito que vem à existência e se singulariza. Isso tornaria possível dizer quais ações eram dotadas de racionalidade com base no quesito fundamental da presença do mediador racional.

Além disso, é mediante essa tendência conflituosa, onde a perspectiva negativa da finitude não pode ser vista motivada exteriormente pelo Absoluto, ou seja, onde essa tendência deve ser vista como um processo de autorrelação da própria finitude, que o conceito de consciência se sobressai em detrimento do conceito de autoconsciência. Se fosse desta forma, ou seja, utilizado o conceito de autoconsciência, dever-se-ia assumir aquela estrutura simétrica entre sujeito e objeto que Hegel postula mais tardiamente diante de uma outra *forma conceitual*, a saber, com base numa metafísica do Absoluto com fundamento na subjetividade. O que equivaleria dizer que a verdade consistiria em entender o próprio Absoluto não apenas como substância, mas também como sujeito, e assim fazer jus a todo o desenvolvimento posterior da filosofia hegeliana, logo, à noção específica do Absoluto hegeliano, que, segundo Adorno, não pode ser encarada como uma espécie de “meio termo” entre os extremos, mas “ocorre através dos extremos e neles mesmos”⁴⁴⁴. Isso nos esclarece que o que estava em jogo era uma precariedade na exposição hegeliana no que diz respeito à forma como modelos de reconhecimento poderiam existir de forma plena sob o conceito do “oposto de si mesmo”, pois a inclusão de um *meio*, existente por si mesmo, anularia a possibilidade do sujeito, ao ser absorvido pelo Espírito do povo como sua substância, alcançar a autorreferência que se pretendia.

A ideia do *meio* nas relações conceituais de reconhecimento pode ser encontrada posteriormente mesmo na *Fenomenologia*, contudo, destituída desta propriedade que lhe dava uma existência substancial sob a forma de um terceiro da relação dotado de determinidade. Pelo contrário, Hegel diz que “o meio é a autoconsciência, que se decompõe nos extremos; e cada extremo é essa troca de sua determinidade e passagem absoluta para o contraposto”⁴⁴⁵. Grosso modo, o *meio* consiste naquilo que é o oposto de cada extremo nos quais se reconhecem como reconhecendo-se reciprocamente sem relação a um terceiro determinado. Esta concepção de consciência como *meio* seria então a forma de assegurar o prevailecimento de ambos os extremos na unidade da igualdade e

⁴⁴⁴ Theodor Adorno, *Três estudos sobre Hegel*, 2013, p. 79.

⁴⁴⁵ G.W.F. Hegel. *Phänomenologie des Geistes*, GW9, p. 129. Tradução nossa: “Die Mitte ist das Selbstbewußtsein, welches sich in die Extreme zersetzt; und jedes Extrem ist diese Austauschung seiner Bestimmtheit und absoluter Übergang in das Entgegengesetzte”.

da diferença, mas sem que com isso fornecesse a possibilidade de afirmar a gênese do Absoluto. Isto, pois sua determinidade substancial não permite deduzir sua gênese como um processo ativo de autogeração, que, diferentemente, estaria já pressuposto naquela estrutura fundamental do “outro de si mesmo”.⁴⁴⁶ Desta forma, o Absoluto não é o finito na medida em que o conduz à sua autorrelação negativa e nem pode pressupor uma espécie de terceiro, mediador recalcitrante à autoprodução. É o finito, mas na medida em que não é nada mais que o processo contínuo, de modo que este, conforme indica Adorno, “é o aspecto radical de Hegel, que é irreconciliável com todo moderantismo”⁴⁴⁷.

Com isso, seria correto afirmar que o princípio hegeliano formulado de forma mais distinta na *Fenomenologia do Espírito*, que afirma que a verdade consiste em entender o Absoluto não como substância, mas também, precisamente, como sujeito, brota de um problema fundamental na asseveração da *forma de princípio* que Hegel dispunha até meados de 1804, que pode ser observado mediante as dificuldades conceituais que apresentamos, a saber, diante de exigências internas do próprio sistema.

⁴⁴⁶ Cf. Klaus Düsing, *Idealistische Substanzmetaphysik. Probleme der Systementwicklung bei Schelling und Hegel in Jena*, 1980, p. 42.

⁴⁴⁷ Theodor Adorno, *Três estudos sobre Hegel*, 2013, p. 79.

Capítulo III

A Metafísica da Subjetividade e a forma conceitual do outro de si mesmo

Ele quer realmente encher o universo com um monte de pequenas réplicas repugnantes de si mesmo. Criaturas cujas vidas, numa escala em miniatura, serão qualitativamente como a sua, não porque ele as tenha absorvido, mas porque elas desejam se conformar de livre e espontânea vontade a ele. [...] deseja um mundo cheio de seres unidos a ele, mas que, ainda assim, continuem sendo distintos.

C.S. Lewis

Cartas de um diabo a seu aprendiz

Nossos esforços até aqui se concentraram em demonstrar, tanto no primeiro quanto no segundo capítulo, estações do desenvolvimento filosófico de Hegel em Jena que funcionariam como períodos de amadurecimento derivado de ajustes filosóficos tendo em vista os elementos e estrutura da filosofia madura. Fizemos isso avançando na investigação a respeito da *forma de principal*, da *forma de sistema*, e na forma de conceitualidade das relações internas dispostas até a publicação do *Systementwürfe I*, de 1803/04. Isso se cristalizou a partir do desenvolvimento de uma *Metafísica da Substância*, da disposição de uma separação entre Lógica e Metafísica, e da presença de modelos conceituais recalcitrantes à plena configuração do conceito do “outro de si mesmo” indicada por Henrich, como a ideia de uma relação arquetípica com o Absoluto e a ideia da presença do Espírito como *meio* entre sujeito e objeto. Adiante, pretendemos oferecer algumas clarificações sobre o ponto de inflexão nesse desenvolvimento a favor da ideia de uma aproximação exponencial para com o arranjo posterior da filosofia de Hegel, que aparecessem de modo mais nítido a partir da *Fenomenologia do Espírito*. Se até então seguimos o fio daquele desenvolvimento pela via negativa, adiante proporemos um esclarecimento positivo, contudo, sem perder a contextualização do momento em que eles aparecem. De maneira geral, se podemos dizer que no *Systementwürfe II*, datado de 1804/05, o desenvolvimento dos elementos sistemáticos de Hegel avança mais fortemente para aquela configuração mais familiar do sistema maduro, isso não ocorre sem o lastro daquele período, à qual aqueles arcaísmos devem se fazer ainda evidentes, ainda que tenhamos demonstrado que os elementos para sua resolução já estivessem dispostos.

Ainda é influente na pesquisa hegeliana uma forte tendência de pôr sob do chamado *Systementwürfe II* o ponto decisivo do amadurecimento hegeliano que levaria à superação da *Metafísica da Substância* e a adoção real da *forma conceitual* do outro de si mesmo. À luz do que construímos até então, seria a passagem do modelo de *autossuspensão correlata* para o modelo puro de *autossuspensão*.

Esta tendência é exemplificada ressaltando o que diz Dieter Henrich quando assinala que “nos textos que chegaram até nós, a teoria do Absoluto como Espírito é desenvolvida pela primeira vez em sua totalidade na *Lógica e Metafísica de 1804/05*”⁴⁴⁸. A respeito do dito de Henrich, o que ele quer dizer como “teoria do Absoluto como Espírito” é nada mais do que a justa aplicação do conceito do “outro de si mesmo” mediante o alcance da negação autônoma, a saber, que diz respeito ao progresso do conhecimento finito, não de modo correlato como outrora, mas simultâneo e enquanto progresso do próprio Absoluto. Isso revela, portanto, a ênfase significativa de Henrich à tarefa de rastreio da *forma conceitual* de Hegel. Klaus Düsing, por sua vez, concebe que “o fato de Hegel ir além da *Metafísica da Substância* caracterizada e estabelecer uma filosofia da subjetividade é manifestado pela primeira vez na ‘*Metafísica da Subjetividade*’ no Esboço do Sistema de 1804/05”⁴⁴⁹. Düsing está mais interessado na demonstração da transição de uma *Metafísica da Substância* para uma *Metafísica da Subjetividade*, o que reflete sua preocupação acentuada com a *forma principial*.

Assim, a maior parte dos que veem naquele texto um ponto de inflexão agudo no desenvolvimento de Hegel tomam ambos os parâmetros como pontos de apoio para sustentar suas interpretações. Nossos desenvolvimentos até aqui consistem numa complexificação e detalhamento destas duas perspectivas: aquela a partir da *forma principial* e aquela a partir da *forma conceitual*.

Outra contribuição profícua a nossos propósitos, a respeito do modo de funcionamento fundamental da *Lógica e Metafísica de 1804/05*, surge da contribuição de Elena Ficara em seu *Ursprünge des Ausdrucks >Das Logische< beim frühen Hegel*, onde, grosso modo, a autora ressalta originalmente que a utilização esporádica do “*das Dialektische*”, o dialético, nesse período hegeliano remete às mesmas razões do uso do

⁴⁴⁸ Dieter Henrich, “Absoluter Geist und Logik des Endlichen”, 1980, p. 117. Tradução nossa: “In den Texten, die uns erhalten sind, findet sich die Theorie vom Absoluten als Geist zum ersten Mal zur Gänze ausgebildet in der Logik und Metaphysik von 1804/05”.

⁴⁴⁹ Klaus Düsing, “Von der Substanzmetaphysik zur Philosophie der Subjektivität”, p. 2004, p. 191. Tradução nossa: “Dass Hegel über die charakterisierte Substanzmetaphysik hinausgeht und eine Subjektivitätsphilosophie begründet, wird zum ersten Mal in der ‘Metaphysik der Subjectivität’ im Systementwurf von 1804/05 manifest”.

“*das Logische*”, o lógico, da filosofia madura⁴⁵⁰. Como havíamos adiantado no capítulo anterior “o dialético” do *Systementwürfe II* pode ser classificado como uma espécie de fóssil teórico do elemento mais promissor oriundo da unificação de Lógica e Metafísica, a saber, alcançar a compreensão do modo de funcionamento autônomo e metacategorial da negação, o que ficara cristalizado na filosofia tardia de Hegel, segundo a literatura, de acordo com a alcunha de “o lógico”. Diferente da Lógica, como uma parte específica do sistema, de acordo com o Hegel maduro, “em cada ciência filosófica particular, o lógico, como o puro saber universal, é, portanto, pressuposto como o científico em toda ciência”⁴⁵¹.

Deste modo, alguns desafios derradeiros surgem no nosso horizonte explicativo acerca do desenvolvimento da filosofia de Hegel em Jena. O primeiro aqui é analisar de que modo Hegel concebe a dialética nessa fase, e também, de que maneira ele substantiva o movimento dialético empreendido na Lógica indicando já a presença de elementos que só deveriam aparecer na Metafísica, a obedecer formalmente a distinção sistemática empreendida pelo autor a respeito das duas disciplinas. Ademais, embora não desenvolvamos uma exposição pormenorizada da utilização hegeliana da expressão “o lógico” por sua filosofia madura, aprofundaremos as justificativas que nos permitem defender o uso esporádico de “o dialético” como um fóssil teórico de tal, sem, contudo, nos limitarmos às similaridades entre um e outro.

Para isso, antes de mais nada é necessário começar essa seção dizendo que a *forma sistemática* empreendida por Hegel neste texto ainda é aquela que separa Lógica de Metafísica. Mais especificamente, avançamos em nossa apresentação buscando demonstrar que Hegel inicialmente possuía uma visão meramente negativa da Lógica, mas que gradualmente essa visão fora sendo alterada ao passo que ele relimava seus elementos teóricos na busca de sua construção sistemática. Não acontece diferente com o *Systementwürfe II*, que, apesar de possuir elementos decisivos para a consolidação do sistema maduro hegeliano, e por isso afigurar como obra de fechamento de nossa apresentação, deve ser compreendida também sob a ótica de um sistema em desenvolvimento. Certamente o fato de ainda prevalecer nestes esboços aquela divisão entre as duas disciplinas seja a testemunha irrefutável disso.

⁴⁵⁰ Elena Ficara, “Ursprünge des Ausdrucks »Das Logische« beim frühen Hegel”, 2010.

⁴⁵¹ G.W.F. Hegel, “Fragment zur Philosophie des Geistes”, GW15, p. 218. Tradução nossa: “In jeder besondern philosophischen Wissenschaft ist das Logische, als die reine allgemeine Wissenschaft, hiemit als das Wissenschaftliche in aller Wissenschaft vorausgesetzt”.

À medida que desdobraremos nossa investigação veremos, contudo, que as razões para a manutenção daquela divisão já não eram tão profundas quanto nos fragmentos de Lógica e Metafísica de 1801/02. Isso poderia enviesar a compreensão de que Hegel apenas mantivera um descompasso quanto a sua *forma de sistema*, ao passo que as formas *principais e conceituais* já estavam plenamente desenvolvidas. Não negamos que em parte essa seria uma leitura possível a partir de nossos desenvolvimentos, no entanto, nosso desafio será demonstrar que esse descompasso na *forma de sistema* conserva arcaísmos na configuração das duas outras formas de modo a limar mais amplamente os elementos daquele esboço de sistema e fazer com que compreendamos muito melhor as razões pelas quais Hegel apresenta anos depois uma nova exposição de sua Lógica.

Nesse contexto, esse sistema de 1804/05 deve ser compreendido como um momento do desenvolvimento hegeliano, tal foi o *Systementwürfe I*. Essa postura estará fundamentada na especificidade do elemento sobre o qual se reúnem os avanços mais promissores por Hegel no *Systementwürfe II*, a saber, na especificidade do “*das Dialektische*”. Apesar da forte similaridade com o modo como Hegel concebe o “*das Logische*”, o estatuto e a disposição daquele elemento também permitem que façamos uma comparação com aquele elemento central para o *Systementwürfe I*, a saber, o elemento do *meio*. De modo geral, entender essa dupla perspectiva do “*das Dialektische*” nos permite manter aquela postura para com o *Systementwürfe II* período em desenvolvimento do sistema.

1. A morte especulativa de Deus e o advento do Espírito a partir de Crer e Saber

Não é nenhum absurdo pensar ser comum que vários elementos concorram para a formação de algo sem que o próprio criador esteja consciente disso. No caso específico da transição do *Systementwürfe I*, onde aparece esse elemento do *meio*, ao *Systementwürfe II*, é perfeitamente cabível e passível de demonstrar que Hegel aproveita do primeiro uma série de avanços sistemáticos que estarão dispostos sob uma nova configuração no segundo. Indo mais além, ousamos dizer inclusive que elementos fundamentais apresentados nesse segundo esboço de sistema, como a aplicação mais ajustada do conceito do “o outro de si mesmo”, juntamente com todos os requisitos para uma *Metafísica da Subjetividade*, só podem ser compreendidos na completude de sua

complexidade através da ideia de superação do modelo prevalecente de um *meio* existente entre os extremos.

As considerações que empreendemos sobre a teoria do *meio* tanto no *System der Sittlichkeit* quanto no *Systementwürfe I* traduzem de modo certo a tentativa hegeliana de fazer com que a produtividade da finitude refletisse em algum grau no Absoluto. Sua consideração era, no entanto, dada paradoxalmente, uma vez que aquilo que o *meio* ensejava não poderia ser reduzido à própria finitude. Esse paradoxo era a testemunha mais precisa de que Hegel carecia apresentar uma *forma conceitual* que cristalizasse no seio do Absoluto a diferença intrínseca de seus aparecimentos. A questão, contudo, era como fazer isso sem atribuir à finitude uma metodologia puramente absoluta, de modo que a finitude se apresentasse ainda enquanto tal. Essa necessidade de representação da finitude enquanto tal corria o risco, por outro lado, de manchar a absolutidade do Absoluto.

Mais especificamente, o caso aqui será como atribuir especulação à reflexão sem fazer com que uma corrompa a legitimidade da outra. Nesse sentido, o *meio* que aparecia como um existente entre os extremos no *Systementwürfe I*, deve ser concebido como uma manifestação daquele paradoxo que se manifestava de diferentes maneiras naquele tempo do desenvolvimento hegeliano. Concebendo o *meio* como a Razão que se faz existente, o Espírito feito carne, vemos que não é por acaso que Hegel tematiza em seu *Crer e Saber*, concebido anos antes, em 1802, esse paradoxo através do tema da morte de Deus onde “neste processo, o próprio Logos, feito carne na pessoa de Cristo, saiu de si. Pode-se falar então de uma reatualização onde Deus se aliena (*Entäusserung*) num processo de autodiferenciação. Isto, por si só, só faz sentido dentro de uma versão vivificada e processual do próprio Logos”⁴⁵². Nas palavras de Hegel:

Mas o conceito puro, ou a infinitude, como o abismo do nada no qual todo ser imerge, deve descrever puramente como um momento da ideia suprema, e não mais do que um momento a dor infinita que antes era histórica apenas na cultura e como o sentimento em que se funda a religião da época moderna; o sentimento de que Deus mesmo está morto, - aquilo que era, por assim dizer, apenas empiricamente exprimido com as expressões de Pascal: *a natureza é tal que marca em toda parte um Deus perdido no homem e fora do homem [...]*⁴⁵³.

⁴⁵² Luiz Filipe Oliveira, “A morte especulativa de Deus: religião e história à luz da primeira crítica sistemática de Hegel em Jena”, 2018, p. 18.

⁴⁵³ G.W.F. Hegel, *Glauben und Wissen*, GW4, pp. 413-414. Tradução nossa: “Der reine Begriff aber, oder die Unendlichkeit, als der Abgrund des Nichts, worinn alles Seyn versinkt, muß den unendlichen Schmerz, der vorher nur in der Bildung geschichtlich und als das Gefühl war, worauf die Religion der neuen Zeit beruht, das Gefühl: Gott selbst ist todt, dasjenige, was gleichsam nur empirisch ausgesprochen war, mit Pascals Ausdrücken: *la nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme*, rein als Moment, aber auch nicht als mehr denn als Moment, der höchsten Idee bezeichnen”.

Assim, a tematização da figura paradoxal do Deus que morreu, de Cristo como divindade que se esvazia – note que se esvaziar-se é diferente de sair de si mesmo - a ponto de entrar na existência e padecer das mesmas restrições humanas e finitas, e, portanto, possuir as duas naturezas, pode refletir aquela tendência hegeliana de estreitar a diferença entre Deus e o homem que havia na consciência⁴⁵⁴. O discurso da “morte de Deus” em Hegel pode ser visto então como a primeira confissão do filósofo da possibilidade de se pensar que, como afirma Luís Dreher, “certas propriedades fundamentalmente humanas, como o sofrimento, a dor, e a própria morte, são ditas da natureza divina”, mas, então, de modo que “a morte é assumida dentro de Deus, mas não Deus esvaído, completamente, dentro da morte”⁴⁵⁵. Continuando com os raciocínios teológicos, o problema sistemático, no entanto, era que nessa fase, no momento de reconciliação e reconhecimento, a doutrina hegeliana dependeria ainda da mediação de outrora, que concebia o Espírito como um terceiro mediador das relações. À luz das escrituras, após a assunção de Cristo, o papel mediador teria ficado a cargo do Espírito Santo por meio da existência da Igreja. Mas como deveria ser essa mediação, quer dizer, qual deveria ser o estatuto da própria Igreja?

Através da ideia que expomos no capítulo anterior, do Espírito enquanto *meio* existente, poder-se-ia conceber que a Igreja encarnava o estatuto mediador que faria com que as relações entre os extremos fossem dadas correlatamente, a saber, à luz daquele modelo de *autossuspensão correlata*, ou seja, era marcada pela livre consciência dos indivíduos de comungarem, típico da tendência moderna e protestante, ainda que essa relação fosse realizada de modo mediato, correlatamente, através dos sacramentos, que só poderiam ser cumpridos por meio da comunhão com a Igreja. Assim, como era típico do modelo de *autossuspensão correlata*, os indivíduos promoviam a sua comunhão com

⁴⁵⁴ De acordo com Dreher, essa perspectiva possuía seu fundamento no seio da heterodoxia quenótica, tipicamente pietista, que, com base principalmente em passagens bíblicas como *Filipenses 2.5-11* propagava em detrimento da ordem ortodoxa, “uma radicalização da lógica da ‘comunicação recíproca das propriedades’ iniciada na ortodoxia - e de uma lógica e postura nominalista e antimetafísica aplicada aos resultados de uma livre e renovada interpretação das Escrituras”. De modo mais imediato o interesse hegeliano por essa concepção ocorria devido ao fato de que “a teologia, mas também a mística luterana, gestada em boa parte na mesma terra suábia de Hegel, Hölderlin e Schelling, começaram a fornecer os instrumentos para pensar filosoficamente a temporalidade e a transformação radicais no conceito e na essência da divindade. O Deus da metafísica antiga e escolástica era fundamentalmente impassível e imutável. Agora, porém, há um sentido forte em que o divino mesmo pode modificar-se, entrar no tempo de maneira ‘séria’, até a morte, e, quem sabe, no futuro, sem retomo”. Luís Dreher, “A questão da morte de Deus”, 2003, p. 84.

⁴⁵⁵ Luís Dreher, “A questão da morte de Deus”, 2003, p. 83-85.

o Absoluto por meio de suas próprias capacidades, mas deveriam fazer referência à uma mediação que não tocava no ponto do próprio Absoluto através de si mesmos.

É mister considerar, entretanto, que essa noção não tenha satisfeito Hegel plenamente. Como luterano de berço, nascido em terras suábias, de influência considerável da heterodoxia pietista, delegar um papel tão necessário à Igreja em meio ao momento mais íntimo e supremo de relação com Deus seria instanciar para além da esfera pessoal, portanto, para além da própria finitude, esse mesmo tipo de mediação em tempos bem-aventurados de reconciliação plena com a divindade⁴⁵⁶. Questionar o papel da Igreja seria questionar a natureza da mediação.

Seguindo esse preceito, de uma mediação que escapava à esfera pessoal da consciência, supor no céu uma união plena e imediata com Deus seria pressupor um tipo de ensinamento que não tivera sido ensinado na Terra, o que, por consequência, por exemplo, iria contra todos os princípios pedagógicos de Lessing da odisséia divina como processo educacional em sua *A educação do gênero humano*. Vemos com isso que a ideia do Espírito como um existente em algum momento poderia ter soado estranha aos ouvidos de Hegel, não cabia em seus planos conceituais de Hegel e, por tabela, não respeitava as convicções de sua educação religiosa. Deus se fez carne, mas de modo que a redenção humana era garantida apenas pela graça divina – e aqui há um paralelo real com a impossibilidade de o *meio* poder ser explicado unicamente pela finitude -, uma vez que a carne não poderia por si se tornar divina.

Todo esse quadro é uma representação muito exata da separação entre Lógica e Metafísica que Hegel ainda empreendia naquela fase. Diz respeito exatamente à possibilidade de passagem da finitude à infinitude. Portanto, quando Shin-Hann Choi enxerga a possibilidade de uma lógica da pressuposição que é tornada sem pressuposição pelo próprio argumento, ele se refere primeiramente àquela necessidade de se tomar um princípio subjacente pressuposto como condição de possibilidade de toda partição, - o que poderia advir via revelação ou pelas determinações do entendimento - e, então que essa pressuposição havia sido deposta com a vinda de Cristo, a demonstração de que “o Absoluto já é sempre inerente ao próprio homem e à natureza”⁴⁵⁷, logo, não é nenhum pressuposto. De acordo com ele, “entendida dessa forma, a revelação também pode ser caracterizada como uma estrutura lógica imanente no homem. A revelação como pressuposto se completa ao se transformar na forma de ausência de pressuposto, e

⁴⁵⁶ Luís Dreher, “A questão da morte de Deus”, 2003, p. 84.

⁴⁵⁷ Shin-Hann Choi, “Zur Logik Der Voraussetzung In »Glauben und Wissen«”, 2004, p. 210.

somente os dois juntos podem preencher a condição de absolutidade em um mundo finito”⁴⁵⁸.

A questão é que isso se coaduna perfeitamente com a divisão sistemática entre Lógica e Metafísica apresentada por Hegel naquela altura. Do ponto de vista do entendimento finito, que dizer, do ponto de vista da Lógica, o pressuposto é realmente necessário, do ponto de vista da Metafísica, em um sistema moldado por uma *Metafísica da Substância*, o pressuposto é destituído em prol da ideia da unidade que preserva em si a multiplicidade. O que de distinto é visualizado em *Crer e Saber*, no *System der Sittlichkeit* e no *Systementwürfe I* é a demonstração da presença da unidade, da Metafísica, em meio às relações da Lógica. Essa unidade possuía então aquela característica fundamental de não possuir a explicação de suas ações com base na mesma explicação do lado da finitude, ou seja, possuía a distinção de ser livre de pressupostos finitos. A questão aqui é provar como essa ausência de pressupostos pode vir-a-ser compreendida pela finitude e ela mesma incorporada enquanto tal àquela unidade sem nenhum tipo de subjugo da finitude e nem qualquer rebaixamento de sua absolutidade. Nesse mesmo sentido, todos os problemas empreendidos acerca da teoria do *meio* no *Systementwürfe I*, refletiam este choque entre a tendência do esvaziamento divino, o compartilhamento de sua natureza para com os homens, a finitude, e a tendência de preservar a substância absoluta da mancha de qualquer limitação. Assim, em *Crer e Saber* Hegel nos revela esse esvaziamento, o que é demonstrado pela presença da figura do *meio* como Espírito naquele momento de sua exposição filosófica, e no *Systementwürfe I*, no momento de aplicação das relações ensejadas por ele, nos revela aquele temor do descompasso entre liberdade e necessidade, quer dizer, a estabilização da verdadeira *forma conceitual*.

Contudo, estava consumado. Como apontamos no capítulo anterior, o Espírito fez-se existente e pistas primordiais para a resposta a essas indagações já podem ser encontradas naquele primeiro esboço de sistema, de 1803/04. É o caso, por exemplo, do vislumbre de um movimento interno ao Absoluto como vir-a-ser, chancelado teologicamente a partir do momento em que Ele próprio veio à existência, virou gente e habitou entre nós. A partir dessa existência apreendia-se já ali uma maneira de fazer com

⁴⁵⁸ Shin-Hann Choi, “Zur Logik Der Voraussetzung In »Glauben und Wissen«”, 2004, p. 210. Tradução nossa: “So verstanden, läßt sich auch die Offenbarung als eine dem Menschen immanente logische Struktur charakterisieren. Offenbarung als Voraussetzung vollendet sich, indem sie sich in die Form der Voraussetzungslosigkeit verwandelt, und nur beides zusammen kann die Bedingung der Absolutheit in einer endlichen Welt erfüllen”

que as resoluções das antinomias entre sujeito consciente, esse *meio* que se fez existente, e o objeto da consciência pudessem ensejar o progresso.

Aquilo que Hegel chamou de “sexta-feira santa especulativa”⁴⁵⁹ é exatamente o advento real e efetivo da dor, quer dizer, da limitação finita no Absoluto e da possibilidade especulativa de uma reconciliação divina pela finitude. Essa propriedade de um Deus que se esvazia, e de uma finitude que se eleva, atesta aquele movimento agora empreendido. Shin-Hann Choi diz que em ambos os casos “é o poder da negatividade, que agora, no entanto, está voltado para dois lados, para morte da morte ou para movimento de autossuspensão do conceito”⁴⁶⁰. O que ele quer dizer especificamente é que o movimento é posto com o tempo do advento, mas não de maneira que é paralisado no ato da “morte de Deus”, mas continuado até a “morte da morte” que, em outras palavras, nada mais significa que a “negação da negação”.

Não resta dúvidas que o modelo que prevalecia naquele esboço de sistema seria um modelo baseado numa *Metafísica da Substância*. Apesar de Hegel conceber uma dinamicidade, onde uma atividade cognoscente processual é afirmada através das consciências singulares, o Espírito do povo [*Volksgeist*] é dito ser “a substância absoluta, simples, viva e singular”⁴⁶¹. A substancialidade nessa atividade processual, consiste no fato de que o Espírito do povo é ativo e essa atividade consiste em um processo de vir-a-ser si mesmo por meio do trágico das consciências individuais: “o Espírito absoluto de um povo é o elemento absolutamente universal, o éter, que tragou todas as consciências individuais em si”⁴⁶². Mas dizer que o próprio Espírito padece das limitações finitas, conforme dá a entender a partir de *Crer e Saber*, seria indicar especificamente elementos espirituais os quais seriam impossíveis a qualquer *Metafísica da Substância*, supondo que esta teria como princípio fundamental a absolutidade preservada de qualquer mancha de finitude. Trata-se, portanto, de elementos presentes que indicariam a superação daquele modelo. Isso indica o que Düsing afirma sobre aquele esboço: “um desenvolvimento escalonado da consciência singular e da autoconsciência, tal como Hegel almeja, em princípio, ao assumir o programa idealista de uma história da autoconsciência dentro da Filosofia do Espírito de 1803/04, dificilmente pode encontrar sua completude na

⁴⁵⁹ G.W.F. Hegel, *Glauben und Wissen*, GW4, p. 414.

⁴⁶⁰ Shin-Hann Choi, “Zur Logik Der Voraussetzung In »Glauben und Wissen«”, 2004, p. 210. Tradução nossa: “[...] ist die Macht der Negativität, die nun aber im Tod des Todes bzw. in der sich selbst aufhebenden Bewegung des Begriffs nach zwei Seiten hin gewendet wird”.

⁴⁶¹ G.W.F. Hegel, *Systementwürfe I*, GW6, p. 315.

⁴⁶² G.W.F. Hegel, *Systementwürfe I*, GW6, p. 315. Tradução nossa: “Der absolute Geist eines Volkes ist das absolut allgemeine Element, der Äther, der alle einzelnen Bewußtseine in sich verschlungen [...]”.

consciência singular e na autoconsciência que se elevam na substância do Espírito do povo, entrando e submergindo nela”⁴⁶³.

Além disso, que houvesse uma espécie de *meio* existente entre os *relata* é sintomático da ideia que Hegel pressentira que haveria resoluções que brotavam das antinomias da finitude, de modo que não poderiam ser compreendidas à parte daquilo que é o Absoluto propriamente, ainda que sua apresentação sistemática descambasse nos problemas significativos que apontamos. A partir disso, Hegel desenvolve naquele esboço de sistema de 1803/04 uma estrutura argumentativa parecida com a de sua filosofia madura, distinguindo na exposição progressiva a verdade propriamente dita e aquilo que a consciência apreende. Se estendêssemos essa perspectiva apresentada então na Filosofia do Espírito à Lógica, deveríamos dizer que Hegel distinguia o nível de determinação da categoria lógica para si e o nível em-si desta categoria, e isso de uma maneira que ele ainda não havia feito, a observar o material que nos restou da Lógica de 1801/02⁴⁶⁴.

Aquela estrutura de uma *suspensão correlata*, concebida naqueles dois anos iniciais de Hegel em Jena, esclarece os motivos de aquela distinção, entre o “para si” e o “em-si”, não poder ser aplicada ali, a saber, o Absoluto era concebido arquetipicamente à luz da finitude, ou seja, como verdade ontologicamente dada que viria a ser construída para a consciência. Mas a especificidade dessa construção era tal que era realizada para além das produções do entendimento que experienciava a cada produção estanque e propriamente sua a verdade do Absoluto arquetípico, que deveria dar o tom de cada nova produção, sempre finita e limitada.

Melhor dizendo, Hegel distinguia a verdade ontológica do Absoluto substancial, que abarcava em si os opostos, mas apenas em referência à identidade primordial de identidade e diferença. Assim, os conteúdos da Lógica naquele momento não deveriam ser ao mesmo tempo determinações ontológicas, que afetavam a substância qualitativamente. Como afirma Palermo, “o problema reside no fato de que a instância ontológica do Absoluto, interpretada como a unidade dos opostos, permanece dissociada da instância gnosiológica, entendida como o caminho para alcançar o Absoluto”⁴⁶⁵. Isso

⁴⁶³ Klaus Düsing, “Von der Substanzmetaphysik zur Philosophie der Subjektivität”, 2004, p. 191. Tradução nossa: “[...] kann eine stufenartige Entwicklung des einzelnen Bewusstseins und Selbstbewusstseins, wie Hegel sie in prinzipieller Aufnahme des idealistischen Programms einer Geschichte des Selbstbewusstseins innerhalb der Geistesphilosophie von 1803/04 anstrebt, schwerlich ihre Vollendung darin finden, dass das einzelne Bewusstsein und Selbstbewusstsein sich in der Substanz des Volksgeistes aufhebt, darin einget und sich darin versenkt”.

⁴⁶⁴ Reiner Schäfer, Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik, 2001, pp. 94-95.

⁴⁶⁵ Sandra Palermo, “Im Äther der einen Substanz. Anmerkungen zum Hegelschen Begriff des Absoluten in den ersten Jenaer Jahren”, 2014, p. 30. Tradução nossa: “Das Problem liegt in der Tatsache, dass die

responde à indagação fundamental de Schäfer, que questiona “como o entendimento pode então ser visto como uma imagem se o arquétipo ainda não foi desenvolvido?”⁴⁶⁶.

Pensar o Absoluto como substância absoluta dispensa a contribuição positivada do meio para o alcance do resultado, isto é, dispensa as produções imperfeitas do entendimento através da qual, pela reincidência, ela constataria sua própria limitação e necessidade de submersão na substância. Neste caso, dispensa as produções positivas do entendimento, de modo que a relação verdadeira é apenas aquela onde entendimento aniquila a si mesmo. A construção do Absoluto para a consciência é feita então apenas de modo *ex-negativo*, de maneira que a dissolução das fixações do entendimento é, por sua vez, externa às determinações da finitude. Deste modo, a distinção que Hegel apresenta entre o campo da verdade e o campo do conhecimento da consciência no *Systementwürfe I* é absolutamente diferente desta apresentada na Lógica de 1801/02 e na *Differenzschrift*, onde prevalecia aquele modelo de *suspensão correlata*, mas, possui uma identificação bem acentuada com aquela que Hegel apresenta *Systementwürfe II*.

Através da reconstrução que empreendemos da parte dedicada à Lógica e Metafísica subjacente ao *Systementwürfe I*, havíamos dito que era suposto atribuir ao campo da Metafísica, distinto sistematicamente da Lógica, aquele em que seria possível o reconhecimento pela consciência de si mesma como vir-a-ser, a descoberta de si como *meio*. Isso ocorria apenas mediante a subsistência naquela etapa do *meio* que perpassou cada estágio e ensejou aquele campo específico de reconhecimento. A questão fundamental é que a autorreferencialidade da consciência estaria em risco ao ser inserido conceitualmente um elemento mediador na sua relação com o seu outro. Esse desajuste específico na construção do *Systementwürfe I*, certamente criou, ou teria criado - a depender se ele chegou a esboçar ou não qualquer lógica subjacente a essa Filosofia do Espírito - para Hegel problemas sérios na formulação de sua Lógica de então, uma vez que o sujeito deveria lidar com um mediador concreto antes de se referir ao objeto. Esse tipo de relação dá o tom do modo como Hegel compreende o desenvolvimento processual do conhecimento pela consciência, o que supõe que, por consistir numa relação verdadeira, deveria ser estendida ao campo do conhecimento do Absoluto, na Metafísica.

ontologische Instanz des Absoluten, als Einheit der Entgegengesetzten gedeutet, weiter losgelöst von der gnoselogischen, als Weg zur Erzielung des Absoluten verstandenen Instanz bleibt”.

⁴⁶⁶ Reiner Schäfer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*, 2001, p. 95. Tradução nossa: “Wie kann der Verstand dann aber als Abbild gesehen werden, wenn das Urbild noch gar nicht erschlossen ist?”

Mas, como veremos, a configuração apresentada no *Systementwürfe II* é completamente depurada desses problemas. Ali, o infinito é compreendido em meio ao desenvolvimento progressivo das categorias, mas apenas de modo que ele não é nada mais do que esse desenvolvimento mesmo, ou seja, não está para as produções do entendimento dado arquetipicamente e nem é visto como *meio* existente entre os *relata*. Tratava-se especificamente de uma concepção onde, conceitualmente, o um e o múltiplo, identidade e não-identidade, devem ser o mesmo que o Absoluto em devir, o que na Lógica ocorria através das categorias onde cada uma deveria conter o oposto em justaposição, de modo que a progressão revelasse a conceitualidade da relação e de maneira que esse oposto fosse concebido como o oposto de si mesmo. Em outras palavras, as determinações da finitude devem ser descobertas como absolutamente completadas pelo oposto de si mesmo e, somente assim, essas determinações podem ser infinitas. A ausência desse *meio* existente entre os extremos, que se coadunaria mais plenamente com o ideal da heterodoxia pietista e mística, típica da suábia, de contato direto com Deus sem uma mediação à parte da consciência humana, ocorreu com o *Systementwürfe II*, ou seja, se esvai ali qualquer empreendimento de tentar fazer com que a finitude reflita uma *forma conceitual* diferente do modo como se configurava aquela própria ao Absoluto.

Reiner Schäfer afirma que “o desenvolvimento de uma lógica especulativa já começa então aqui no fragmento de 1804/05”⁴⁶⁷. Com a ausência de um *meio* entre os extremos, o que ocorria especificamente era a transferência do modelo de *autossuspensão correlata* para o modelo de *autossuspensão*. Assim, abordaremos essas questões mais adiante, de modo que importará aqui mostrar como Hegel redesenha sua forma de conceitualidade e, ao mesmo tempo, abre brechas para a introdução de uma *Metafísica da Subjetividade*. Se antes ele havia introduzido o elemento racional do *meio* entre os *relata* finitos, de modo a fazer com que deles uma progressão fosse alcançada, ele agora estende o campo racional para essa relação, da Metafísica para a Lógica, mas sem que nenhum mediador existente apareça entre eles. Isso permite explorar de um modo muito mais apurado e em toda a sua extensão aquela divisão que dissemos entre o campo do “para si” e do “em-si”, tão marcante de sua filosofia posterior.

Assim, uma vez superados os problemas derivados de um *meio* existente e concebida a negatividade especulativa através dos préstimos intrínsecos à sua vinda à existência, manifestada por Hegel enquanto “sexta-feira santa especulativa”, o que por si

⁴⁶⁷ Reiner Schäfer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*, 2001, p. 94.

só torna possível a afirmação de uma *forma conceitual* enquanto *autossuspensão*, qual seriam os empecilhos para o advento pleno da sua teoria especulativa posterior? A compreensão dessa questão passa então especificamente por compreender a dialética que Hegel aplica à finitude naquele esboço. Já dissemos que o tema da “morte de Deus” havia trazido à finitude as propriedades antes consideradas distantes, apenas arquetipicamente, e que o objetivo final da progressão que se sucede é a “morte da morte”, ou seja, “negação da negação”. No entanto, sistemática e especulativamente era necessário demonstrar como essa progressão propriamente ocorria, o que enseja a possibilidade de verificarmos quão adiantado estava a construção do sistema hegeliano nessa fase. Mais especificamente, de que forma ele consegue explorar todo o potencial especulativo, que agora poderia ser extraído das relações finitas.

Toda aquela explicação a respeito da maneira como o tema da “morte de Deus” é trabalhada por Hegel convém para que apresentemos nossa posição a respeito da progressão hegeliana naquele exato momento de seu desenvolvimento. Primeiramente dissemos que o Absoluto veio ele mesmo à existência, deixando-nos a tarefa realizada por ele mesmo de matar a própria morte, de modo que, o esvaziamento de Deus enquanto homem, seu padecimento e vitória sobre o finamento, deveria indicar que o próprio homem deveria ser capaz de tal realização. Em seguida, afirmamos que o *Systementwürfe II* abandona toda e qualquer necessidade a um terceiro mediador com o risco de que essa relação mediadora fosse ela mesma resquício de representação formal, ou seja, empecilho para o reconhecimento dos *relata*, portanto, para a descoberta da autorreferencialidade requerida. A mensagem da cruz, do Deus que se fez homem e venceu a morte, seria então ela mesma suficiente para a busca pela consubstanciação, onde o Espírito enquanto *meio* existente passa para a forma subjetiva de maneira que a própria produção humana seja considerada ela mesma uma espécie de rito pessoal que, de fato, eleva a si mesma e imediatamente. Isso ficará mais claro posteriormente, mas, por enquanto, basta para definirmos qual espécie de mediação Hegel tem em mente em detrimento daquela de outrora antes que as justificações mais específicas apareçam.

Agora, veremos o desenvolvimento de uma perspectiva sistemática onde o *meio* se apresenta consubstanciado subjetivamente, de maneira que a própria produção humana pode elevar a consciência ao conhecimento de “que pode haver uma autorrelação

especulativa em que o conhecido é simultaneamente o próprio Conhecer”⁴⁶⁸, ou seja, ao conhecimento dessa consubstanciação subjetiva. A descoberta dessa consubstanciação subjetiva seria, por sua vez, a vitória sobre todo representacionalismo e simbolismo, o momento do idealismo absoluto da Metafísica, “não um idealismo unilateral e finito que abstratamente opõe um objeto ao sujeito, mas um idealismo especulativo que culmina em uma Metafísica do Espírito”⁴⁶⁹. “O Conhecer”, diz Hegel, “como o ser-em-si, na medida em que está encerrado em si, é realizado no Espírito absoluto”⁴⁷⁰.

No entanto, para que essa realização seja eficaz segundo os parâmetros anunciados desde o pronunciamento do esvaziamento divino em *Crer e Saber*, a partir de onde ficara ensejada a compreensão dos atributos divinos não mais para além daqueles que são típicos da finitude, Hegel tem que apresentar um desenvolvimento sistemático que contemple desde a finitude o modo de autoconstituição do Espírito, de maneira que as produções finitas possam refletir o ato de realização do próprio Absoluto.

A possibilidade de Hegel alcançar isso agora seria através da demonstração do progredir das categorias da Lógica não mais segundo um modelo onde o conhecimento finito era aniquilado para o advento do Absoluto, tal qual foi o modelo prevalecente nos primeiros anos de Jena, mas instaurando nelas a possibilidade de um saldo positivo, que construísse o Absoluto positivamente para o conhecimento. Só desta maneira estaria demonstrada aquela consubstanciação subjetiva, onde a progressão no conhecimento será concebida como uma progressão do próprio Absoluto.

É aqui que a demarcação de um conhecimento como “nossa reflexão” é significativa no *Systementwürfe II*⁴⁷¹. Suposta aquela consubstanciação subjetiva, a única distinção possível entre o conhecimento realizado e o conhecimento que se realiza será aquela da autoconsciência desses dois enquanto si mesmo. O campo da “nossa reflexão” seria nada mais do que o conhecimento completo, que se revela na “Metafísica”, ao qual já é suposto ter mediado em si mesmo as contraposições que se apresentaram. Esse seria um dispositivo novíssimo no curso do desenvolvimento hegeliano. Ele ser demonstrado

⁴⁶⁸ Reiner Schäfer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*, 2001, p. 100. Tradução nossa: “daß es ein solches spekulatives Selbstverhältnis geben kann, wo das Erkannte zugleich das Erkennen selbst ist”.

⁴⁶⁹ Reiner Schäfer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*, 2001, p. 101. Tradução nossa: “[...] aber keinen einseitigen, endlichen, der dem Subjekt ein Objekt abstrakt gegenüberstellt, sondern einen spekulativen Idealismus, der sich in einer Metaphysik des Geistes vollendet”.

⁴⁷⁰ G.W.F. Hegel, *Systementwürfe II*, GW7, p. 165. Tradução nossa: “Das Erkennen, als das Ansichsein, indem es das in sich Geschlossene ist, ist im absoluten Geiste realisiert”.

⁴⁷¹ Hegel utiliza “unsere Reflexion” reiteradamente: Cf. G.W.F. Hegel, *Systementwürfe II*, GW7, p. 28; 76; 79; 100; 107; 111.

como tal na Lógica, revelando o lado verdadeiro daquilo que já aparecia ali sem cair num tipo de contraposição dura, tal qual entre reflexão e razão como foi nos primeiros anos, já depõe a favor de que o conhecimento que surge daquela progressão se assomará a uma cadeia levando, então, ao Espírito absoluto. Contudo, a aplicação sistemática de Hegel nessa altura estava longe de contemplar plenamente todos os arranjos estruturais e necessários que careciam a nova perspectiva. Nesse sentido, é necessário que apresentemos adiante uma demarcação sobre em que sentido aquela obra já revelava o sentido especulativo fundamental da filosofia de Hegel e em qual sentido ela ainda se afastava daquele.

2. Em qual sentido a Lógica já é especulativa: uma análise da seção Lógica do *Systementwürfe II* e o emprego do conceito de dialética

Por mais que um texto fragmentário do período intermediário de Jena, quando “Hegel ainda não havia se tornado Hegel”, possa parecer para o leitor contemporâneo uma obra de menor importância, não foi assim que o chamado *Systementwürfe II*, de 1804/05 foi originalmente concebido por Hegel. Em uma carta de 29 de setembro de 1804 enviada a Goethe, a qual apelava pela cátedra de Filosofia na Universidade de Jena, onde trabalhava como *Privatdozent* fazia três anos, ao mesmo tempo que Hegel considerava sua produção até então “insignificantes demais” para o escrutínio público, promete apresentar, ainda no inverno, “um tratamento puramente científico da filosofia”⁴⁷². No ano seguinte, em carta uma carta a Voss, datada de maio, Hegel anuncia um trabalho que seria formulado a partir de suas “Palestras sobre a ciência universal da filosofia”, o qual iria “apresentá-lo no outono como um sistema de filosofia”⁴⁷³. Não há dúvidas de que o esboço de sistema datado de 1804/05 que hoje possuímos em mãos fragmentariamente consista em partes deste sistema anunciado, mas nunca publicado⁴⁷⁴. Assim, quando dizemos que no *Systementwürfe II* há a introdução de elementos suficientemente destoantes dos intentos sistemáticos anteriores de Hegel, estamos falando de um texto que foi concebido para ser o verdadeiro sistema, aquele através do qual Hegel se apresentaria ao público, tendo sido prometido a ninguém menos que Goethe, aquele que detinha o poder de abrir as portas institucionais para o emergente filósofo.

⁴⁷² Briefe von und an Hegel, Hegel an Goethe, 29. IX. 1804, 1969, p. 85.

⁴⁷³ Briefe von und an Hegel, Hegel an Voss, Mai 1805, 1969, p. 99.

⁴⁷⁴ Cf. Walther Jaeschke, Hegel-Handbuch: Leben–Werk–Schule, 2016, p. 152.

Além desses fatos contextuais, chama a atenção o modo como Hegel organiza o referido texto. Hegel divide a Lógica neste Esboço de Sistema em 1) Relação simples [*Einfache Beziehung*]; 2) Relação [*Verhältniß*]; e 3) Proporção [*Proportion*], suplantando a antiga separação, notada nos fragmentos de Lógica de 1801/02, entre 1) as formas universais ou leis da finitude; 2) doutrina das formas subjetivas da finitude enquanto conceitos, juízos e silogismos; e 3) suspensão do entendimento pela razão⁴⁷⁵. Trata-se de uma reformulação bastante marcante de toda a estrutura sistemática da Lógica, pois vemos a supressão de alguns elementos, a revisão de sua posição estrutural, bem como a revisão do conteúdo de outros. Vemos que as categorias de “Qualidade” e “Quantidade”, que outrora pertenciam à primeira parte, mantiveram-se nas primícias da Lógica, estando agora na “Relação simples”. Mas podemos destacar a expansão dessa primeira parte, que inclui então as categorias de “Quantum e Infinitude”, a transição das categorias para a segunda parte da Lógica, denominada “Relação” [*Verhältniß*], bem como a presença do grupo triplo de “Conceito”, “Juízo” e “Silogismo”. Além disso, a terceira parte da Lógica de outrora, que tratava do advento do conhecimento científico pela razão, é profundamente rearranjada na parte denominada “Proporção”, de modo que ainda possui o mesmo tema, mas ressignificado e dotado de uma nova aplicação. Diferentemente das poucas referências que tínhamos sobre o tratamento hegeliano da Metafísica naqueles primeiros fragmentos de 1801/02, agora temos uma exposição completa de seu arranjo, sabendo que ele a divide em “Conhecimento como sistema de princípios”, “Metafísica da Objetividade” e “Metafísica da Subjetividade”.

Todos esses rearranjos mereceriam uma consideração mais detalhada, mas uma especificamente chama a nossa atenção devido à centralidade que ela parece ter para a compreensão da demarcação a respeito de que em qual sentido a Lógica de 1804/05 já carrega consigo a especulação. Trata-se daquela que consiste na maneira como Hegel apresenta a transição da Lógica para a Metafísica, ou melhor, daquela que nos anos iniciais foi considerada a suspensão do entendimento pela razão e agora se apresenta como “Proporção”. Ela consistia na nova versão da terceira parte da Lógica de 1801/02. Naquele tempo Hegel asseverou nela a presença dos empreendimentos da razão, mas, o cerne do nosso argumento a favor de uma progressão correlata ao Absoluto consistia, entre outras coisas, na percepção de que se há na Lógica uma parte onde a razão atua, dois caminhos apenas poderiam ser considerados: ou a Lógica já deveria ser entendida

⁴⁷⁵ G.W.F. Hegel, *Logica et Metaphysica*, GW5, pp. 273-274.

como especulativa, ou a atuação da razão na Lógica só poderia ser tal que ensejava a própria destruição do saber finito partindo dos próprios preceitos dele. Isso foi o que chamamos de *suspensão correlata*.

Agora, com o *Systementwürfe II* a presença da razão é notada na Lógica principalmente devido àquilo que Hegel denomina “nossa reflexão”, contudo, em momento algum Hegel apresenta a diferença entre a “nossa reflexão” e o estado apresentado das categorias lógicas com um tipo de diferenciação tão recrudescida quanto aquela entre entendimento e razão. Pelo contrário, a “nossa reflexão” é demarcada como se soubesse a verdade imanente àqueles próprios elementos apresentados na Lógica. De outro modo, a “nossa reflexão” não consistia em nenhuma atividade além do que uma reflexão superior sobre aqueles elementos em jogo, como uma espécie própria de *background* reflexivo que pressupunha dispositivos não aplicados ao momento próprio em que se passa a progressão categorial. Esses dispositivos, por sua vez, deveriam ser aqueles que se apresentam na Metafísica, lembrando que Hegel aqui ainda concebe aquela divisão desde os anos iniciais de Jena. Essa divisão só teria razão de ser se tivesse como fundamento a distinção entre as capacidades de uma e outra. Deste modo, uma reflexão de tal maneira não poderia ter sido alcançada na Lógica, que ocupa outra função sistemática. No entanto, esse princípio parece ser ligeiramente violado a partir do momento em que Hegel parece querer atrelar uma reflexão sobre a própria reflexão tendo sua constituição na própria Lógica, Melhor dizendo, ele parece querer atribuir uma feição típica da subjetividade, que sistematicamente só aparece na Metafísica, à Lógica. Esse ponto problemático pode ser observado propriamente na “Proporção”, ou seja, novamente no momento em que Hegel pretende estabelecer a passagem da Lógica para a Metafísica.

Como a distinção entre Lógica e Metafísica aqui considerada não tem como base uma contraposição forte igual como nos primeiros anos de Jena, não é plausível qualquer noção de um Absoluto arquetípico, logo, consideramos que a consequência desse aparecimento ilícito pode dar pistas de que a charneira entre as duas partes seria conceitualmente menos determinante do que sistematicamente parece à primeira vista. Melhor dizendo, o aparecimento na Lógica de um elemento que só deveria ser apresentado na Metafísica deveria atestar que os limites das duas disciplinas não seriam recalitrantes. Isso está em consonância com aquele abandono de uma *forma conceitual* com base em uma *suspensão correlata* e o advento de uma *autossuspensão*, ainda que em alguns momentos essa tenha sido demonstrada em paralelo com aquela noção de uma progressão correlata.

Antes de demonstrarmos de que maneira uma ilicitude sistemática se apresenta na “Proporção” precisamos aclarar sobre qual a *forma conceitual* que aparece no ponto alto do saber aqui, mais especificamente, na Metafísica. Vimos até então que todo empreendimento hegeliano havia sido erigido sobre as bases do cálculo sistemático da possibilidade de uma *forma principial* que estabelecesse qual o tipo de unidade plausível para abranger as determinações opostas. Juntamente disso advinha a necessidade de chegar a uma forma de relação entre os contrapostos que justificasse aquele princípio, ou seja, a necessidade de uma nova *forma conceitual*. Os empreendimentos de Hegel acerca de sua compreensão da relação entre contrapostos no *Systementwürfe II* ainda padece de uma perspectiva duplicada, a saber, ao mesmo tempo em que supõe o abandono hegeliano de qualquer possibilidade de um método intuicionista, tal qual a intuição transcendental, a Lógica ainda é atribuída uma função subordinada.

Como afirma Diogo Ferrer, “Hegel isenta explicitamente a metafísica da dialética, o que remete essa concepção para o início do período de Iena, em que a dialética está ligada à destruição das oposições produzidas pela reflexão e sua superação na especulação”⁴⁷⁶. Essa isenção da metafísica da dialética diz respeito ao modo como Hegel compreende a dialética naquela fase, a saber, uma espécie de método próprio das categorias da Lógica, de maneira que toda a “Lógica” é vista como “o progredir e suspensão dialéticas”⁴⁷⁷, ou mesmo, como “desaparecimento na dialética”⁴⁷⁸. Hegel diz que “o Conhecer”, na Lógica, “em sua reiteração nas diferentes esferas para as quais ele passa, é o mesmo, mas o conteúdo é diferente e se torna diferente de si mesmo; seu retorno a si mesmo é, antes, o galgar para outro”⁴⁷⁹. A Metafísica, por sua vez, consistiria numa etapa do conhecimento onde ele seria “retirado da dialética”⁴⁸⁰ e isso consistia exatamente num tipo de conhecimento onde a oposição não levasse mais a nenhum “desaparecimento”. Isso só pode ser compreendido como o saber onde a unidade entre os contrapostos na dialética está estabelecida, ou seja, quando o progredir e a suspensão fossem estabilizadas em um conhecimento da totalidade dos momentos. Assim Hegel dirá:

⁴⁷⁶ Diogo Ferrer, “Hegel e a transformação da lógica em metafísica”, 2019, p. 21.

⁴⁷⁷ G.W.F. Hegel, *Systementwürfe II*, GW7, p. 127.

⁴⁷⁸ G.W.F. Hegel, *Systementwürfe II*, GW7, p. 137.

⁴⁷⁹ G.W.F. Hegel, *Systementwürfe II*, GW7, p. 120. Tradução nossa: “Das Erkennen ist in seiner Wiederholung in den verschiedenen Sphären zu denen es übergeht, dasselbe, aber der Inhalt ist ein verschiedener, und wird sich selbst ungleich; seine Rückkehr in sich selbst ist vielmehr das Fortwälzen in einen anderen, [...]”.

⁴⁸⁰ G.W.F. Hegel, *Systementwürfe II*, GW7, p. 132.

O conhecido, ou o conteúdo do Conhecer, nada mais é do que o fato de que a oposição é a própria unidade. Mas aquilo que pode ser chamado de Conhecer, nossa atividade, que acrescentaríamos a esse conteúdo, é inteiramente esse conteúdo mesmo. Se refletirmos sobre essa atividade, ela nada mais é do que isso, que estabelecemos a unidade como oposição e, então, suspendemos essa oposição na unidade; esse Conhecer é a posição da oposição como unidade, ou seja, o Conhecer é o conteúdo do próprio Conhecer. Por isso mesmo, é o Conhecer absoluto e a certeza absoluta⁴⁸¹.

Uma vez que o que chamamos de conhecer é nossa própria atividade, quer dizer, que o que chamamos de conhecer é o conteúdo do próprio conhecer, podemos atestar seguir Manfred Baum dizendo, portanto, que “o conhecimento metafísico é autoconhecimento”⁴⁸². Essa noção de conhecimento como autoconhecimento conseguiria estabilizar o desaparecimento na dialética exatamente porque enxergaria que tudo aquilo com que ele lida é uma face de si mesmo. A questão primordial da dialética seria conseguir fazer com que da relação de contrapostos, um não fosse subsumido em detrimento de outro. Como todo conhecimento determinado depende de um outro conhecimento em relação, para o qual o primeiro poderia se afirmar como um conhecimento superior, se o outro conhecimento fosse concebido apenas como um que seria subjugado para a afirmação de um outro, esse conhecimento deveria ser visto com um meramente formal, que não reconheceu o outro em seu aspecto vívido, ou seja, em sua realidade, mas apenas o instrumentalizou.

O conhecimento que se afirma autoconhecimento, no entanto, deveria “considerar a Ideia não como a Ideia disso ou daquilo”, como se fosse a verdadeira em detrimento de outras, mas sim aquela que é “a totalidade do todo e ao mesmo tempo se suspende na realização”⁴⁸³. Com a ideia de uma totalidade, todo conhecimento poderá ser considerado um conhecimento de si mesmo, e a única maneira dessa afirmação de si mesmo não uma afirmação estanque e formal, será reconhecendo a si mesmo como outro de seu outro, ou seja, compartilhando um vínculo de reciprocidade e de reconhecimento. Grosso modo, o

⁴⁸¹ G.W.F. Hegel, *Systementwürfe II*, GW7, p. 346. Tradução nossa: “Das Erkannte, oder der Inhalt des Erkennens, ist nichts anderes, als daß der Gegensatz die Einheit selbst ist. Das, was aber Erkennen, unsre Tätigkeit genannt werden kann, was wir zu jenem Inhalt hinzutäten, ist ganz dieser Inhalt selbst. Reflektieren wir auf dieses Tun, so ist es nichts anderes als dies, daß wir die Einheit als Gegensatz setzen, und dann diesen Gegensatz aufheben, in der Einheit; dieses Erkennen ist das Setzen des Gegensatzes als Einheit, d. i. das Erkennen ist der Inhalt des Erkennens selbst. Darum eben ist es absolutes Erkennen, und absolute Gewißheit”.

⁴⁸² Manfred Baum, “Zur Methode der Logik und Metaphysik beim Jenaer Hegel”, 1980, p. 138.

⁴⁸³ G.W.F. Hegel, *Systementwürfe II*, GW7, p. 184.

conteúdo do conhecimento poderia ser “retirado da dialética”⁴⁸⁴ a partir do momento em que ele fosse concebido como um autoconhecimento, ou um tipo de autorrelação.

O ponto mais elevado da Metafísica deveria ser concebido como a possibilidade de pensar o Espírito segundo o saldo que se extrai imediatamente da relação de oposição entre os *relata*, em detrimento do modelo apresentado no *Systementwürfe I* onde ele cumpria aquela função mediadora. Diferentemente, aqui não há qualquer tipo de desajuste na capacidade explicativa do surgimento objetivo do Espírito, pois seu campo próprio é o do conhecimento. Ao mesmo tempo, também, não é estabelecido nenhum tipo de atuação do Espírito inserido com um *meio* existente que ensinaria a capacidade de resolução de relações antinômicas, tal qual outrora havia sido proposto através de sua figuração como um existente que se manifestava enquanto trabalho, ferramenta, linguagem, etc.

Ele é estabelecido aqui como saldo do conhecimento de ter passado pela experiência através da qual uma nova forma de compreensão enseja um novo modo de relação. No *Systementwürfe II* essa progressão do conhecimento é demonstrada por Hegel na parte dedicada à Lógica. Para que essa progressão pudesse ser bem sucedida, não haveria nenhum outro método a ser aplicado ali que não a dialética e seu modo de fazer com que um terceiro surja imanentemente da contraposição dos *relata*. Essa imanência de um terceiro só poderá ser concebida realmente se ele for demonstrado como resultado necessário da relação entre contrapostos, o que sistematicamente deveria acontecer na “Metafísica”. Mais especificamente, o modo como o conhecimento toma consciência disso na “Metafísica” é através do descobrimento de um terceiro derivado do reconhecimento da alteridade como o “outro de si mesmo”, ou seja, da relação de um que, diante do outro, tem sua determinidade no fato desse outro ser si mesmo. Em outras palavras, estamos tratando especificamente do modo como Hegel empreende a negação e a capacidade dela de gerar um conteúdo positivo. A expressão do modo como agia aparece de maneira muito precisa aqui:

Ao conhecer assim a infinitude, o Espírito compreende a si mesmo, pois sua compreensão consiste em pôr a si em relação a outro; ele compreende a si mesmo na medida em que se põe em relação a outro, isto é, a si mesmo como o outro de si mesmo, como infinito e, portanto, igual a si mesmo. Esse é o ciclo absoluto do Espírito absoluto⁴⁸⁵.

⁴⁸⁴ G.W.F. Hegel, *Systementwürfe II*, GW7, p. 132.

⁴⁸⁵ G.W.F. Hegel, *Systementwürfe II*, GW7, p. 173. Tradução nossa: “Indem der Geist die Unendlichkeit so erkennt, so begreift er sich selbst, denn sein Begreifen ist dies, daß er sich als bezogen auf ein Anderes

Segundo Düsing, “esse desenvolvimento da negatividade, de se distinguir em momentos contrapostos e de se relacionar como a recuperação da igualdade consigo mesmo, forma o pensamento tardio fundamental diferenciado do desenvolvimento da substância ao sujeito”⁴⁸⁶. Vemos, então, que o que é tematizado aqui, primeiramente com aquele esvaziamento divino como ato paradoxal, onde Deus se faz carne, e agora com a demonstração definitiva da incorporação da contradição, do negativo, do parcial e do finito no ponto alto do conhecimento, é nada mais do que a passagem de uma *Metafísica da Substância* para uma *Metafísica da Subjetividade*. Se o primeiro foi deduzido com base em um conjunto factual, o segundo, por sua vez, é aplicado nominalmente por Hegel como ponto alto do conhecimento em seu *Systementwürfe II*. Esse ponto alto consistia especificamente na descrição pela consciência do conhecimento que ela tem de si mesmo após ter perpassado pela trilha do desenvolvimento da lógica da reflexão que, por sua vez, consistia em ser nada além do que o progredir próprio da dialética. A possibilidade de ser considerada Espírito passa pela capacidade de ser entendida como subjetividade, isto é, dotada de uma autorrelação através da qual o conhecimento se reconhece como sujeito nos diversos momentos que ele perpassou.

Sua concepção de dialética, entretanto, como sabemos ser típico de Hegel, passou longe de ser definido ou mesmo classificado. Pelo contrário, ele faz uso dela e a aplica a toda parte da progressão da Lógica tomando como um método pressuposto e de conhecimento geral. O mais próximo que Hegel chega é descrever esse como

um tratamento dialético que desenvolveu os opostos presentes sem desenvolvimento na posição; mas a posição, ou o conteúdo, não era tal que se movia de si mesmo para o seu vir-a-ser-outro [*Anderswerden*] e então fazia um retorno de volta a si mesmo, era antes algo morto cujo movimento encontrava-se fora de si⁴⁸⁷.

setze; er begreift sich, denn er setzt sich auf das Andere bezogen, d. h. sich selbst als das Andre seiner selbst, als unendlich, und so sich selbst gleich. Dies der absolute Kreislauf des absoluten Geistes”.

⁴⁸⁶ Klaus Düsing, “Von der Substanzmetaphysik zur Philosophie der Subjektivität”, p. 2004, p. 193. Tradução nossa: “Diese Entwicklung der Negativität, des Sich-in-sich-Unterscheidens in entgegengesetzte Momente und des Sich-auf-sich- Beziehens ebendarin als der Wiedergewinnung von Gleichheit mit sich bildet den später differenzierten Grundgedanken der Entwicklung von der Substanz zum Subjekt”.

⁴⁸⁷ G.W.F. Hegel, *Systementwürfe II*, GW7, p. 111. Tradução nossa: “eine dialektische Behandlung, die die Gegensätze entwickelte, welche in dem Gesetzten unentwickelt vorhanden waren; das Gesetzte aber oder der Inhalt, war nicht ein solches, der sich so in sein Anderswerden, und aus demselben zurück selbst bewegte, sondern ein totes, dessen Bewegung außer ihm war”.

Com essa noção sabemos, no mínimo, que, de alguma forma, a dialética atua como uma dinâmica que chama os *relata* ao desenvolvimento, e esse desenvolvimento era tal que promovia vivacidade, uma vez que o estado originário do conteúdo contra o qual o tratamento dialético era aplicado era tal qual de um conteúdo morto. Mas também nos é concedido compreender o cerne desse movimento que enseja vivacidade. O estado de morte do conteúdo ao qual Hegel está aplicando o tratamento dialético era um onde o ser-para-si não partia de si mesmo ao ser vir-a-se-outro e então retornava a si mesmo. Ora, se o conteúdo que não perpassa por essa atividade é considerado um conteúdo morto, o que realiza deve ser entendido como aquele dotado de movimento, um conteúdo vivo, que era suposto ser ensejado pelo tratamento dialético. Além disso, neste ponto não estamos nos referindo a um tratamento da dialética tal qual era adotado pela filosofia grega, seja em sua versão de raiz socrática, aplicada ao desenvolvimento do diálogo, seja em sua raiz sofística, onde prevalecia a erística. O que estava em jogo no tratamento hegeliano da dialética, entre a “posição” e o “vir-a-ser-outro”, é a contradição entre o “ser da determinidade e então o seu não-ser” [*Sein der Bestimmtheit, und dann ihr Nichtsein*]⁴⁸⁸, ou melhor, a contradição que habitava no próprio conteúdo dos *relata*, e não apenas aquela que o parceiro de diálogo levanta.

O que Hegel nos apresenta com originalidade em seu *Systementwürfe II* é a aplicação da dialética em sua face especulativa no interior da Lógica, ou seja, aplicada especulativamente no progredir das categorias. Diferentemente de sua fase anterior, agora a própria dialética é capaz de ensejar a suspensão das categorias a fim de que o Conhecer possa progredir rumo à possibilidade de compreensão de todo o processo. Naquele texto podemos ver a plena aplicação deste “tratamento” na seção “*Es ist gesetzt das ERKENNEN*” da parte dedicada à “Proporção”. A dialética aparece nos diferentes momentos do progredir lógico, no entanto, é nessa seção, a última da lógica da reflexão antes do advento da “Metafísica”, que a reflexão metodológica é posta como objeto próprio pela reflexão refletida, ou seja, é tematizado o próprio modo através do qual o Conhecer acontece⁴⁸⁹.

Por “Proporção”, de acordo com Rosenkranz, Hegel entendia todo “o conceito do método dialético”⁴⁹⁰. Até então era apenas a “nossa reflexão” que demonstrava a dinâmica entre o ser-para-si e o ser-outro mediante um “tratamento dialético”, mas, então,

⁴⁸⁸ G.W.F. Hegel, *Systementwürfe II*, GW7, p. 112.

⁴⁸⁹ Reiner Schäfer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*, 2001, p. 127.

⁴⁹⁰ Karl Rosenkranz, *Hegels Leben*, 1963, p. 257.

agora a reflexão se torna reflexão que tematiza esse tratamento, isto é, ele deixa o campo de quem estava no saber suposto da “Metafísica” e advém para a própria reflexão em busca da compreensão dele para que, no final, possa advir plenamente novamente o saber da totalidade na “Metafísica”. Melhor dizendo, é nessa seção que aquele método será tematizado pela reflexão. Isso pode ser atestado de acordo com a seguinte afirmação de Hegel:

[...] na relação do pensar [...] o ser para si é definido como aquilo que seria na medida em que seria igual ao seu oposto, e nele sustentaria a si mesmo como si mesmo; como reflexão em si mesmo. A reflexão pôs, como Definição, uma unidade negativa determinada como aquela reflexão em si para a qual a universalidade, a unidade positiva, foi restaurada na Partição; e ambas, enquanto postas em um, são o Conhecer. [...] Aqui a reflexão descreve a si mesma⁴⁹¹.

Com isso, vemos que o que de fato foi trazido como conteúdo da reflexão foi aquele próprio movimento que relaciona o ser-para-si com o ser-outro, fazendo com que a oposicionalidade do segundo possa aparecer para o primeiro como igual a ele. O Conhecer é dito ser a própria unidade desses dois momentos, quer dizer, da unidade negativa e da unidade positiva. Assim, a partir do momento em que a reflexão alcança essa noção, ela alcança a possibilidade de falar sobre a funcionalidade do próprio Conhecer. Deste modo, a generalidade da sentença do Conhecer está posta para a reflexão, restando a ela fazer com que sua própria capacidade de refletir se ajuste àquela proposição.

Isso é compreendido melhor quando concebemos a estrutura sistemática através da qual essa tematização pela reflexão é possível. A citação anterior revela que essa possibilidade estará posta já no final da “Relação do pensar” [*Verhältnis des Denkens*], conteúdo da parte intitulada “A relação” [*Das Verhältnis*] que antecede imediatamente a “Proporção”. Posto desse modo, a “Proporção” revela, na verdade, uma continuidade para com o próprio pensar, ou melhor, um modo específico do pensar, como se fosse um componente dele através do qual um desdobramento dele acontece.

⁴⁹¹ G.W.F. Hegel, *Systementwürfe II*, GW7, p. 112. Tradução nossa: “[...] im Verhältnisse des Denkens [...] definierte sich das für sich seyn als ein solches, das wäre indem es seinem Gegentheile gleich, und in ihm sich als es selbst erhielt; als die Reflexion in sich selbst. Sie als Definition setzte eine bestimmte negative Einheit als diese Reflexion in sich, welcher in der Eintheilung die Allgemeinheit, positive Einheit wiederhergestellt wurde; und beyde als in Eins gesetzt sind das Erkennen. [...] Hier beschreibt die Reflexion sich selbst”.

A passagem para a “Relação do pensar” acontece devido a uma inevitabilidade ocasionada no interior da parte que lhe antecede, a “Relação do ser”. Para sermos mais específicos a passagem ocorre a partir do momento em que na “Relação do ser” é estabelecida uma “indiferença” da substância para com aquilo que a negava, de modo que ela suspendia a própria oposição em si. Assim, não se tratava da ausência de oposição, mas de um certo tipo de relação para com a própria oposição. Essa relação era tal que uma relação ideal, ou seja, a negação foi concebida idealmente, como um postulado, a fim de que a autossuficiência das substâncias fosse afirmada.

Essa autossuficiência só poderia ser afirmada, no entanto, se a negação fosse concebida nela mesma, ou seja, se ela possuísse em si realidade e possibilidade. A “Relação de causalidade” se torna uma relação de “Ação recíproca”, onde as determinidades não são negativas umas às outras, mas negativas em relação a si mesmas, carregam a negação em si⁴⁹². Essa postulação de uma unidade ideal aparece então como a primeira manifestação da “Relação do pensar”, quer dizer, é uma atividade refletida. No pensamento, as determinações são refletidas de maneira que sua negação contra as outras são concebidas como uma negação contra si mesmas. Isso significa a transição de um automovimento destituído de reflexão para um onde o que constitui as determinidades será visto à luz de sua lógica interna, portanto, será refletido. Essa lógica interna não poderia ser outra que não a do “oposto de si mesmo” [*Gegenteil seiner selbst*]⁴⁹³. O que estamos dizendo é que essa noção do “oposto de si mesmo” surge na relação como uma noção necessária que só poderia ser posta a partir do pensamento sobre o funcionamento das determinidades. Deste modo, vemos como a “Relação do pensar” surge da necessidade de que os próprios elementos sejam observados por uma noção que

⁴⁹² Hegel diz que a “ação recíproca assim reconduzida a si mesma é o ser-suspensão das substâncias separadas; ela é por excelência uma só substância, mas absolutamente satisfeita, a indiferenciação de todas as determinações que nela são postas como suspensas”. G.W.F. Hegel, *Systementwürfe II*, GW7, p. 74. Hegel fala aqui de uma indiferenciação, ou melhor, de uma relação onde a substancialidade fosse afirmada ao mesmo tempo em que carregava em si a oposição de realidade e possibilidade. Importante ressaltar com isso é a inovação que Hegel empreende em relação ao conceito de indiferença quando comparado com o uso e aplicação desse conceito na fase pregressa de seu pensamento, o que pode já nos localizar sobre a relação que Hegel nutria para com a filosofia de Schelling nessa altura. Como foi visto no curso deste trabalho, principalmente seu no *Naturrechtsaufsatz* e no *System der Sittlichkeit*, Hegel tematizou esse conceito buscando aproveitar dele a capacidade de unificar relações contrapostas resgatando-as da finitude e pondo-as sob a perspectiva absoluta, o que funcionava também como um modo a salvar o Absoluto da mancha da infinitude. No *Systementwürfe I* ele foi concebido paralelamente ao conceito de Espírito, como *meio*. Agora, com o advento da ideia da unidade através do conceito do infinito estabelecido então, indiferença passa a denotar um sentido ruim, a saber, de uma unidade meramente quantitativa, ou seja, propriamente recalcitrante à ideia fundamental que Hegel tentava empreender agora do advento do qualitativo na realidade do Absoluto.

⁴⁹³ G.W.F. Hegel, *Systementwürfe II*, GW7, p. 71.

propriamente escapava à “Relação do ser”, ou seja, a possibilidade que o pensar traz de conceber a contradição em seus empreendimentos⁴⁹⁴. Essa possibilidade da contradição, como vimos, era ensejada pelo “tratamento dialético”.

A passagem do ser para o pensar, deste modo, pode ser vista como se, a partir da própria necessidade ensejada pelo ser, o pensar fosse estabelecido como seu complemento imediato. Toda a “Relação do pensar”, portanto, será vista como a tentativa do pensar de estabelecer uma identidade que comporte em si as diferenças. Com essa noção trata-se nada mais do que a tentativa de conceber uma perspectiva sobre a negação e a contradição que permitisse aplicar plenamente aquela noção do “oposto de si mesmo”. Mas isso significa também que demarcar o momento em que a tematização surge não significa demarcar o ponto em que o verdadeiro conhecimento é apresentado. Aqui estamos falando sobre a complementação pelo pensar de estruturas pelas quais as determinidades poderiam ser concebidas. O “Conhecer”, por sua vez, como uma extensão da “Relação do pensar”, nada mais é do que um aprofundamento da tematização do próprio pensar sobre si mesmo, ou seja, sobre de que maneira o pensar comporta ele mesmo as possibilidades de conceber verdadeiramente aquilo que foi colocado como necessidade a partir da passagem da “Relação do ser” para a “Relação do pensar”. Se na “Relação” foi concebido o pensamento sobre as determinidades, no “Conhecer”, no interior da “Proporção”, veremos nada mais do que as condições fundamentais desse refletir que se apresentou já ali. Ou seja, veremos a tematização do próprio refletir e suas condições, mais especificamente, a própria dialética é objeto de consideração. Hegel, assim, apresenta naquela parte a progressão do pensamento sobre si mesmo.

No entanto, havíamos dito anteriormente que aquela autorrelação, a descoberta do Conhecer como autoconhecimento, seria uma exclusividade da Metafísica. Analisando sistematicamente, uma vez que essa é a última parte da Lógica, é suposto que será um resultado alcançado através dessa própria investigação que nos levará do saber da Lógica para o da Metafísica. Mas, observando à luz do estatuto próprio que é considerado na “Proporção”, essa deveria aparecer como o campo especial da “nossa reflexão”, uma vez

⁴⁹⁴ Mas quão lícita é essa passagem da Relação do ser para a Relação do pensar? Klaus Düsing vai na linha da defesa de que Hegel já pressupunha aquela unidade entre ser e pensar oriunda da descoberta pela filosofia kantiana da unidade originariamente sintética da aprecepção na “Dedução transcendental das categorias”, princípio pelo qual Hegel chama aquela filosofia de “idealismo autêntico”. Esse pressuposto é suficiente para fazer que uma emerja da outra como que por consequência necessária, de maneira que “[...] as categorias do ser e a relação do ser, que são, afinal, determinações consideradas, possam reivindicar a realidade objetiva, e para que, por outro lado, uma explicação ontológica do pensar e de suas formas seja possível e significativa [...]”. Klaus Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, 1984, p. 161.

que se trata da tematização da própria reflexão. Mas, certamente não foi isso que Hegel tinha em mente quando separou as disciplinas.

Reiner Schäfer, nesse sentido, compreende a “nossa reflexão” como o próprio conhecimento do método dialético⁴⁹⁵. E agora é o próprio método dialético que é tematizado, no entanto, na Lógica. Von Urs Richli, por sua vez, explica que “o próprio método é temático para nós aqui como conteúdo, ou seja, como uma reflexão que é externamente oposta ao conteúdo”⁴⁹⁶. Com isso ele demarca um limite respeitado ali, a saber, não se trata de uma reflexão que já reconhece o conteúdo em igualdade com a forma, mas uma consideração puramente sobre a forma. Schäfer, no mesmo sentido, diz que “o ‘Conhecer’ é um conteúdo da Lógica. Isso deixa claro que, no ‘Conhecer’, o modo do conhecimento e o conteúdo lógico ainda se opõem um ao outro. O que é característico desse conteúdo, entretanto, é que o próprio modo do conhecimento é tematizado nele, ou seja, o processo do conhecimento como tal”⁴⁹⁷.

A “nossa reflexão”, como pertencente à Metafísica, portanto já deveria ser uma reflexão de conteúdo e forma em vez de se manter aqui presa ao tratamento formalista. O que essa interpretação propriamente atesta é que, após passar por todo desenvolvimento categorial, a Lógica ainda se manteve presa a um formalismo típico que, agora, se eleva acima de seu conteúdo na busca por entender a si mesma. No entanto, uma vez que elas são reflexões exclusivas sobre o próprio método, ou seja, ou não diz respeito aos conteúdos e nem podem ser consideradas sob a mesma perspectiva que o progredir, elas devem ser reflexões de alguém, quer dizer, dependem de alguém que realize, portanto, de alguém que já percorreu os momentos categoriais espontaneamente, como um processo autorrealizável, e agora pondera sobre o seu próprio modo de conhecer. Mas elas não são espontâneas, quer dizer, não surge no curso do desenvolvimento como necessidade. Deste modo, para ganhar validade sistemática e seus desdobramentos terem validade no todo, alguma necessidade deve ser estabelecida para essa reflexão sobre o método. Essa, no entanto, só pode ser oferecida a partir da Metafísica numa perspectiva reconstrutiva. Schäfer expõe isso precisamente:

⁴⁹⁵ Reiner Schäfer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*, 2001, p. 149.

⁴⁹⁶ Von Urs Richli, “Die Bewegung des Erkennens in Hegels Jenenser Logik und Metaphysik”, 1978, p. 73. Tradução nossa: “[...] die Methode hier selbst als Inhalt für uns thematisch ist, und zwar als eine Reflexion, die dem Inhalt äußerlich gegenübersteht”.

⁴⁹⁷ Reiner Schäfer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*, 2001, pp. 137-138. Tradução nossa: “Das ‘Erkennen’ ist ein Inhalt der Logik. Daran wird deutlich, daß sich auch im ‘Erkennen’ noch Erkenntnisweise und logischer Inhalt gegenüberstehen. Charakteristisch ist an diesem Inhalt jedoch, daß in ihm selbst die Erkenntnisweise thematisiert wird, nämlich der Erkenntnisprozeß als solcher”.

A Definição e a Partição não são elas mesmas “subjetividades”, mas métodos que a subjetividade usa para conhecer cientificamente. Somente por meio do princípio genético da Dedução de Hegel, ao passo que o “processo dedutivo é um retorno para o fundamento verdadeiro”, torna-se compreensível como Hegel pode atribuir espontaneidade à Definição e à Partição e como elas experienciam uma “subjetivação”: como o Espírito absoluto, o objetivo da Dedução da Metafísica de 1804/05, é a autoconsciência espontânea, Hegel também pode atribuir uma atuação [*Aktuosität*] autorreferencial em forma rudimentar aos dois métodos de conhecimento. Para realizar isso de forma consistente, no entanto, a separação estrita entre Lógica e Metafísica mantida por Hegel não deveria existir verdadeiramente, pois na Lógica, de acordo com a concepção de Hegel à época, ainda não há nenhuma autorreferencialidade especulativa do Espírito absoluto⁴⁹⁸.

O que Schäfer chama aqui de “Definição” e “Partição” são faces através das quais a própria dialética se revela para a reflexão. Por um lado, essa reflexão, enquanto pertencente à Lógica, como vimos, não deve ser tal qual aquela da Metafísica, que suporia o conteúdo do pensamento e não apenas a forma enquanto método do “Conhecer”, mas, por outro lado, muito menos o tipo de reflexão que se apresenta ali pode ser comparado com o aquele que é aplicado no progredir das categorias lógicas, mesmo que ele seja apresentado na Lógica. Nenhum caráter de necessidade pode ser atribuído a essa reflexão uma vez que ela não segue o curso autorrealizável das categorias. Que ela apareça, portanto, na Lógica, não pode ser justificado sistematicamente pelo próprio curso lógico. Ela só poderia ser justificada pela reconstrução dedutiva que seria possível pela Metafísica, que teria a tarefa de trazer à consciência a identidade inconsciente de sujeito e objeto. Entretanto, deste modo, Hegel estaria pressupondo para a explicação da Lógica um conteúdo que só seria fundamentado na Metafísica, o que indica que a separação sistemática entre as duas disciplinas deveria ser necessariamente violada e a Lógica já deveria conter a especulação. O efeito de trazer para a Lógica um tipo de reflexão autorreferencial será introduzir elementos nessa reflexão que não são explicados categoricamente como, por exemplo, a necessidade de abandonar o princípio da não-

⁴⁹⁸ Reiner Schäfer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*, 2001, p. 137. Tradução nossa: “Definition und Einteilung sind nicht selbst »Subjektivitäten«, sondern Methoden, derer sich die Subjektivität bedient, um wissenschaftlich zu erkennen. Erst durch Hegels genetisches Deduktionsprinzip, daß der »Deduktionsfortgang Rückgang in den eigentlichen Grund« ist, wird verständlich, wie Hegel Definition und Einteilung Spontaneität zuschreiben kann und wie sie eine »Subjektivierung« erfahren: Weil der absolute Geist, das Deduktionsziel der Metaphysik von 1804/05, spontanes Selbstbewußtsein ist, kann Hegel auch den beiden Erkenntnismethoden selbstbezügliche Aktuosität in rudimentärer Form zuschreiben. Um dies aber konsequent durchzuführen, dürfte eigentlich nicht die von Hegel aufrechterhaltene strikte Trennung von Logik und Metaphysik bestehen, denn in der Logik liegt nach Hegels damaliger Konzeption noch keine spekulative Selbstbezüglichkeit des absoluten Geistes vor”.

contradição. Ou isso só poderia acontecer na Metafísica ou deveríamos assumir que a separação entre Lógica e Metafísica não tinha razão de ser e, portanto, que a Lógica já seria especulativa. Para detectarmos o modo como essa reconstrução pela Metafísica poderia ser realizada, no entanto, precisamos debruçar-nos sobre o modo como Hegel apresenta a relação entre os elementos presentes na “Proporção”.

Na estrutura sistemática do *Systementwürfe II*, Hegel acrescenta como estações fundamentais do “Conhecer”, a “Definição” e a “Divisão” que são, por sua vez, nada além de métodos através dos quais o Conhecer aplica a fim de compreender a si mesmo. Uma vez que o pensar surgiu como uma necessidade do ser, ou seja, um complemento necessário a respeito da possibilidade de compreensão, é mister considerar que a tematização das determinidades pelo próprio pensar carregava consigo a base constituída pelo ser, portanto, nada mais natural que a reflexão sobre o método englobe em si ambos, tanto ser quanto o pensar.

Isso quer dizer propriamente que a dialética poderia ser demonstrada para além de seu aspecto puramente ideal, mas em conformidade com o real, ou seja, a dialética dizia respeito à constituição da realidade, ainda que só fosse concebida pelo pensamento. Deste modo, Hegel inaugura sua apresentação da “Proporção” a partir de uma dialética que buscava uma universalidade real, ou seja, um “real que está imediatamente unificado à universalidade”⁴⁹⁹. Trata-se da dialética da “Definição”, onde o sujeito da “Definição” é, por um lado, real, um momento da “Relação de ser” e, por outro, um universal, ou seja, um momento da “Relação do pensar”. Seu ponto de partida consiste naquela ideia fundamental de que a determinação de um singular é dada através daquilo que o constitui positivamente, ou seja, sua determinidade particular, mas, também por tudo aquilo que ele nega. Em outras palavras, ao fundo estava a ideia de que só há determinação em distinção a outras determinações e que, portanto, determinação é negação. Deste modo, a determinação daquele sujeito da “Definição” é, ao mesmo tempo, universal e deve incluir as outras determinações em si mesma. A partir dessa concepção é caracterizada a maneira como particularidade e universalidade estão unidas nele. Deste modo, Hegel dirá que “ele permanece igual a si mesmo na medida em que, em seu vir-a-ser-outro, ele não deixa de ser o que é, mas, ao contrário, suspende esse outro que não ele mesmo”⁵⁰⁰. Essa suspensão

⁴⁹⁹ G.W.F. Hegel, *Systementwürfe II*, GW7, p. 106. Tradução nossa: “[...] ein reales, das unmittelbar mit der Allgemeinheit in seiner Bestimmtheit zusammengeschlossen ist, [...]”.

⁵⁰⁰ G.W.F. Hegel, *Systementwürfe II*, GW7, p. 107. Tradução nossa: “es bleibt sich selbst gleich, indem es in seinem Anderswerden nicht aufhört zu sein, was es ist, sondern vielmehr dies Andere seiner selbst aufhebt”.

que ocorre se deve ao fato de que, “nesse seu ser voltado contra o outro, ele é igual a si mesmo, está em relação apenas consigo mesmo”⁵⁰¹, quer dizer, ao estar relacionado com o outro ele estabelece esse outro como o outro de si mesmo e, portanto, o eleva. Ele, deste modo, está relacionado com esse outro na universalidade. Mesmo dotado de determinações particulares ele é “em sua suspensão como universal e se preserva como esta determinidade”⁵⁰². Assim, com a “Definição” a reflexão é levada a uma concepção onde a unidade de particularidade e universalidade é possível, ou melhor, a partir da particularidade do sujeito da “Definição” é possível alcançar a universalidade sem desfigurar o caráter próprio da particularidade, e isso acontece ao passo que a referência ao ser-outro não acarreta na destruição do sujeito da “Definição”, mas leva precisamente à sua constituição. A elucidação desse processo é o que ocorre na “Definição”, a saber, a constituição positiva do oposto, o que antes, no curso do desenvolvimento da Lógica, foi demonstrado apenas através de “nossa reflexão”, aqui já vem à tona um saber que surge das próprias categorias.

Mas há na dialética da “Definição” uma peculiaridade que não advém reflexivamente a partir da interação das categorias, mas é reservada à “nossa reflexão”, a saber, que ali o universal não foi alcançado plenamente, ou melhor, no universal alcançado a alteridade era suprimida a favor da possibilidade de manutenção do sujeito da “Definição”. Hegel dirá que sua “autopreservação” era garantida “inteiramente para si mesma segundo sua determinidade porque aniquila o que se opõe à sua determinidade”⁵⁰³. O que ocorria aqui era a aplicação daquele método de subsunção, ou seja, onde um entre os *relata* era subjugado em prol da afirmação de outro. Assim, Hegel claramente expõe o aparecimento da possibilidade de a subsunção ser nada mais do que uma aplicação deficitária do método dialético. Hegel assevera que aqui o universal “é posto apenas como subsumindo uma das determinações contrapostas”⁵⁰⁴. Essa universalidade da “Definição”, deste modo, deve ser concebida como uma meramente ideal, pois ela não abarca em si mesma o ser-outro, mas ele é apenas instrumentalizado a fim de manter a “autopreservação” [*Selbsterhaltung*] do sujeito da “Definição”. Melhor dizendo, ao subjugar o ser-outro, essa universalidade não pode ser o “verdadeiro universal”

⁵⁰¹ G.W.F. Hegel, *Systementwürfe II*, GW7, p. 107. Tradução nossa: “[...] in diesem seinem Gekehrtsein gegen Anderes sich selbst gleich ist, sich nur auf sich selbst bezieht”.

⁵⁰² G.W.F. Hegel, *Systementwürfe II*, GW7, p. 108. Tradução nossa: “[...] in seinem Aufheben als Allgemeines ist, und sich als diese Bestimmtheit erhält”.

⁵⁰³ G.W.F. Hegel, *Systementwürfe II*, GW7, p. 107.

⁵⁰⁴ G.W.F. Hegel, *Systementwürfe II*, GW7, p. 108. Tradução nossa: “[...] ist nur gesetzt als subsumierend Eine der entgegengesetzten Bestimmtheiten”.

[*wahrhafte Allgemeinheit*]⁵⁰⁵. A universalidade não passa de um postulado que só seria efetivada se o outro possuísse dignidade própria, caso contrário, ela seria nada mais que “o todo sob a determinidade da particularidade”⁵⁰⁶.

Deste modo, a determinidade da particularidade é afirmada e o universal é decaído em função dessa particularidade, ou seja, ele mesmo é um particular. Vemos muito claramente que “a Definição, portanto, expressa apenas o sentimento do ser-voltado-para-si da realidade absoluta”⁵⁰⁷. O que a “nossa reflexão” sabe sobre esse processo é que a universalidade verdadeira só será plenamente alcançada quando a subsunção for abandonada e conseguirmos manter a autopreservação do particular por meio da relação com um outro que também consiga manter a sua autopreservação através dessa relação de alteridade.

Mas, uma vez que apenas a particularidade foi alcançada com aquela universalidade, Hegel diz que é o próprio particular que “suspende sua determinidade e se torna universal”⁵⁰⁸. Essa universalidade que expressa a particularidade só pode ocorrer como um ser-para-si absoluto voltado para si, ou seja, que em seu ser-outro é apenas igual a si mesmo, quer dizer, onde as determinidades opostas são apenas expressões dele mesmo. Hegel diz que “essa realidade deles é essencialmente a igualdade, ou o ser-suspenso dos dois, e o universal, como simples igualdade consigo mesmo por excelência, é o ser-suspenso de seu ser-outro, ou sua duplicação, a unidade negativa de suas partes”⁵⁰⁹. Como a universalidade alcançada era apenas expressão da particularidade que subsumia seu ser-outro, a afirmação da universalidade será posta simplesmente de maneira ideal, como um postulado pelo ser-para-si. A idealidade, por sua vez, vai consistir no fato de que apenas um existe como um ser-para-si, portanto, como o essencial, enquanto o outro está idealmente posto nele.

Como a dialética da “Definição” descambava em uma universalidade que suprimia seu ser-outro em si mesma, o próximo passo só poderá ser partir da universalidade concebendo uma multiplicidade nele. Isso acontece mediante a

⁵⁰⁵ G.W.F. Hegel, *Systementwürfe II*, GW7, p. 108.

⁵⁰⁶ G.W.F. Hegel, *Systementwürfe II*, GW7, p. 108. Tradução nossa: “[...] das Ganze unter der Bestimmtheit der Besonderheit”.

⁵⁰⁷ G.W.F. Hegel, *Systementwürfe II*, GW7, p. 108. Tradução nossa: “Die Definition druckt daher nur die Forderung des in sich Zurückgekehrtseins, der absoluten Realität aus”.

⁵⁰⁸ G.W.F. Hegel, *Systementwürfe II*, GW7, p. 109.

⁵⁰⁹ G.W.F. Hegel, *Systementwürfe II*, GW7, p. 109. Tradução nossa: “[...] diese ihre Realität ist wesentlich die Gleichheit oder das Aufgehobensein beider und das Allgemeine ist als schlechthin einfaches Sichselbstgleiches das Aufgehobensein seines Andersseins, oder seiner Verdopplung, die negative Einheit seiner Teile”.

diversificação dos seres subsistentes naquela universalidade, onde, portanto, é suposta a Partição como a universalidade que se divide em diferentes determinantes particulares. Mas esses particulares, agora, não concebem um ao outro com aquela indiferença do sujeito da “Definição” pois, uma vez que avançamos à uma universalidade na estação anterior, o próximo passo parte dela tentando aperfeiçoá-la. Assim, aproveita a universalidade que se alcançou ali e, em vez daquela subsunção de um sobre o outro, busca compreender a coexistência dos diversos em uma universalidade comunal. Como uma universalidade subsunçora não satisfaz, a particularidade é buscada na universalidade. Quer dizer, toda a particularidade que agora surge não pode ser vista como um ser-para-si, uma vez que elas surgem da universalidade que pertenceu à “Definição”.

Hegel chama essa universalidade derivada do gênero, quer dizer, uma universalidade que só é expressada como um traço em comunal em relação à diversa particularidade existente. Trata-se de uma universalidade que cai no âmbito da “comunalidade” [*gemeinschaftliches*], quer dizer, um universal que é comum a todos, mas que ocorre de maneira puramente genérica, sem compreender verdadeiramente a todos. O universal genérico é aquele que permanece o mesmo e numa postura indiferenciada em meio a oposição das espécies, ou seja, entre os diversos. A “Partição” se revela, assim, meramente como “a distribuição do universal” [*Vertheilung des Allgemeinen*]⁵¹⁰.

Deste modo, compreendemos o universal da “Partição”, e isso ocorre de maneira que ela surge da “Definição” ao mesmo tempo que explica a própria “Definição” quando concebe a universalidade em sua diversificação, como determinantes diversos e particulares contidos nela. Mas, se a universalidade da “Definição” era concebida através da supressão do ser-outro pelo sujeito da “Definição”, na “Partição”, o que acontece é uma “distribuição” do universal a todo particular, de maneira que surge aquela comunalidade oriunda da ideia de que os particulares são eles mesmos universais. Uma vez que cada particular pode ser afirmado por portador da universalidade, Hegel dirá que a “Partição” “põe a universalidade que, na “Definição”, havia sido subjugada, não havia recebido seu direito”⁵¹¹. Mas essa universalidade posta como comunalidade acaba por ser a demonstração da dissolução da própria universalidade em seu lado verdadeiro. Essa universalidade concebida na “Partição” não é sequer capaz de retornar a si mesma uma

⁵¹⁰ G.W.F. Hegel, *Systementwürfe II*, GW7, p. 111.

⁵¹¹ G.W.F. Hegel, *Systementwürfe II*, GW7, p. 111. Tradução nossa: “[...] stellt die Allgemeinheit her, welche in der Definition unterdrückt, ihr Recht nicht erhalten hatte”.

vez que é apenas distribuída igualitariamente ao passo que cada determinante concebe a si mesmo como ela própria. Deste modo essa universalidade não é tem sua dignidade em si mesma, mas apenas ao passo em que cada determinante afirma a sua particularidade como universalidade.

A dialética da “Partição”, portanto, revela que a universalidade afirmada aqui através da comunalidade não correspondia ao verdadeiro universal, que deveria conter em si o ser-para-si de cada um como um ser-suspenso de modo que a alteridade suposta mantivesse seu direito próprio. Assim sendo, em relação à “Definição”, a “Partição” conseguiu apresentar uma noção de universalidade comungada para além do ser-para-si, mas esse compartilhamento não permitia à universalidade se afirmar enquanto tal, pois se tratava de um universal que se afirmava enquanto particularidade indiferente – Hegel dirá à margem do texto que “as partições são indiferentes umas às outras”⁵¹² – quer dizer, uma particularidade que mantinha o ser-para-si aniquilador alcançado na “Definição”. Nesta, demonstrou-se a necessidade de fazer com que a verdadeira universalidade contemplasse a multiplicidade, quer dizer, saísse do claustro do ser-para-si. A universalidade verdadeira, deveria, então, ser diferenciada em si mesma, ou seja, ser apresentada nas suas partes e, a partir delas, retornar a si reconhecendo a si mesma ali. No entanto, isso foi tematizado na “Partição”, mas apenas de modo que a universalidade pudesse ser reduzida à particularidade dos múltiplos sem compreendê-los efetivamente, isto é, não poderia haver qualquer tipo de retorno a si e ela se mantinha como instrumentalidade da autopreservação do particular que concebia si mesmo como universal.

A inquietude que proporciona o funcionamento dialético aplicado à “Definição” e à “Partição” surge do fato inescapável de que se há um outro com o qual o ser-para-si se relaciona para, então, se autoconstituir, esse outro deverá estar sempre como tal que aponta o ser para além de si mesmo. Por mais que sejam extraídas as determinidades próprias desse outro e subsumidas nesse um, o outro sempre estará lá como outro e, portanto, a possibilidade de surgimento de sua realidade. E essa possibilidade não há de deixar de estar lá enquanto o ser-para-si existir como um ser-suspenso, que necessariamente depende da alteridade para afirmar-se. Da mesma maneira, é mister pensar que uma substância concebida como ser-para-si estará lá necessariamente determinada para as outras, para cumprir ela o mesmo papel que a outra cumpriu para si. Sobre isso, Hegel fala do “não-ser em virtude do ser de outro”⁵¹³. Ainda que seja dito que

⁵¹² G.W.F. Hegel, *Systementwürfe II*, GW7, p. 111.

⁵¹³ G.W.F. Hegel, *Systementwürfe II*, GW7, p. 112.

cada ser-para-si suspendeu eles mesmos sua existência, quer dizer, se voltaram como possibilidade contra sua própria realidade, essa atribuição não passa de um postulado que só seria efetivado caso o outro possuísse efetividade própria.

Através desse duplo tratamento aplicado à “Proporção”, vimos que Hegel está tratando aqui especificamente sobre o progredir da possibilidade de suprimento de carecimentos fundamentais originados da necessidade de compreender especulativamente a relação entre elementos antinômicos. Em outras palavras, o movimento aplicado aqui buscou revelar uma face da possibilidade de que conceitos contrapostos pudessem estar relacionados e, ainda mais, derivar um do outro. Assim foi com a “Definição” que, partindo da universalidade⁵¹⁴, encontrou a particularidade, e com a “Partição” que, desde a particularidade⁵¹⁵ encontrou a universalidade. Com a primeira havia a consideração daquela universalidade consolidada a partir da ideia de que todo determinado carregava em si as determinidades positivas e negativas. No entanto, sua perspectiva era tal que reduzia todas as determinações negativas às suas próprias, ou seja, as determinações negativas deveriam ser concebidas somente à luz das suas determinações positivas. Desta maneira, todo o ser-outro, constituído enquanto uma determinação negativa, deveria ser visto em virtude da afirmação do ser-para-si positivo, afirmado ser ele mesmo toda a universalidade. A “Partição” parte dessa particularidade que a “Definição” encontrou ao tentar fundamentar a universalidade. Na perspectiva dessa, uma universalidade que subsumia toda determinação negativa em si foi afirmada como universal. A partir dessa, por sua vez, a “Partição” é posta afirmando uma universalidade que estabelecesse um mundo de seres diversos numa relação comunal de um com outro, sendo essa comunalidade a universalidade que surgiu do sujeito da “Definição”. Assim a universalidade foi dita como uma comunalidade, ou seja, pelo fato de todos compartilharem a mesma perspectiva, embora excludente em relação ao outro. Revela-se aqui, em suma, uma dialética entre universalidade e particularidade que demonstra a face ineludível de um quando se está na busca da fundamentação do outro.

Esse caminho de um para o outro deve ser visto como estações do pensamento considerando o seu próprio método do “Conhecer”, ou seja, uma reflexão sobre a

⁵¹⁴ Hegel inicia a parte dedicada à “Definição” afirmando: “O ser-um da unidade positiva e negativa, o sujeito como uma determinidade posta refletida em si mesma é um real que está imediatamente unificado à universalidade em sua determinidade, um ser-para-si absoluto que em sua determinidade é para si”. G.W.F. Hegel, Systementwürfe II, GW7, p. 106.

⁵¹⁵ Da mesma maneira, a parte dedicada à “Partição” é iniciada com a seguinte afirmação: “O universal, em sua unidade imediata com o determinado, é ele mesmo um determinado, essa unidade dos dois é um determinado e um particular”. G.W.F. Hegel, Systementwürfe II, GW7, p. 109.

operacionalidade do próprio conhecimento, que aqui já aparece como uma consideração propriamente dialética, a qual relaciona conceitos antinômicos, de modo que um seja compreendido como necessidade a partir da definição do outro. Desta forma, depois de ter passado por aquelas estações, a próxima será o próprio “Conhecer”. Por se tratar de uma consideração sobre o método, ou seja, uma reflexão sobre a reflexão que já estava em curso na “Relação do pensar”, devemos compreender esse momento a partir de uma perspectiva diferenciada em relação ao modo como compreendemos as categorias da Lógica até então. A dialética que se apresenta aqui já não pode ser demonstrada à luz da espontaneidade da autorrealização categorial porque pressupõe um sujeito que está refletindo sobre seu método do “Conhecer”. Os elementos da “Proporção” não devem ser vistos como elementos constitutivos de todo o “Conhecer”, de modo a seguir uma funcionalidade complementar que enseja, então, uma consideração superior sobre o modo como elas operam, como é próprio das categorias da Lógica, mas, sim, como métodos de compreender o próprio conhecimento, tal como uma consideração sobre aquilo que se passa no desenvolvimento das categorias. Portanto, Schäfer afirma que “no Conhecer, nossa reflexão, que completa a dialética das determinações em toda a Lógica, torna-se ela mesma objeto de consideração lógica. Assim, o Conhecer apresenta o método dialético”⁵¹⁶. A reflexão que se volta sobre o próprio Conhecer depois de ter passado por todos os momentos categorias seria capaz de se elevar a uma reflexão sobre o próprio Conhecer, detectar e descrever “o processo que nossa reflexão dialética executou repetidas vezes sobre as categorias da Lógica”⁵¹⁷. Essa descrição utilizaria então aqueles dois momentos, de “Definição” e “Partição”, reconstruindo seu itinerário enquanto estágios do processo de Conhecer.

O que é revelado ali é a transição do Conhecer desde uma perspectiva positiva e indiferenciada que passa para a diferenciação, ou unidade diferenciada, e é completada com uma unidade de indiferença e diferença. O que é tematizado aqui nos dois primeiros momentos é a verdade da passagem da “Definição” para a “Partição”, representando, respectivamente, uma unidade indiferenciada e diferenciada. Portanto descreve-se o processo do “Conhecer” que sai da unidade positiva da “Definição” e, em seguida, através

⁵¹⁶ Reiner Schäfer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*, 2001, p. 138. Tradução nossa: “Im Erkennen wird unsere Reflexion, die in der gesamten Logik die Dialektik der Bestimmungen vollzieht, selbst zum Gegenstand der logischen Betrachtung. Das Erkennen stellt somit die dialektische Methode dar”.

⁵¹⁷ Reiner Schäfer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*, 2001, p. 139. Tradução nossa: “[...] den Vorgang, den unsere dialektische Reflexion an den Kategorien der Logik immer wieder vollzog”.

de nossa reflexão dialética, a potencialidade que há nessa se realiza em uma unidade diferenciada, que é a “Partição”. Com a “Definição” havia apenas a afirmação pura de si mesma abstraindo as determinações negativas. A universalidade da “Partição” vai aparecer como unidade diferenciada, onde seus momentos não são abstraídos. Devido a essa diferenciação, haverá particulares que se referem uns aos outros, quer dizer, não são cada um o ser-para-si, mas momentos que pertencem cada um ao seu outro. Hegel assevera que isso formará uma universalidade que se relaciona com seus momentos. De acordo com Düsing, “as diferentes maneiras de estabelecer essa concordância e unidade, entretanto, pertencem totalmente ao método do Conhecer”⁵¹⁸.

Acontece que, de acordo com a própria estrutura da “Partição”, essa asseveração não era satisfeita. Como da “Partição” resultava particulares diferenciados, a questão se eles formam uma unidade diferenciada carecerá de uma “Prova”. O alcance dessa “Prova”, por sua vez, deve ser uma nova “Definição”. É isso que Hegel assevera quando afirma que o “rastreamento da partição da construção [Partição] até a unidade da Definição é a Prova”⁵¹⁹. A seção dedicada ao Conhecer, deste modo, consistirá em partir daqueles momentos da “Definição” e “Partição” retirando deles um saldo que ensejará uma nova “Definição”. Esta, oriunda da “Prova”, surgirá como o estabelecimento pelo “Conhecer” da unidade de ambas as relações. Como os momentos precedentes trataram de uma unidade indiferenciada e a outra de uma unidade diferenciada, a nova “Definição” só pode surgir como tal que ligue indiferença e diferença em um, a unidade tal “que em si mesmo é a suspensão das partições”⁵²⁰. Uma vez que estamos vendo nada mais do que a constituição da “nossa reflexão”, o resultado na “Prova” não será apenas que cada categoria é em cada caso uma, mas que cada uma relaciona-se com a outra, de modo que cada uma é diferenciada em si mesma, ou seja, é constituída de uma unidade em si diferenciada. Elas são em si mesmas e para outras, desse modo, refletem a unidade de indiferença e diferença. Sendo cada uma dessa maneira, ao passo que se relacionam reciprocamente, elas formam internamente uma rede que se interconecta constituindo uma unidade negativa, de diferenciação, mas também positiva, de indiferenciação. Isso corresponde exatamente à possibilidade dialética de que uma nova categoria possa surgir

⁵¹⁸ Klaus Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, 1987, p. 176. Tradução nossa: “Die verschiedenen Weisen der Herstellung dieser Übereinstimmung und Einheit aber gehören insgesamt zur Methode des Erkennens”.

⁵¹⁹ G.W.F. Hegel, *Systementwürfe II*, GW7, p. 113. Tradução nossa: “[...] Zurückführung der Teilung der Konstruktion zur Einheit der Definition ist der Beweis”.

⁵²⁰ G.W.F. Hegel, *Systementwürfe II*, GW7, p. 113.

da confluência de categorias contrapostas, negativas, formando uma totalidade, uma nova categoria que afirmava a si mesmo ao mesmo tempo em que se constituía negativamente através de outras em oposição. Ou seja, correspondia ao movimento das categorias onde uma surgia da contraposição que uma assumia frente a outra. Aquilo que resulta desse movimento, alcançado pela “Prova”, é a “Dedução”. Trata-se especificamente de um terceiro, sobre o qual Hegel diz que “aquilo que é deduzido é outro que não aquele do qual se procedeu”⁵²¹.

Contudo, isso que se seguiu da “Definição” e da “Partição”, na “Prova” e na “Dedução”, é difícil de ser demonstrado como uma contraparte reflexiva das categorias, ou melhor, não é uma reflexão que se segue de algum preceito conquistado nas categorias. Schäfer expôs isso mais precisamente:

Um problema, entretanto, é a unidade negativa que Hegel chama de “diferença”, que a Prova supostamente revela nas categorias lógicas. Essa unidade negativa consiste tanto na relação recíproca do todo determinante, que é uma categoria lógica, com seus momentos ou características, que lhe são próprios como suas partes, quanto na relação recíproca dessas características parciais entre si. De acordo com Hegel, as características parciais são, por um lado, contrapostas umas às outras e, por outro, estão contidas no todo determinado. Dessa forma, os conceitos lógicos formam uma totalidade orgânica no qual as partes e o todo se determinam mutuamente. Isso, no entanto, vai além da estrutura da formação de conceitos discursivos, na qual os conceitos abstratos surgem ao desconsiderar as particularidades das características parciais. A formação organológica dos conceitos por Hegel, portanto, também pressupõe a lei da não-contradição como inválida, o que Hegel não provou na Lógica de 1804/05, nem mesmo no capítulo sobre Proporções, mas apenas postula. É precisamente no estágio do Conhecer da Prova que a relação das partes entre si e com o todo mostra que a concepção organológica de Hegel de formação de conceitos pressupõe necessariamente a contradição como algo concebível⁵²².

⁵²¹ G.W.F. Hegel, *Systementwürfe II*, GW7, p. 121. Tradução nossa: “[...] daß das Deduzierte ein anderes ist als das, wovon ausgegangen wurde”.

⁵²² Reiner Schäfer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*, 2001, p. 144. Tradução nossa: “Ein Problem bildet allerdings die von Hegel als »Differenz« bezeichnete negative Einheit, die der Beweis an den logischen Kategorien offenlegen soll. Diese negative Einheit besteht sowohl in dem wechselseitigen Bezug des Bestimmungsganzen, das eine logische Kategorie ist, zu seinen Momenten oder Merkmalen, die ihm eignen als seine Teile als auch im wechselseitigen Bezug dieser Teilmerkmale zueinander. Nach Hegel sind die Teilmerkmale einerseits einander entgegengesetzt, andererseits sind sie in dem Bestimmungsganzen enthalten. Die logischen Begriffe bilden auf diese Weise organische Ganzheiten, in denen sich wechselseitig die Teile und das Ganze durcheinander bestimmen. Dies sprengt jedoch den Rahmen der diskursiven Begriffsbildung, bei der gerade abstrakte Begriffe zustandekommen, indem von den Besonderheiten der Teilmerkmale abgesehen wird. Hegels organologische Begriffsbildung setzt somit auch das Gesetz des zu vermeidenden Widerspruchs als ungültig voraus, was Hegel in der Logik von 1804/05 auch im Proportions-Kapitel nicht bewiesen hat, sondern eigentlich nur postuliert. Gerade in der Erkenntnisstufe des Beweises zeigt sich am Verhältnis der Teile untereinander und am Verhältnis der Teile zum Ganzen, daß Hegels organologische Begriffsbildungskonzeption den Widerspruch notwendig als etwas Denkbare voraussetzt”.

O que Hegel tentou estabelecer foi a descoberta dessa totalidade de maneira puramente conceitual, ou seja, como que das relações entre contrapostos um terceiro derivado pode surgir. Isso estava na contramão da concepção apresentada anteriormente de possibilidade de unidade de opostos a partir da concepção intuicionista, que ficou marcada em sua versão hegeliana através do nome de “intuição transcendental”.

Como vimos, para que essa concepção conceitual fosse concebível ele deveria necessariamente demonstrar a lei de não-contradição como um elemento presente desde as categorias, e que agora seria sintetizado pela reflexão sobre o Conhecer. Mesmo o “Silogismo”, a última categoria da “Relação do pensar”, antes de adentrarmos no capítulo sobre a “Proporção, possui uma relação de equivalência com os desdobramentos da “Definição” e da “Partição”⁵²³. Assim, com a categoria do Conhecer, estamos tratando de uma reflexão que não possui um caráter de necessidade extraído das próprias categorias, na medida em que precisa ser a reflexão de alguém que passou espontaneamente pelo desenvolvimento categorial, ao mesmo tempo em que assevera internamente um elemento adicional que só seria possível ser detectável na Metafísica, quando haveria a possibilidade de se aclarar de modo reconstutivo aquilo que se passou.

Klaus Düsing detectou isso com precisão: “é ainda mais surpreendente, em primeiro lugar, que ele discuta a identidade e a contradição, que ele vincula aos princípios lógicos tradicionais e à axiomática lógica em geral, não na Lógica, mas apenas no início da Metafísica”⁵²⁴. De modo geral, a própria categoria do Conhecer em geral, quando tenta se colocar no nível da nossa reflexão, é um adiantamento para a Lógica daquilo que só seria possível na Metafísica. É sobre isso que trata Ferrer quando afirma que “o conhecimento, tomado especulativamente, não é senão a unidade diferenciada de sujeito e objeto, unidade que define a Metafísica, conforme Hegel já adverte desde os primeiros textos desse período”⁵²⁵. Em suma, o funcionamento da categoria do Conhecer pode ser classificado como um conteúdo próprio da Metafísica, sendo esse funcionamento, em

⁵²³ Goretzki é peremptória a respeito disso ao afirmar que “aquilo que Hegel chama de ‘Proporção’, a correspondência entre a relação do ser e a relação do pensar, portanto, só surge de fato no Conhecer. As explicações das seções intituladas ‘Definição’ e ‘Partição’ são, [...], estritamente falando, reflexões aprofundadas sobre a realização do sujeito como singular e do predicado como universal e, portanto, ao contrário da separação por Hegel, na verdade ainda pertencem à Relação do pensar. Catia Goretzki, *Die Selbstbewegung des Begriffs*, 2011, p. 154.

⁵²⁴ Klaus Düsing, “Identität und Widerspruch. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte der Dialektik Hegels”, 2012, p. 20. Tradução nossa: “Um so erstaunlicher ist zunächst, daß er Identität und Widerspruch, die er an die traditionellen logischen Grundsätze zurückbindet, und überhaupt die logische Axiomatik nicht in der Logik, sondern erst am Anfang der Metaphysik erörtert”.

⁵²⁵ Diogo Ferrer, “Hegel e a transformação da lógica em metafísica”, 2019, p. 23.

particular, uma espécie de dialética especulativa que, como vimos, Hegel não vai assumir explicitamente aqui, limitando-se àquela concepção da dialética como “desaparecimento”.

Mas, aquela inclusão ilícita na Lógica de um elemento da Metafísica, pode revelar que a barreira entre as duas disciplinas estava menos rígida do que parece. O que Schäfer chama de “formação organológica de conceitos”, que pode ser concebida como a maneira através da qual uma nova categoria pode surgir, nós havíamos chamado até de então de *forma conceitual*, que se refere exatamente à tradução da maneira como contrapostos se relacionavam no interior do sistema. Foi partindo de uma consideração sobre essa *forma conceitual* que chegamos à noção de *suspensão correlata*, *autossuspensão correlata* e, agora, tudo indica que estamos em face da compreensão de um modelo pleno de *autossuspensão* que só chega a si mesmo extrapolando os limites autoimpostos sistematicamente, qual seja, aqueles estabelecidos mediante a separação entre Lógica e Metafísica. Isso se deve, como vimos, ao encontro, pela Lógica, daquela unidade de determinantes que se opõem uns aos outros e, assim, daquela totalidade que eles constituem. A prevalência na Lógica da permanência dos *relata* numa relação contraposta corresponde, ainda que de modo incipiente, àquilo que será desenvolvido na Metafísica, àquela noção fundamental de negação da negação, ou, como dissemos no contexto de *Crer e Saber*, de morte da morte. A instauração do momento negativo seria a instauração, no coração da finitude, de sua efetivação enquanto realidade espiritual, como aquele que carrega a negação em si mesmo, mas que não é a negação de alguém em particular, mas tal que uma negação autônoma. O desenvolvimento categorial, deste modo, seria oportunizado por sua natureza dialética.

Se nos atentarmos, veremos que o que Hegel está tratando na seção “Proporção” é do princípio da possibilidade de formulação de uma *forma conceitual* através da qual os *relata* ganhariam subsistência mesmo em relação de contraposição. Esses quesitos formarão a posterior concepção metacategorial do “*Das Logische*” com operante dialético em meio às relações. A Lógica de 1804/05, nesse sentido, já deve ser especulativa, ou seja, possui internamente uma configuração que suspende o modo como Hegel a descreve, a saber, de maneira apenas negativa, como se demarcasse a finitude das determinações do pensamento. Seguindo aquilo que nos informa Elena Ficara, estaria, portanto, dadas as condições para a reconstrução dessa noção aplicada à presença constante do “*Das Dialektische*” como uma espécie de fóssil teórico daquele, como elemento utilizado “para descrever a dinâmica de determinados conceitos e a relação entre

eles”⁵²⁶. Ficara demonstra, na extensão de seu texto, uma série de aplicações substantivadoras da atividade dialética, e isso aparece tanto como “*Das Dialektische*” quanto como “*dialektische Natur*”. A descrição dessa atividade, por sua vez, ocorre tal como previra Hegel inicialmente, de acordo com uma função negativa e destruidora, mas ocorre no campo reflexivo, quer dizer, uma reflexão sobre essa função negativa.

Assim, quando o jovem Hegel na *Lógica* de 1804/05 fala do “dialético” de uma relação lógica, ele faz dessa relação lógica o seu próprio objeto, ele reflete sobre o Conhecer, exatamente como concebe que a Metafísica deve fazer. É por isso que a *Lógica* hegeliana de Jena (pelo menos a do *Systementwürfe II*) já é “*Metafísica*”. É “*Metafísica*” no sentido em que Hegel usa essa palavra nesse período, ou seja, como reflexão sobre a reflexão própria do Conhecer. No uso que Hegel faz da expressão “o dialético” dentro da *Lógica*, também se vê que o significado positivo/construtivo da dialética não é separado do significado negativo/desconstrutivo e que a transição para a Metafísica não é separada da *Lógica*, mas ocorre na lógica e sempre ocorreu na *Lógica*. A expressão “o dialético” que Hegel usa na *Lógica* de Jena de 1804/05 aponta, portanto, para a continuidade entre *Lógica* e Metafísica e traz aos olhos o fato já mencionado acima de que a identificação das duas disciplinas ocorre no solo da lógica, ou seja, da dialética⁵²⁷.

O que se constituía com aquela substantivação do movimento da dialética, como “o dialético”, era uma noção relacional sobre o modo como as categorias se desenvolviam, ou melhor, sobre o advento de um terceiro derivado de *relatas* contrapostos. A concepção da atividade dialética, enquanto “o dialético”, é uma reflexão propriamente metafísica, ou seja, uma verdade sobre aquela que é demonstrada numa espécie de compreensão reconstrutiva do processo através da qual a *Lógica* progrediu e adveio a Metafísica. O advento de uma noção de unidade que deve comportar em si a negação, enquanto unidade de indiferença e diferença, deveria acarretar na justa compreensão de que tudo aquilo que se passou na *Lógica*, regida pelo dialético, deveria

⁵²⁶ Elena Ficara, “Ursprünge des Ausdrucks »Das Logische« beim frühen Hegel”, 2010, p. 121.

⁵²⁷ Elena Ficara, “Ursprünge des Ausdrucks »Das Logische« beim frühen Hegel”, 2010, p. 124. Tradução nossa: “Wenn der frühe Hegel also in der *Logik* von 1804/05 vom »Dialektischem eines logischen Verhältnisses spricht, dann macht er dieses logische Verhältnis selbst zu seinem Gegenstand, er reflektiert über das Erkennen, genau wie die Metaphysik es seiner Ansicht nach tun soll. Deswegen ist die Hegeische Jenaer Logik (zumindest die der *Systementwürfe II*) schon >Metaphysik<. Sie ist >Metaphysik< in dem Sinne, in dem Hegel dieses Wort in dieser Periode benutzt, nämlich als Reflexion über die erkennenseigene Reflexion. An Hegels Verwendung des Ausdrucks >das Dialektische< innerhalb der Logik sieht man außerdem, dass die positive/konstruktive Bedeutung der Dialektik nicht von der negativen/destruktiven Bedeutung getrennt ist und dass der Übergang zur Metaphysik nicht getrennt von der Logik ist, sondern in der Logik stattfindet und in der Logik schon immer stattgefunden hat. Der Ausdruck >das Dialektische< den Hegel in der Jenaer Logik von 1804/05 gebraucht, weist daher auf die Kontinuität zwischen Logik und Metaphysik hin und führt die oben schon erwähnte Tatsache vor Augen, dass die Identifizierung der beiden Disziplinen auf dem Boden der Logik, d.h. der Dialektik erfolgt”.

ser compreendido em face dessa unidade que se constitui portando a própria negação, quer dizer, o terceiro derivado da relação entre contrapostos poderia ser compreendido como tal que carregava em si as determinações contrapostas daqueles, portanto, uma unidade diferenciada em si mesma. Se a Lógica carrega em si essa potencialidade especulativa, que Hegel mesmo apresenta indiretamente através de seus instrumentos teóricos, não haveria qualquer razão para a apresentação daquela divisão entre Lógica e Metafísica, revelando a verdade implícita de que “elas não são separadas uma da outra, nem metodologicamente nem em termos de conteúdo”⁵²⁸.

3. A Metafísica da Subjetividade e sua estrutura relacional

No ponto alto do Conhecer na Lógica havíamos chegado à noção de uma unidade de indiferença e diferença, ou seja, uma tal que já carregava consigo a necessidade da contradição, bem como explicamos. O que essa necessidade supunha é uma noção específica de unidade que fosse tal que comportasse em si esses dois momentos, ou seja, que fosse tanto um desses dois lados quanto sua unidade. Essa capacidade representaria a totalidade do Conhecer, ou o Conhecer como totalidade. Ou seja, estamos falando de uma unidade que carrega em si a negação. A diferença entre Lógica e Metafísica é estabelecida ao passo que a Lógica não consegue tematizar essa negação que se apresenta no próprio Conhecer. Ela só lida com a negação do outro, mas não com a negação do outro de si mesmo. A Lógica seria regida por aquilo que consiste especificamente, em contraponto com a Metafísica, em uma relação cuja alteridade seria ou posta para fora de si mesmo, ou subjugada diante do ser-para-si, quer dizer, havia uma limitação na possibilidade de pensar a alteridade efetiva do outro enquanto relacionada com o ser-para-si. A Metafísica seria o estabelecimento dessa totalidade do Conhecer como “Eu absoluto” e o próprio “Conhecer como unidade negativa”⁵²⁹. Essa unidade negativa seria tal como uma unidade propriamente, mas que comportava em si a negação capaz de garantir a sobrevida do outro enquanto outro em relação com si mesmo. Ou melhor, preserva em si o referencial negativo da determinação oposta a fim de que a diferenciação essencial seja garantida. Trata-se de uma estrutura relacional, uma *forma conceitual* capaz de fazer com que o ser-para-si suspenda o singular, a substancialidade pereça na

⁵²⁸ Walter Jaeschke, Hegel-Handbuch: Leben–Werk–Schule. 2016, p. 154.

⁵²⁹ G.W.F. Hegel, Systementwürfe II, GW7, p. 127.

universalidade e, então, confira ela mesma o próprio ser-para-si⁵³⁰. Concebendo a Metafísica como a consciência de uma forma relacional que resguarda a possibilidade de pensar a alteridade ao mesmo tempo em que se relacione com o ser-para-si, essa *forma conceitual* estaria completa na última seção apresentada ali, a saber, enquanto “Metafísica da Subjetividade”. Ou melhor, a *Metafísica da Subjetividade* seria tal como a expressão de uma *forma conceitual* que permitisse a plenitude daquela concepção. É o que atesta mais precisamente Horstmann: “o processo de realização do Conhecer, enquanto a *Metafísica da Subjetividade*, tem como objeto a parte final desse processo, ou seja, a parte em que é tematizado um modo específico de autorrelação dos elementos envolvidos no fato daquilo que é chamado ‘Conhecer’”⁵³¹.

Essa concepção sobre a relação de alteridade pode ser entendida na contramão daquela *forma principal* estabelecida como *Metafísica da Substância* no início de sua produção em Jena. Ali, ao mesmo tempo em que havíamos dito que toda finitude se relacionava com o Absoluto apenas ao passo em que chegava à ideia da negação de si mesmo para o advento da realidade substancial, quer dizer, o modo como a finitude poderia acender a seu espaço no Absoluto era concebendo a si mesma enquanto realidade finita, portanto, unilateral. Ao passo que a realidade do Absoluto era substancial, o *Alleinheit*, a aniquilação daquela perspectiva finita seria o único caminho necessário para escapar daquele fado e conceber a diferença sob a perspectiva da identidade. Com a *Metafísica da Subjetividade*, no entanto, não é concebido nenhum tipo de saber verdadeiro em detrimento de um falso que deveria ser aniquilado. Vimos na Lógica que, enquanto métodos do “Conhecer”, “Definição” e “Partição” são incorporadas na constituição fundamental que levará o próprio “Conhecer” a tematizar a si mesmo e alcançar ao saber da Metafísica, capaz de fazer uma apresentação do material envolvido naquele tipo de Conhecer e estabelecer o tipo de relação conceitual fundamental. Assim, a finitude, enquanto tal, deveria ser demonstrada em seu contexto absoluto a partir do próprio saber que foi construído através das categorias da Lógica e alcançou a Metafísica.

Essa pretensão da *Metafísica da Subjetividade* de resguardar em si o espaço para a alteridade significava nada mais do que garantir a dignidade das diferenças, portanto,

⁵³⁰ G.W.F. Hegel, *Systementwürfe II*, GW7, p. 128.

⁵³¹ Rolf-Peter Horstmann, “Über das Verhältnis von Metaphysik der Subjektivität und Philosophie der Subjektivität in Hegels Jenaer Schriften”, 1980, p. 182. Tradução nossa: “der Prozeß der Realisation des Erkennens, wobei die Metaphysik der Subjektivität den abschließenden Teil dieses Prozesses zum Gegenstand hat, den Teil also, in dem eine spezifische Weise der Selbstbeziehung der Elemente thematisiert wird, die in dem ‘Erkennen’ genannten Sachverhalt involviert sind”.

dos determinados, da finitude. É devido a isso que o desenvolvimento do pensamento de Hegel vai surgir estabilizando aquela tensão entre uma perspectiva crítica e uma perspectiva sistemática. A sistematicidade, se não quisesse recair como um elemento subjetivo e passível de ser sistematizável, só seria possível como totalidade da criticidade, pois a estrutura fundamental da subjetividade deveria ser capaz de ser reconstruída apenas sob a perspectiva da relação de diferentes pontos de vista. Nesse sentido, subjetividade, como especificação da Metafísica, aparece aqui como especificação de relações ou, como afirma Horstmann, como estrutura das “condições que devem ser satisfeitas para que algo compreenda a si mesmo como idêntico a outra coisa”, ou como “uma relação entre relações”⁵³².

Na *Enciclopédia das ciências filosóficas* Hegel aplica claramente essa distinção entre dois conceitos de subjetividade com o qual ele trabalha, de maneira a deixar mais clara a relação entre eles. Ele distingue a “subjetividade abrangente” da “subjetividade unilateral”⁵³³. A adjetivação nesse caso é bem esclarecedora. Enquanto uma seria uma subjetividade parcial, envolvida, a outra seria uma subjetividade abarcante, que envolve. O que Horstmann pretendeu dizer com “uma relação entre relações” foi o fato de que essa abrangência só poderia ser satisfeita se ela surgisse como uma relação, tal qual as outras, mas se apresentasse como uma relação que comporta em si mesma relações. Portanto, ela se manifestaria como singularidade e universalidade. Ademais, ele explica em detalhes o tipo de relação implícita na *Metafísica da Subjetividade*:

[...] Hegel usa o termo “subjetividade” aqui para designar uma relação que algo tem consigo mesmo quando se compreende como idêntico ou como o mesmo que algo distinto ou o outro dele. As condições necessárias para que se atribua a algo a característica de “subjetividade” parecem ser [1] que ele possa ser considerado como uma conexão de pelo menos dois elementos autodefinidos estruturados de uma certa maneira e [2] que ele possa ser distinguido de si mesmo de tal forma que possa se relacionar consigo mesmo como um outro de si mesmo, o qual outro [3] deve, por sua vez, ter a mesma constituição estrutural dos mesmos elementos dele mesmo⁵³⁴.

⁵³² Rolf-Peter Horstmann, *Wahrheit aus dem Begriff*, 1980, p. 67.

⁵³³ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1986, p. 373.

⁵³⁴ Rolf-Peter Horstmann, *Wahrheit aus dem Begriff*, 1980, p. 73. Tradução nossa: “[...] Hegel hier den Terminus »Subjektivität« zur Kennzeichnung eines Verhältnisses verwendet, das etwas zu sich selbst dann hat, wenn es sich als identisch mit oder als dasselbe wie etwas von ihm Unterschiedenes oder Anderes begriffen hat. Notwendige Bedingungen dafür, daß etwas das Merkmal »Subjektivität« zugesprochen werden kann, scheinen zu sein [1] daß es als ein auf bestimmte Weise strukturierter Zusammenhang von wenigstens zwei selbst definierten Elementen angesehen werden kann und [2] daß es sich von sich so unterscheiden kann, daß es sich auf sich selbst als auf ein Anderes seiner selbst beziehen kann, welches Andere [3] wiederum dieselbe strukturelle Verfassung derselben Elemente wie es selbst haben muß”.

O caminho para a compreensão dessa noção de subjetividade pode ser trilhado com base na construção hegeliana do conceito do Eu. No curso da *Metafísica da Subjetividade*, Hegel dirá que essa unidade absoluta de singularidade e universalidade é o Eu teórico. O Eu seria aquela figura que se constitui propriamente devido à sua atividade constante de se determinar pela referência relacional a um outro, ou seja, sua determinação aparece como posta pela demarcação da determinidade do outro ao passo que o outro só é tal através das próprias capacidades do Eu. Deste modo, ele é a unidade absoluta de um modo absolutamente autorreferencial. Apesar disso, essa unidade absoluta comporta em si uma determinidade que não aparece “sob os olhos do eu”⁵³⁵. Essa pode ser observada pelo fato ineludível de que ele, nessa universalidade absoluta, também se apresenta como particularidade absoluta, um tipo de indiferença para com a universalidade, que também seria posta por ele mesmo. Quer dizer, por mais que o Eu reduza toda a alteridade a si mesmo, como foi com a “Definição”, a singularidade de sua perspectiva sempre o acompanha. Assim, se a singularidade de si mesmo não se esvai, é mister que a singularidade do outro também seja reafirmada a fim de que o si mesmo pudesse aparecer como tal. Deste modo, essa singularidade que se apresenta em meio à universalidade do Eu, que submete toda singularidade a si, não é explicada completamente. Isso quer dizer que aquela autorreferencialidade do Eu não é suficiente para explicar a singularidade, a oposição absoluta no Eu. A singularidade, deste modo, se apresenta como partes divisivas. Como vimos na “Proporção”, Hegel irá chamar esse processo de “Partição” que deriva da “Definição” da “Prova”:

A Prova é essa partição do universal, ou seu construir, que não é partido, como a Definição, em determinações puras às quais a universalidade se contrapõe como ponto, mas em partes que têm a natureza do todo em si, e na Prova desse ser-para-si delas completada pela relação delas umas com as outras, de modo que o universal se apresenta como sua unidade universal, bem como sua unidade negativa, e é tão individual quanto universal; mas isso, no verdadeiro sentido [de ser] negativo em relação às determinidades contrapostas contidas nele⁵³⁶.

⁵³⁵ G.W.F. Hegel, *Systementwürfe II*, GW7, p. 160.

⁵³⁶ G.W.F. Hegel, *Systementwürfe II*, GW7, p. 166. Tradução nossa: “Der Beweis ist dieses Einteilen des Allgemeinen, oder sein Konstruieren, das nicht wie die Definition, in reine Bestimmtheiten, denen die Allgemeinheit als Punkt entgegengesetzt ist, sondern in Teile teilt, welche selbst die Natur des Ganzen an sich haben, und im Beweise dieses Fürsichsein derselben durch die Beziehung derselben aufeinander ergänzt, so daß sich das Allgemeine ebenso als ihre allgemeine Einheit, wie als ihre negative darstellt, und ebenso Einzelnes als Allgemeines ist; jenes aber itzt in dem wahrhaften Sinne, negatives Eins in Beziehung auf die in ihm enthaltenen, entgegengesetzten Bestimmtheiten [zu sein]”.

Mas vimos que o Eu se apresenta como unidade diferenciada de particularidade e generalidade. Na medida em que sua configuração consiste na manutenção dessa diferenciação, seu ser-para-si, desta maneira, já deve trazer consigo a oposição, ou seja, essa oposição já é pensada na definição da universalidade de modo que ensejasse a perspectiva do ser-para-si dos *relata*. É isso que não é essencialmente recursivo ao Eu teórico, voltado sobre si mesmo, quer dizer, que não é explicado a partir dele. Mesmo a atividade do Eu voltado sobre si mesmo recai numa espécie de partição, onde o Eu consegue fazer-se objeto para si mesmo. Hegel defenderá que é essa simultaneidade de elusividade e capacidade de ser referida ao Eu da alteridade que se mostra fundamental para a definição da subjetividade como princípio.

Em outras palavras, do fato de que no conceito do Eu uma unidade é pensada, fazendo com que a oposição seja cristalizada nela sem reduzir fundamentalmente o ser-para-si dos *relata* à unidade do Eu, Hegel retirará a estrutura fundamental do princípio relacional. Somente uma estrutura que compreendesse a diferença, a alteridade, a oposição, sem reduzi-las, poderia ser compreendida plenamente como unidade diferenciada constituída pelo processo de suspensão dos singulares. O Eu, portanto, deve ser concebido como unidade infinita que contém em si a contradição de universalidade e determinação. Devido a esta infinitude, Hegel estabelece a ideia da alteridade referente, quer dizer, do objeto no Eu, que, no entanto, não é estranho, mas a própria unidade. Como diz Hegel, “o todo é absoluta unicidade; sua negação é ele mesmo, e em si mesmo, sem relação excludente com um estranho”⁵³⁷.

Estabelecida deste modo, essa estrutura deveria ser compreendida como relacional. Mas como? De maneira que reconhecesse o mesmo tipo de relação em toda atividade de constituição da singularidade. Assim, uma vez que o processo de suspensão do Eu envolve aquela elusividade, enquanto “subjetividade abrangente”, descerrada da perspectiva do Eu unilateral, ela poderia se mostrar com um tipo de relação onde a singularidade do outro não fosse ela mesma redutível àquela do ser-para-si. Assim, o outro também deve ser visto em seu ser-para-si submetido àquela relacionalidade onde ele mantinha sua particularidade e sua universalidade. Tomar a subjetividade como princípio é conceber essa estrutura retirada da unilateralidade do Eu teórico, ou consciência, e concebê-la, à luz dos próprios termos envolvidos na atividade do Eu, como

⁵³⁷ G.W.F. Hegel, *Systementwürfe II*, GW7, p. 167.

aquilo que perfaz as relações, uma vez que o outro se refere e se distingue do ser-para-si. Essa relacionalidade era tal que aquele que era concebido como o outro de si mesmo não poderia ser compreendido apenas como ele mesmo, tal que aparecia como um outro frente a um outro, mas também como o próprio outro por meio do qual ele realizou a suspensão. Dessa maneira, através da estrutura fundamental da subjetividade, Hegel acreditou estabilizar relações de modo que o outro fosse compreendido como o outro de si mesmo, ao mesmo tempo em que ele mantinha a mesma constituição estrutural que a de seus elementos.

A noção de Espírito, desta forma, surge do reconhecimento de que a mesma estrutura relacional que perfaz a egoidade do ser-para-si, perfaz também a egoidade do seu outro, quer dizer, na medida em que a noção do outro de si mesmo pode conferir determinação e vivacidade ao Eu através de sua atividade, como ser-suspenso, ela pode conferir a mesma capacidade a esse outro. Hegel diz que “o espiritual é este que se encontra no outro de si mesmo”⁵³⁸. Essa noção é o que Henrich quer afirmar quando diz que “todo finito, incluindo este que já é ele mesmo um resultado, tem sua contraparte, como o outro finito daquele através do qual ele emergiu, na qual também é suspenso”⁵³⁹. Essa rede relacional e recíproca constitui a estrutura fundamental da subjetividade. Seu processo, segundo Henrich, pode ser descrito como “o próprio Absoluto como a inquietação de um movimento de negação, o processo ao qual o Absoluto se submete na aniquilação e posição do finito”⁵⁴⁰. O Absoluto pode ser considerado a totalidade desses momentos de negação, enquanto sua estrutura relacional.

Mais especificamente, o Absoluto consiste na igualdade consigo mesmo que se forma a partir da unidade diferenciada em si, quer dizer, da totalidade que se forma com base no resultado da atividade de autossuspensão dos seus momentos, ou melhor, “a igualdade do Absoluto consigo mesmo não subsiste além da autossuspensão do finito, de modo que se encontra confirmada a partir dele como seu resultado [...] O Absoluto é o próprio processo de forma”⁵⁴¹. Desta maneira, o Absoluto não pode ser entendido para

⁵³⁸ G.W.F. Hegel, *Systementwürfe II*, GW7, p. 174. Tradução nossa: “[...] das Geistige ist dies, daß es sich findet in dem Andern seiner selbst”.

⁵³⁹ Dieter Henrich, “Absoluter Geist und Logik des Endlichen”, 1980, p. 111. Tradução nossa: “[...] daß jedes Endliche, also auch dies, das selbst schon ein Resultat ist, wie das andere Endliche, aus dem es hervorging, sein Gegenstück hat, in das es sich dann auch selbst wiederum aufhebt”.

⁵⁴⁰ Dieter Henrich, “Absoluter Geist und Logik des Endlichen”, 1980, p. 109. Tradução nossa: “das Absolute selbst als die Unruhe einer negierenden Bewegung, der Prozeß, dem sich das Absolute in Vernichtung und Setzen des Endlichen unterzieht”.

⁵⁴¹ Dieter Henrich, “Absoluter Geist und Logik des Endlichen”, 1980, p. 110. Tradução nossa: “Die Gleichheit des Absoluten mit sich besteht nicht jenseits der Selbstaufhebung des Endlichen, so daß sie sich aus ihr als deren Resultat zwar bestätigt findet [...] Das Absolute ist der Formprozeß selbst”.

além do processo através do qual é concebida a relacionalidade constitutiva da finitude, ou seja, não pode ser entendido de outro modo que não como Espírito, e sua estrutura como *Metafísica da Subjetividade*.

O Absoluto é, portanto, Espírito. E é Espírito apenas na medida em que se relaciona consigo mesmo em seu outro. Ele não é imediatamente igual e de acordo consigo mesmo. Ele é igual a si mesmo na medida em que ao se relacionar com um outro, ele se relaciona consigo. Mas isso pressupõe, por um lado, que o outro seja realmente ele mesmo e, por outro, que ele se relacione com esse outro como outro, mas ao passo em que esse outro seja ele mesmo. Precisamente assim ele se relaciona consigo, e de nenhuma outra maneira pode se relacionar consigo mesmo. Como Espírito, ele nada mais é do que exatamente essa relação⁵⁴².

A finitude, desta maneira, pode ser descrita como o outro do Absoluto. O Absoluto não está encerrado em sua simplicidade, como unidade substancial, mas relaciona-se consigo mesmo ao mesmo tempo que carrega em si uma alteridade que possui legitimidade, o mesmo direito de ser. Para que uma autorrelação do Absoluto consigo mesmo seja concebida como uma relação com seu outro, mediante aquela estrutura relacional da *Metafísica da Subjetividade*, pressupõe-se, então, que os mesmos termos pelos quais o Absoluto deve ser caracterizado em si mesmo se apliquem a esse outro. Em outras palavras, para estar relacionado a outro, esse outro deve ser também o que ele próprio é, a saber, o Absoluto. Isso é satisfeito através daquela *forma conceitual* demonstrada como o outro de si mesmo. O Absoluto, desta forma, seria, simultaneamente, como a finitude, autorrelação e relação diferencial com a alteridade. Mediante esta forma de entender a relação entre finitude e o Absoluto se clarifica como a *forma conceitual* da *autossuspensão* pode afirmar que o Absoluto suspende a si mesmo sem cair num tipo de ação sobrepujante, que revogue a legitimidade da finitude, tal qual era o caso com aquele modelo de *suspensão correlata*. A *autossuspensão* atesta que a relação do Absoluto consigo mesmo seja aquela que o outro com o qual ele se relaciona seja constituído da mesma maneira que ele mesmo, ou seja, como o outro de si mesmo.

⁵⁴² Dieter Henrich, “Absoluter Geist und Logik des Endlichen”, 1980, p. 112. Tradução nossa: “Das Absolute ist so Geist. Und es ist Geist nur insofern, als es sich in seinem Anderen zu sich selbst verhält. Es ist nicht unmittelbar gleich und in Übereinstimmung mit sich. Es ist gleich mit sich, indem es sich zu einem Anderen verhält, in ihm aber zu sich. Das aber setzt einmal voraus, daß das Andere wirklich es selbst ist, und zum anderen, daß es sich zu diesem Anderen als Anderen verhält, aber insofern dies Andere es selber ist. Gerade darin verhält es sich zu sich, und auf keine andere Weise kann es sich zu sich selbst verhalten. Als Geist ist es gar nichts als eben dies Verhältnis”.

Uma vez que esse princípio é ele mesmo subjetividade, fica relativamente claro entender o porquê de Hegel conceber, no *Systementwürfe II*, que uma relação consigo mesmo no outro, de maneira que autorrelação seja relação com um outro, só seja possível como Conhecer. Como dissemos, a atividade reflexiva do Eu sobre si mesmo é capaz de conceber um eu que reflete e um eu refletido, quer dizer, fazer a relação consigo ser tal que uma relação com um outro. Nesse sentido, esse outro é ao mesmo tempo referenciado e distinguido do Eu. Assim, trata-se de um tipo específico de relação. O que ocorre é que no Eu essa identificação entre o eu que reflete e o eu refletido é simultaneamente dada. Do mesmo modo, como explica Henrich, “ninguém diz a si mesmo ‘Eu’ e se entende como sujeito sem se tornar um contra todos e, ao mesmo tempo, um como todos. A questão é como essa unidade pode se tornar compreensível”⁵⁴³. A plena compreensão do Espírito como o outro de si mesmo, portanto, só adviria se ele tivesse o conhecimento completo de que esse tipo de relação é a que envolve toda a realidade. Mas esse conhecimento não está dado imediatamente.

Isso se conecta diretamente com o estado a partir do qual a consciência pode surgir como uma potência na natureza. Uma vez que a totalidade do conhecimento não aparece para ela imediatamente, o trabalho fundamental será avançar no conhecimento daquele tipo de relação. Para isso Hegel mobilizou todo um aparato lógico que seria a demonstração da maneira como o Conhecer da relação fundamental advém, o que ocorre naquela época, como diz Ferrer, como “um híbrido de Lógica e Fenomenologia”⁵⁴⁴. Esse desenvolvimento do Conhecer, consiste, segundo Düsing, em um processo de “história da autoconsciência”⁵⁴⁵, mas uma que seja descerrada da subjetividade unilateral e chegue ao conhecimento da estrutura relacional da subjetividade, ou melhor, conhecimento do Espírito absoluto. O mesmo impulso através do qual a imediaticidade do autoconhecimento é dada ao Eu teórico faz com que o autoconhecimento seja alcançado na estrutura espiritual. O Eu teórico surge, assim, atribuindo-se legitimidade. A questão do progresso do conhecimento será fazer com que essa legitimidade seja atribuída ao outro ao passo que ele se torna o outro de si mesmo. Reconhecimento, então, aparece como elemento fundamental pois o Espírito encontra a si mesmo, como Hegel atesta:

⁵⁴³ Dieter Henrich, “Hegels Logik der Reflexion”, 1971, p. 97. Tradução nossa: “Niemand sagt zu sich >Ich< und versteht sich darin als Subjekt, ohne zu einem gegen alle und zugleich zu einem wie jeder andere zu werden. Zu fragen ist, wie diese Einheit verständlich gemacht werden kann”.

⁵⁴⁴ Diogo Ferrer, “Hegel e a transformação da lógica em metafísica”, 2019, pp. 18-19.

⁵⁴⁵ Klaus Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, 1987, p. 191.

“mas a relação do Espírito consigo mesmo, como esse outro, é imediatamente o oposto de si mesmo, ou seja, aquilo que o Espírito encontra como si mesmo”⁵⁴⁶.

Por conseguinte, é possível ver também como aquele modelo de uma *autosuspensão correlata*, onde o Espírito era concebido como *meio*, seria impróprio para esse conceito do outro de si mesmo. A instauração de um mediador em meio a relação de sujeito e objeto, do Eu com seu outro, torna complicado pensar até que ponto a estrutura relacional deixaria explicitar o reconhecimento fundamental para pensar o outro como o outro de si mesmo, uma vez que a relação não surgia da interação recíproca dos *relata*, mas era estabelecida por um termo-médio. Quer dizer, faltaria uma condição primordial para a realização da estrutura do outro de si mesmo.

Será essa *Metafísica da Subjetividade* que fundará a possibilidade de atestarmos sobre quais condições é possível afirmar que Hegel desenvolve de fato uma ontologia. No primeiro capítulo havíamos trazido à tona a discussão entre Fulda e Henrich com o intuito de depurar essas condições. Enquanto Fulda asseverava que não seria possível um discurso ontológico que fugisse de uma perspectiva unilateral e subjetiva, ou seja, como se fosse uma escolha entre razões numa lista de diversas outras que possuíam razões tão legítimas quanto, Henrich acenava para a possibilidade inaugurada por Hegel de pensar a subjetividade em sua estrutura fundamental de relacionar contrapostos e tomar esses contrapostos como constituintes próprios dessa ontologia. Enquanto Fulda parecia limitar as possibilidades de uma ontologia mediante as possibilidades do saber consciencial, sempre contingente, Henrich defende uma estrutura que perpassa a contingência de cada um deles a fim de que ela própria revele as condições fundamentais da verdade. Ou seja, Fulda limita as possibilidades de uma ontologia com base na contradição entre os elementos em jogo. Faltou entender, entretanto, que a força da contradição por Hegel seria forte o suficiente para revelar ela mesma a estrutura fundamental daquilo que é o caso.

A *Metafísica da Substância*, deste modo, parece ser a caracterização específica de uma concepção não suficientemente especulativa a ponto de fazer com que da própria contradição adviesse a condição verdadeira, principial e relacional. Ela ainda estabelecia a aniquilação do saber da finitude para o advento daquilo que existia substancialmente. A concepção de Henrich, deste modo, em detrimento daquela, portanto, deveria crer que

⁵⁴⁶ G.W.F. Hegel, *Systementwürfe II*, GW7, pp. 174-175. Tradução nossa: “Die Beziehung des Geistes auf sich selbst, als dies Andere, ist aber unmittelbar ebenso das Gegenteil seiner selbst, oder das; welches der Geist als sich selbst findet”.

Hegel estabeleceu um princípio que acomoda uma concepção conceitual suficiente para contemplar a contradição requerida. A *Metafísica da Subjetividade* trazia a possibilidade de conceber a própria finitude determinada negativamente por uma alteridade que lhe seria verdadeiramente recíproca. Deste modo, a *Metafísica da Subjetividade* deve ser vista como a especificação da própria Metafísica enquanto área abrangente, ou melhor, trata-se de uma tomada de decisão por um princípio fundamental e excelente para aquela grande área, mas uma decisão que surgia espontaneamente ao passo que o princípio é demonstrado na completude dos pontos de vistas parciais.

Que a conclusão da Metafísica seja propriamente a subjetividade, está em consonância com aquilo que dissemos de uma consubstanciação subjetiva que permite conceber que o que separa o conhecimento verdadeiro do conhecimento da consciência, o que se consolida através do aparecimento ali do campo da “nossa reflexão”, nada mais é do que a descoberta da autorreferencialidade do conhecimento em sua totalidade. Está em consonância também com o que atesta Schalthorn quando diz que aqui prevalece uma diferença decisiva em relação ao esboço de 1803/04, a saber, “a simetria do sujeito e do objeto é substituída pela assimetria subjetiva no conceito de Espírito”⁵⁴⁷. A partir dessa apresentação mais completa de sua Lógica e Metafísica, Horstmann entende que Hegel opta “pela estrutura chamada ‘autoconsciência’ como a estrutura paradigmática para os fatos ontológicos basais”, onde “em geral, aquilo que pode ser considerado como uma entidade deve satisfazer certas condições formais”⁵⁴⁸. O desenvolvimento das categorias nada mais empreende do que a explicitação dessas “condições formais” para a qualificação de entidades – o que só apareceria na Metafísica – de modo que, por fim, advenha o conhecimento fundamental de que essas próprias “condições formais” das entidades, enquanto determinações, nada mais são do que as condições do próprio conhecimento. Em outras palavras, trata-se do advento de uma *Metafísica da Subjetividade*, que não pode ser tratada como *forma principial* apartada da forma de conceitualidade que ela engendra, ou seja, de sua *forma conceitual*, que é desvelada por Hegel gradualmente a partir da exposição do processo lógico e metafísico. O que é deixado de lado com essa noção também é a tentativa de consolidação de um princípio para o sistema com base num ordenamento fundado em qualquer reflexão de primeira

⁵⁴⁷ Christof Schalthorn, “Hegels Jenaer Begriff des Selbstbewusstseins”, 2004, p. 178. Tradução nossa: “Die Symmetrie von Subjekt und Objekt wird durch die subjektive Asymmetrie im Geistbegriff ersetzt”.

⁵⁴⁸ Rolf-Peter Horstmann, “Ontologischer Monismus und Selbstbewußtsein”, [s/d], p. 12. Tradução nossa: “auf die ‚Selbstbewußtsein‘ genannte Struktur als die paradigmatische Struktur für den basalen ontologischen Sachverhalt verfällt”.

ordem, digo subjetivo, no sentido ontológico concebido por Fulda, a partir da qual o ponto de vista particular do autor serviria como molde para o funcionamento interno do conteúdo sistemático. Como diz Henrich, essa noção de Espírito, tal qual Hegel estabelece, é a “fundamentação para a possibilidade de um sistema filosófico”⁵⁴⁹.

Muitas vezes, a rebeldia da novidade insurgida faz com que a dose contra aquilo que ela combate seja mais forte do que o necessário e a possível solução torna-se problemática. Não é o caso aqui. Dizer que a dose de subjetividade tenha sido demasiada aqui, é certamente um tanto desajustado. O que esse princípio enquanto subjetividade trazia implicitamente em si era a noção de uma dinamicidade de relações que se estabeleciam em um, como “uma relação entre relações”. Desta definição deve ser possível observar já em que sentido Hegel asseverará posteriormente que a verdade consiste em ser, simultaneamente, tanto sujeito quanto substância. Estamos querendo dizer que aqui já é possível deduzir a simultaneidade de substância e sujeito sem que Hegel explicitasse – isso, sim, certamente devido ao tom de novidade do novo princípio. Hegel desde já desenvolve aquela estrutura relacional que deve estabilizar em um tanto o aspecto universal quanto particular do sujeito. A noção de uma autorrelação descerrada do aspecto unilateral do sujeito, e ampliada como princípio universal, pressupõe a compreensão desse princípio como atuação em um, que deve, a partir da multiplicidade de seus momentos, sujeitos conhecedores, conhecer a si mesmo. A substância deve ser compreendida como sujeito devido a esse princípio conhecedor, mais especificamente, autoconhecedor. Como diz Henrich, “esse um não é apenas cognoscível e o fundamento do conhecimento, mas aquele um real que é constituído por sua autorrelação conhecedora. Nesse sentido, ele é sujeito - mas não apenas sujeito, mas a realidade como um todo enquanto sujeito e, nessa medida, também substância”⁵⁵⁰.

O problema fundamental desse princípio apresentado aqui, no entanto, corresponde àquele derivado da estrutura sistemática disposta. Düsing expôs isso de uma maneira bastante precisa:

A subjetividade absoluta é antes de tudo o todo estrutural desenvolvido dos diversos momentos e estágios de relação e autorrelação. - Mas a separação de Lógica e Metafísica por Hegel não pode ser justificada

⁵⁴⁹ Dieter Henrich, “Absoluter Geist und Logik des Endlichen”, 1980, p. 111.

⁵⁵⁰ Dieter Henrich, “Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung”, 2016, p. 205. Tradução nossa: “Dies Eine ist nicht nur erkennbar und Grund von Erkenntnis, sondern jenes Eine Wirkliche, das durch sein erkennendes Selbstverhältnis konstituiert ist. In diesem Sinne ist es Subjekt - aber nicht nur Subjekt, sondern die Wirklichkeit insgesamt als Subjekt und insofern auch Substanz”.

nem por seu tratamento dos conteúdos individuais da Lógica nem por seu desenvolvimento da teoria da subjetividade pura. Ela ainda se baseia no esboço anterior da Lógica como uma introdução à Metafísica da Substância. Mas na concepção de 1804/05, ele já trata tematicamente de conteúdos metafísicos na Lógica; a “Metafísica” contém a continuação e a conclusão da teoria da subjetividade. Na “Metafísica”, Hegel também usa a posição do “para nós” no desenvolvimento posterior dos conteúdos do Conhecer e do Eu. A validade dessa posição, ou seja, da subjetividade totalmente determinada, é assim assumida prolepticamente. Há abordagens em Hegel segundo as quais ele tenta pensar o significado dessa posição na “Metafísica” por meio de determinações lógicas, por exemplo, por meio da unidade de singularidade e universalidade ou por meio da infinitude do Eu. No entanto, a introdução do “para nós” nesse contexto só pode ser realmente justificada se essa posição não significar nada além de um princípio lógico-metodológico. É também a partir dessa questão que surge a necessidade de Hegel abandonar a separação de Lógica e Metafísica em sua teoria da subjetividade pura⁵⁵¹.

Além da presença de elementos especulativos na Lógica, conforme já demonstramos, o cerne da crítica de Düsing é voltada para a tentativa de emulação de um progresso do conhecimento no interior da Metafísica, onde Hegel se valeria para tal da utilização de determinações que aparecem primeiramente na Lógica, que já deveriam ter sido vencidas com a passagem para a Metafísica. Esse progresso consistiria no desenvolvimento do Conhecer que gradualmente alcança a autorrelação através do conhecimento de si mesmo no outro. Esse progresso consistia na passagem do Conhecer pela esfera do “conhecer como sistema dos princípios”, quer dizer, um sistema de princípios lógico-metafísicos que integraria a possibilidade do Conhecer, enquanto “Metafísica da Objetividade”, onde o Conhecer lida relacionalmente segundo os temas tradicionais da *metaphysica specialis*, a saber, alma, mundo e Deus, e, finalmente, enquanto *Metafísica da Subjetividade*.

⁵⁵¹ Klaus Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, 1984, pp. 197-198. Tradução nossa: “Absolute Subjektivität ist erst das entwickelte Strukturganze der verschiedenen Momente und Stufen der Beziehung und Selbstbeziehung. - Aber Hegels Trennung von Logik und Metaphysik ist weder von seiner Behandlung der einzelnen Inhalte der Logik her noch, von seiner Durchführung der Theorie der reinen Subjektivität her hinreichend zu begründen. Sie beruht noch auf dem früheren Entwurf der Logik als Einleitung in die Metaphysik der Substanz. Aber in der Konzeption von 1804/05 behandelt er schon in der Logik thematisch metaphysische Inhalte; die „Metaphysik“ enthält die Fortsetzung und Vollendung der Subjektivitätstheorie. Hegel verwendet auch in der „Metaphysik“ die Position des „Für-uns“ bei der Weiterentwicklung der Inhalte des Erkennens und des Ich. Die Gültigkeit dieser Position und d. h. der vollständig bestimmten Subjektivität wird dabei proleptisch angenommen. Es finden sich Ansätze bei Hegel, nach denen er den Sinn dieser Position in der „Metaphysik“ durch logische Bestimmungen, etwa durch die Einheit von Einzelheit und Allgemeinheit oder durch die Unendlichkeit des Ich zu denken versucht. Die Einführung des „Für-uns“ ist aber in diesem Zusammenhang eigentlich nur zu rechtfertigen, wenn diese Position nichts als ein methodisch-logisches Prinzip bedeutet. Auch von dieser Frage her ergibt sich für Hegel die Notwendigkeit, in seiner Theorie der reinen Subjektivität die Trennung von Logik und Metaphysik aufzugeben”.

A presença daquela estrutura no “para nós”, que Hegel chamou reiteradamente de “nossa reflexão”, é típica dessa tentativa de emulação de um progresso conforme na Lógica. Poderíamos dizer que a dinâmica da subjetividade, como estrutura relacional que obtém o conhecimento de si através de seus momentos, como uma “história da autoconsciência”⁵⁵², como fala Düsing, carrega consigo uma atuação que empurraria a exposição para a continuidade progressiva conforme apresentada na Lógica. Mas isso só faria algum sentido se o princípio dinâmico da Lógica fosse concebido também na Metafísica, a saber, a dialética. Mas não é isso que acontece, pelo menos não diretamente. A Lógica é separada da Metafísica, mas na Lógica ocorre a presença de uma reflexão puramente metafísica sobre o movimento lógico, discriminado reflexivamente como “o dialético”, além de que uma progressão do conhecimento, conforme acontecia na Lógica ensejada pelo “dialético” das categorias, é concebida na Metafísica. Quer dizer, “o dialético” é uma reflexão que ocorre pela Metafísica, de acordo com o comportamento das categorias da Lógica, mas que não deveria aparecer na Metafísica, que dá prosseguimento à progressão do conhecimento, conforme diz Düsing, utilizando determinações que apareceram de algum modo na Lógica, como o infinito. Quer dizer, Hegel fala de um progresso nas duas disciplinas, trata do mesmo elemento nas duas, mas não deveria sistematicamente permitir entender esse infinito da Metafísica como resultado do metafísico da Lógica a preço de que as duas disciplinas fossem compreendidas como uma só, em unidade. Elementos basais para a extensão daquela “natureza dialética” para a Metafísica estão incipientemente dados aqui.

Essa substantivação do movimento dialético, como “o dialético”, casava perfeitamente com a necessidade intrínseca ao tipo de negação necessária para a *forma conceitual* empreendida ali, a saber, uma tal que acontecia segundo uma *autossuspensão*, que seria um tipo de negação que não fazia referência a nenhum outro que não aos próprios *relata*. Pensar no dialético de um tal elemento é atribuir a ele mesmo uma natureza negativa, que chegava à negação de si mesmo com base em uma estrutura formal que lhe seria própria. Compreender esse movimento como um só, conforme dissemos anteriormente, foi a descoberta fundamental para um maior controle sistemático, onde essa negatividade daria o tom do tipo de comportamento que os elementos do sistema deveriam ter. É dessa maneira que “o dialético” do sistema de Jena pode ser visto como um fóssil teórico do “lógico” que Hegel apresentará em sua fase madura. A possibilidade

⁵⁵² Klaus Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, 1984, p. 197.

de atuação do movimento de negação, cristalizado sob a alcunha de “o lógico”, é sintomático de um sistema que alcançou um domínio de seus próprios elementos, pois torna possível, a partir de um conceito básico, resumir a operacionalidade abrangente do sistema. O modo como essa operacionalidade está para seus particulares, aquilo que ela engendra, é destacado por Hegel de modo que ele diz que “o lógico da ideia absoluta também pode ser denominado um *modo* dela; mas enquanto o *modo* denota uma espécie *particular*, uma *determinidade* da forma, o lógico é, ao contrário, o modo universal no qual todos os modos particulares estão supressumidos e envoltos [*aufgehoben und eingehüllt*]”⁵⁵³.

4. Problemas de ajuste sistemático

A lógica de Jena de 1801/02 era vista como doutrina sobre as determinações imanentes da forma da Ideia pura no conhecimento, organizadas mediante categorias, e servia como uma espécie de introdução sistemática à Metafísica mesma. A Metafísica sucedia a Lógica como exposição de objetos em sua autossubsistência, ou seja, para além da divisão entre sujeito e objeto, forma e conteúdo, que sói enviesar a sobreposição para um dos lados dos *relata*. Entretanto, como na *Fenomenologia*, na Lógica de Jena, que se centra especificamente na progressão do conhecimento ao infinito, há em cada passo do progredir lógico um momento “para nós” da exposição, que não está disponível como um saber de primeira ordem para o conhecimento, mas que é suposto para o deslindar das determinações.

Ao contrário daquela circularidade que proporcionaria a justaposição dos elementos do sistema, Hegel trata a razão, campo da Metafísica, como “arquetipo” [*Urbild*], ao qual a finitude, através da reflexão do entendimento, procura copiar, asseverando que a verdadeira descoberta para a finitude é saber que as categorias do conhecimento emergem da especulação. Mais especificamente, o Absoluto era concebido aqui como o modelo que ensejava a progressão da dissolução das relações antinômicas da reflexão do entendimento. Imitar o absoluto era o dispositivo explicativo para o avanço do conhecimento na Lógica de 1801/02 e isso significava especificamente a tentativa do entendimento de se depurar de suas determinações, mas o problema desta concepção é

⁵⁵³ G.W.F. Hegel, *Ciência da Lógica*, 2018, p. 314.

que o pensamento verdadeiro do Absoluto não pode ser de acesso da consciência finita. Isto significa que era suposta uma reflexão positiva, propriamente filosófica, da dialética propriamente negativa da finitude, mas como a Lógica deveria introduzir a Metafísica, para que a separação fosse real nenhum pressuposto metafísico deveria realmente ser tomado, contudo, uma vez que acontece, estabelece já dentro da Lógica o princípio especulativo, tornando aquela separação sem justificação. Introduzir um campo do “para nós” na explicação da finitude na Lógica significaria a existência de um ponto do saber que supõe automaticamente uma progressão no conhecimento ao qual o filósofo teria de ter alcançado o saber absoluto previamente, atribuído aqui à Metafísica⁵⁵⁴. A natureza circular é, portanto, imprescindível para Hegel.

Implicitamente, há desde então uma interdependência circular entre forma e conteúdo, onde o mecanismo lógico disposto aqui depende já de uma dialética não apenas crítica, mas constitutiva do conhecimento. Isso atesta muito claramente que a exposição do conteúdo da Ideia no conhecimento requer já uma definição sobre esse próprio conteúdo, tal que se realiza apenas quando se conhece a si mesmo, e indica, ademais, fundamentalmente, que a distinção entre Lógica e Metafísica ocorria de maneira meramente descritiva. Dizemos descritiva pois o ponto que Hegel acreditava ter alcançado na Metafísica, superando a necessidade de superação dialética, que era atribuída apenas à Lógica, despreza o projeto inicial que Hegel tinha para Lógica, de não ser nenhum manual de guia do raciocínio, mas que fosse também constitutiva do conhecimento se não quisesse apenas fazer uma utilização instrumental daquilo que se alcançou no progredir, nem fazer com que esse apenas recebesse passivamente aquele que acendeu ao conhecimento dele, quer dizer, o que está em jogo aqui é a ideia suscitada da correspondência entre forma e conteúdo que supõe a contribuição do meio na constituição do resultado.

Com isso, estamos dizendo que a relação lógico-metafísica que Hegel apresenta deveria ter a pretensão de demonstrar a autoconstituição categorial da consciência que conhece, onde as determinações do objeto demonstram ser elas mesmas aquelas do sujeito, quer dizer, ambos são constituídos numa mesma série de determinações fazendo com eles se relacionem reciprocamente. Com isso, Hegel poderia oferecer um princípio relacional da totalidade com os singulares, do Absoluto com o sujeito, de modo que um

⁵⁵⁴ Reiner Schäfer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*, 2001, p. 89.

se completava mediante a realização do outro. Em outras palavras, tratava da aplicação do dispositivo da negação autônoma na assunção do conhecimento.

Isto aparece de modo bastante claro no *Systementwürfe II*, de 1804/05, de modo que Eckart Förster dirá que “Hegel desenvolve aqui pela primeira vez o método do movimento conceitual”, onde a sucessão das categorias consiste na elevação de cada uma ao infinito, “de modo que a destruição de sua respectiva finitude não é mais necessária de nossa parte”⁵⁵⁵. Esta versão pouco posterior da Lógica continua apresentando a distinção anterior entre Lógica e Metafísica, contudo, assume que o progresso das categorias da reflexão na Lógica ocorre devido à negatividade de suas determinações. No processo de desenvolvimento do conhecimento, essas categorias progredem refletindo gradualmente nelas mesmas a transformação de seu significado. Isso ocorre até que, por fim, “nossa reflexão” e o movimento interno das categorias se fundam em um só e o campo da Metafísica é alcançado. “Nossa reflexão” consiste aqui no campo privilegiado daquele que ascendeu à Metafísica, ou seja, tratava-se exatamente da aceitação do campo do “para nós” pressuposto implicitamente já no projeto de Lógica anterior.

Com isso, Hegel não se utiliza do ato explicativo do Absoluto como arquétipo na explicação do progresso lógico-categorial, mas introduz no coração do processo dialético das determinações da finitude o método da negação autônoma, isto é, de uma dialética não apenas destrutiva, mas também construtiva⁵⁵⁶. Entretanto, na mesma obra, Hegel fala de um ponto que seria “resgatado do desaparecimento na dialética”⁵⁵⁷ na Metafísica, quer dizer, Hegel pronuncia um ponto de identidade especulativa isento de dialética que sustava a circularidade especulativa daquele princípio relacional num anticlímax que não condizia com as consequências do que desenvolvera, e que, como sabemos, cai no

⁵⁵⁵ Eckart Förster, “Das Paradox von Hegels Jenaer Logik”, 2018, p. 154. Tradução nossa: “[...] so dass eine Destruktion ihrer jeweiligen Endlichkeit von unserer Seite gar nicht mehr nötig ist”.

⁵⁵⁶ Schäfer explicita precisamente essa aplicação: “Nossa reflexão, a consideração dialética das categorias, é, portanto, um processo intelectual de conhecimento que se move em si mesmo. O movimento que esse processo de conhecimento efetua com seus respectivos conteúdos é uma realização desses conteúdos. A realização movente deve ser entendida aqui de tal forma que, por meio da reflexão dialética do filósofo, aquilo que os conteúdos são em si mesmos, aquilo que está latente e potencialmente investido neles, vem a ser efetivado. A dialética, assim, efetiva uma passagem de momentos velados e inexplorados de uma determinação para a revelação desses momentos, o que significa a realização da determinação como um todo. A dialética, então, também já está, pelo menos de forma latente, nas próprias categorias da lógica, mas, para dar-lhes vida, nossa reflexão é necessária, porque os conteúdos categoriais são eles próprios 'uma coisa morta', sendo, portanto, incapazes de se moverem por si mesmos. As categorias da lógica ainda não são capazes de se mover por si mesmas porque ainda não são subjetividade no sentido metafísico. De acordo com essa concepção de Hegel na fase intermediária de Jena, a subjetividade especulativamente autoconsciente só é alcançada na Metafísica; lá ela é o princípio da vivacidade; enquanto essa subjetividade absoluta não for alcançada, os conteúdos concebidos da lógica são meramente 'mortos'”. Reiner Schäfer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*, 2001, pp. 95-96.

⁵⁵⁷ G.W.F. Hegel, *Systementwürfe II*, GW7, p. 137.

extremo oposto de seu desenvolvimento maduro na *Ciência da Lógica*, onde a dialética designa a especulação em si mesma. Hegel visa uma especulação sem dialética e uma dialética sem especulação, não obstante, falha em ambas.

Em Jena, um dos pontos que demarcam a separação entre Lógica e Metafísica é a capacidade do conhecimento de refletir sobre si mesmo, de maneira que enquanto o conhecimento que não reflete sobre si constitui o objeto da Lógica, o conhecimento que reflete sobre si deve constituir o campo da Metafísica. É exatamente este o ponto que se encontra na passagem da Lógica para Metafísica no *Systementwürfe II*, e podemos visualizar isso quando Hegel assinala um novo tipo de conhecimento autorreflexivo, onde o começo do filosofar, que ocorre mediante um carecimento por e da filosofia, é concebido adequadamente:

A Lógica começou com a própria unidade, com o que é igual a si mesmo. Mas não justificou isso. [...] Esta unidade com a qual se começa é um resultado, mas isso não foi de forma alguma explicitado nela; [...] Na medida em que não era posta como resultado, a unidade era um começo arbitrário, um primeiro contingente⁵⁵⁸.

A Metafísica, desta forma, deveria operar como uma justificação do resultado demonstrando a absolutidade do começo, quer dizer, Hegel supõe o ponto alcançado como realização de um progredir, como um resultado do conhecimento, mas susta especificamente a mobilidade deste ponto final quando alcançado, de modo que o próprio progredir não fosse ele mesmo plenamente integrado nesse resultado. De acordo com a pretensão de Hegel, neste ponto, “o dialético” não é coextensivo ao movimento do conhecimento, entretanto, como vimos, a Lógica mesma pressupõe um campo reflexivo de suas ações, que deveria ser possível apenas na Metafísica, o que suporia, para fins de justeza metódica, uma circularidade onde o ponto alcançado não deveria estar dissociado do próprio meio, quer dizer, da estrutura dialética e lógica que o possibilitou. Assim a Lógica hegeliana de Jena apresentada por volta de 1804/05 já é ela mesma especulativa e propriamente Metafísica, quer dizer, reflexão sobre o Conhecer, fazendo com que o significado positivo da dialética reconstrutiva não pudesse ser separado do significado destrutivo, negativo, da própria Lógica.

⁵⁵⁸ G.W.F. Hegel, *Systementwürfe II*, GW7, p. 129. Tradução nossa: “[...] die Logik begann mit der Einheit selbst, als dem Sichselbstgleichen. [...] Jene anfangende Einheit ist Resultat, aber daß sie Resultat ist, dies war an ihr gar nicht ausgesprochen; [...] Insofern sie nicht als Resultat gesetzt war, war sie ein willkürlicher Anfang, der absolut viele neben sich hatte, ein zufällig erstes;

Deste modo, o déficit no que diz respeito a valorização do meio, da Lógica, para o alcance daquele ponto fundamental da Metafísica difere muito daquilo que será um ponto-chave da argumentação na *Fenomenologia*, a saber, que “a ‘razão’ só entra na história a partir da sua adoção de um ponto de vista reconstrutivo”⁵⁵⁹, ou seja, o déficit recai especificamente na ciência reconstrutiva que daria o tom da totalidade orgânica da filosofia hegeliana. Falamos de um ponto de vista reconstrutivo que não poderia ser confundido com qualquer perspectiva subjetiva, que não toleraria pontos de vista parciais, logo, que aquilo que seria reconstruído seria ele mesmo verdadeiro, de modo que a razão que entrou na história pela via reconstrutiva, como uma espécie de rememoração [*Erinnerung*] no saber absoluto, sempre lá esteve, desde o começo. Do ponto de vista da *Ciência da Lógica*, o que se alcança através da rememoração é a purificação do ser-aí imediato por meio de um movimento que o tornou puro, o resultado de uma abstração perfeita. O objeto de consideração então deve ser aquilo que se alcança mediante o ir além do ser finito e suas determinações, quer dizer, a posse da “verdade do ser”, que na *Ciência da Lógica* é identificada como “essência”⁵⁶⁰. Entramos, assim, naquele campo onde cada determinação é, ao mesmo tempo, a totalidade de uma relação, ao mesmo tempo que é uma face dela. O ser, por constituir-se de suas determinações ao mesmo tempo que cada determinação oposta é compreendida como uma contraparte essencial dele, anula a si mesmo, de modo que, a reflexão sobre esse processo de negatividade do ser conduz à interiorização dele mesmo na essência.

Na Lógica da essência a negação que passa todo ser é então internalizada como um ato constante de rememoração e tornada, ela mesma, a essência. Não se trata de uma reflexão externa, mas interna, tornando a verdade do ser a essência. Com isso, mesmo respeitando a delimitação do escopo das duas perspectivas, fenomenológica e lógica, percebemos que a aplicação do conceito de *Erinnerung* tanto na *Fenomenologia* quanto na *Ciência da Lógica* corresponde exatamente ao exercício de acomodação de determinações opostas dentro de um contexto unificado que emerge como resultado de um processo. Na primeira, tratava da reconstrução do processo espiritual, na segunda, do puro ser, ou *Ansichsein*, como resultado da internalização da negatividade que fora apresentada na Lógica do ser. Vimos, assim, que em ambos os casos o que estava em jogo era a produção, em um contexto unificado, de um resultado por meio da atividade

⁵⁵⁹ Ricardo Crissiuma, “A conciliação entre história e saber absoluto na primeira concepção hegeliana de filosofia”, 2017, p. 228.

⁵⁶⁰ G.W.F. Hegel, *Ciência da Lógica. Doutrina da Essência*, 2017, p. 31.

rememorativa que supunha internalização da negatividade intrínseca ao processo relacional, tendo isso como a possibilidade da capacitação ao absoluto dos objetos que cada uma perspectiva tratava.

Tanto a perspectiva da *Fenomenologia* quanto a perspectiva da *Lógica* madura diferem daquela concebida por Hegel no *Systementwürfe II* por estabelecer que o ponto a ser alcançado não é apenas passível de ser reconhecido no final da série completa, mas que ele mesmo apenas é o que é no final desta série, como um princípio relacional e dialético. Naquele escrito, Hegel concebe a Metafísica como campo reflexivo, como internalização do conhecimento, como refletir sobre si mesmo, porém, faltava especificamente a dinamicidade da ciência reconstrutiva capaz de dar a liga à negatividade das passagens e, então, possibilitar o reconhecimento de seus próprios atos no momento de rememoração e que justificasse então a própria reflexão. Essa unificação tornaria possível aquele reconhecimento rememorado no final da série e suporia então a dedução do processo lógico como algo dele mesmo a ser alcançado. A reflexão sobre o *lógico*, que tornaria possível a elaboração da *Lógica*, então deveria ser alcançada como resultado da dinâmica interna dos *relata*, no final da qual o autor em posse da exposição já chegou. Não se tratava da consciência de um ponto que sempre lá esteve e que agora se tornou conhecido, mas de um processo vivo e ativo que produz conhecimento de si mesmo e através de si mesmo, ou seja, autoconsciência. Faltava-lhe então a espiritualização da substância que daria o certificado de que aquilo que foi rememorado na Metafísica, em posse da Ideia, correspondesse a um desenvolvimento que dizia respeito às próprias determinações em negatividade, não a qualquer padrão externo, faltava-lhe dar dinamicidade ao próprio resultado alcançado, conferindo ele como resultado mais consciente da atividade do movimento *lógico*, e faltava-lhe “a unificação entre *Lógica* e Metafísica que permitiria o discurso de que o finito, através da reflexão, não é suspenso externamente pela razão”⁵⁶¹.

Nesse momento, convém um esclarecimento sobre as divisões internas da *Lógica* ienense. Como já dissemos, na *Lógica* de 1804/05, Hegel assevera que “a *Lógica* começou com a própria unidade, com o que é igual a si mesmo”⁵⁶². A questão é, observando o desenvolvimento dos preceitos que Hegel elaborara tempos antes para seu tratamento da *Lógica* em Jena, não deve haver aqui nenhum estranhamento. De acordo com as anotações de Troxler, Hegel começara sua exposição partindo da “determinação

⁵⁶¹ Luiz Filipe Oliveira, “Da metafísica da substância à metafísica da subjetividade”, 2020, p. 76.

⁵⁶² G.W.F. Hegel, *Systementwürfe II*, GW7, p. 129.

da filosofia segundo Schelling”, concebendo a Lógica de acordo com as “formas da finitude [do entendimento]”⁵⁶³ que se seguem da “Ideia do Absoluto segundo Schelling”, na medida em que se divide em ideal e real⁵⁶⁴, ser e pensar⁵⁶⁵. A “Ideia do absoluto segundo Schelling” consistia na asseveração da razão como ponto de partida da filosofia, sendo compreendida como “indiferença total do subjetivo e do objetivo”, do pensar e do ser, do ideal e do real, de modo que aquilo que atribuímos à toda finitude como determinações, consistia em nada mais que um descompasso quantitativo que não dizia respeito ao Absoluto qualitativamente⁵⁶⁶. Nos escritos preparados para essas aulas que Troxler assistira, Hegel irá dizer que “o primordial é que conhecemos a simples Ideia da filosofia mesma, depois deduzimos a partição da filosofia”⁵⁶⁷. Essa dedução, sob a qual estaria assentada as formas da finitude, consistiria assim na partição da Ideia simples do Absoluto apresentada, sendo acomodada, de acordo com o que tudo indica, segundo a partição schellinguiana entre real e ideal, objetivo e subjetivo. A primeira parte, real e objetiva, consistiria naquilo que Troxler chama de “lógica transcendental”, acomodando as categorias da “quantidade, qualidade e relação”⁵⁶⁸ e a segunda parte, suposto ser a lógica geral, ideal e subjetiva, consistiria, de acordo com o próprio Hegel, em “conceitos, juízos e silogismos”⁵⁶⁹.

A questão primordial para nós aqui é que essa mesma sequência da Lógica de 1801/02 é apresentada na Lógica de 1804/05, de maneira que da qualidade se segue a quantidade, seguindo dela a relação, seguindo dela o conceito, seguindo dele o juízo, seguindo dele o silogismo. O que não aparece é qualquer referência à apresentação da Ideia simples comungando aquilo que posteriormente viria a ser dividido. Contudo, sabemos bem que Hegel assevera que “a Lógica começou com a própria unidade”, e que o texto que hoje temos em mãos da Lógica de 1804/05 é apresentado faltando as duas

⁵⁶³ G.W.F. Hegel, *Logica et Metaphysica*, GW5, p. 272.

⁵⁶⁴ “A separação do ideal e do real está agora na transição da inconsciência para a consciência”. I.P.V. Troxler, *Hauptideen von Hegels Vorlesung über Logik und Metaphysik*, 1988, p. 74.

⁵⁶⁵ I.P.V. Troxler, *Hauptideen von Hegels Vorlesung über Logik und Metaphysik*, 1988, p. 63.

⁵⁶⁶ Schelling distingue no Absoluto sua essência de sua forma de ser, de maneira que, caso reunidos, ideal e real formariam apenas uma identidade numérica, quantitativa, não atingindo sua essência imutável e que não é reduzível a reunião de suas partes. Hegel, de acordo com Troxler, concebia, nesse mesmo sentido, que “as determinações que o ideal dá ao real nada mais são do que afecções que o último [real] transmite ao primeiro [ideal] através da sensação. O Absoluto não pode ser afetado por isto, e a série infinita de atos que ocorrem como posição e contraposição em seu escopo não têm significado para ele (de acordo com sua essência)”. I.P.V. Troxler, *Hauptideen von Hegels Vorlesung über Logik und Metaphysik*, 1988, p. 74.

⁵⁶⁷ G.W.F. Hegel, *Introductio in Philosophiam*, GW5, p. 263. Tradução nossa: “Das Erste nun ist, daß wir die einfache Idee der Philosophie selbst erkennen, alsdenn die Eintheilung der Philosophie deduciren”.

⁵⁶⁸ Troxler, *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik*, 1988, p. 68.

⁵⁶⁹ G.W.F. Hegel, *Logica et Metaphysica*, GW5, p. 273.

primeiras páginas, que acomodariam o arco 1-3. Isso depõe muito a favor da existência prévia de uma parte destinada à exposição da Ideia do Absoluto, tal como Hegel planejava em seus esboços da Lógica de 1801/02, o que indicaria um vínculo possível ao princípio schellinguiano no início de redação de tal escrito, assim como, lançaria luz a respeito da separação entre Lógica e Metafísica que o texto acomoda⁵⁷⁰.

Somente o Absoluto compreendido não apenas como substância, mas também como sujeito pode acomodar a Ideia que é e se desenvolve através de si mesma, que é, portanto, não apenas o material do qual totalidade é feita (substância) mas também aquilo que faz a totalidade (sujeito), ou seja, que é ela mesma um resultado. Hegel em 1804/05 parece vislumbrar o abandono desse princípio substancialista ao passo que atesta que o momento dialético, ou, podemos dizer, *lógico*, é suposto presente em cada categoria lógica, de modo a ensejar aquele controle do sistema que Hegel alcançara mais tardiamente.

Que esse manuscrito tenha aparecido em nossas mãos sem as duas primeiras páginas que conteriam a exposição da Ideia do Absoluto também depõe a favor da tese que Hegel vislumbrou que, em algum momento onde esse escrito lhe servia de principal exposição da Lógica, tal como o Absoluto mesmo não poderia estar como uma espécie de orientação para uma intuição intelectual ou transcendental, não poderia estar como “solo” “igual a si mesmo” para o conhecimento⁵⁷¹.

Hegel possuía de fato uma ideia razoavelmente adiantada de sua *forma conceitual*, pois aplicara bem a ideia da negação autônoma às determinações da finitude dentro da Lógica ienense, ajustava aos poucos a nova *forma principial*, de modo que o Absoluto concebido como princípio devesse acomodar todas as consequências da negatividade intrínseca das determinações da finitude, não apenas como substância mas também como sujeito, mas possuía ainda um déficit recalcitrante no que diz respeito a sua *forma de sistema*, no modo como concebia a conjugação da particularidade dos elementos do sistema com sua justaposição dentro de um contexto orgânico. Da perspectiva da Lógica, esse ajuste na apresentação sistemática só seria suprido a partir do momento que Hegel apresentasse sua lógica especulativa madura, possibilitando, mais tardiamente, apresentar de modo organizado sua versão sistemática mais completa na *Enciclopédia*. De maneira muito nítida, esse ajuste passava por uma nova configuração da relação entre a filosofia

⁵⁷⁰ Quem se debruçou sobre isso originalmente foi Eckart Förster em seu artigo “Das Paradox von Hegels Jenaer Logik”, 2018.

⁵⁷¹ Eckart Förster, Die 25 Jahre der Philosophie, 2018, p. 297.

e sua introdução, bem como abria o flanco para a entrada de um elemento fundamental do sucesso da nova lógica.

No âmbito desses ajustes sistemáticos, o que chama atenção aqui é que essa concepção de que a própria Ideia se constitui em seu movimento elimina qualquer noção possível de uma separação entre o carecimento da filosofia e a filosofia mesma, de modo que aquela pronunciada interdependência, aquela referência circular pressuposta, mas que se perdia na letra do texto, possa ser agora melhor resolvida devido ao caráter autorreferencial que comporta o Absoluto pensado também como sujeito. Observando tanto a *Fenomenologia* quanto a *Enciclopédia*, vemos que aquele papel atribuído à Filosofia do Espírito, como introdução à filosofia, permanece, mas é então conciliado tanto com o preceito da Ideia do Absoluto que se desenvolve, quanto com a perspectiva lógico-metafísica da dialética, do movimento conceitual na determinação categorial da finitude. Para acomodar esse desenvolvimento conceitual, Hegel havia previsto lançar, junto com a primeira versão da *Fenomenologia*, intitulada *Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseyns*, uma exposição da Lógica, formando finalmente o conjunto daquilo que se chamaria *System der Wissenschaft*⁵⁷². Hegel concebe a *Fenomenologia* em 1806 como “a preparação para a ciência de um ponto de vista, pelo qual ela é uma nova, interessante, e a primeira ciência da filosofia”⁵⁷³ e, além disso, projeta que “um segundo volume conterà o sistema da Lógica como filosofia especulativa e as duas outras partes da filosofia, as ciências da Natureza e do Espírito”⁵⁷⁴.

O ponto problemático e que se conecta com nossa questão aqui é que Hegel não previra inicialmente os adendos que faria adicionando os capítulos sobre “O Espírito”, “A Religião”, e “O Saber absoluto” aos três capítulos anteriores, sobre a “Consciência, Autoconsciência” e “Razão”; ademais, muito menos cumpriu a promessa de lançar uma segunda parte que conteria o “Sistema da Lógica”. A respeito da primeira parte do sistema, tudo nos leva a crer que sua intenção sobre ela estava ligeiramente desatualizada, sendo necessário os suplementos adequados. No capítulo sobre “O Espírito”, que estava fora dos planos iniciais, Hegel afirma que as figuras do Espírito “em vez de serem figuras

⁵⁷² Eckart Förster, “Das Paradox von Hegels Jenaer Logik”, 2018, pp. 145-148.

⁵⁷³ G.W.F. Hegel. *Selbstanzeige zur Phänomenologie*, GW9, p. 446. Tradução nossa: “[...] die Vorbereitung zur Wissenschaft aus einem Gesichtspuncte, wodurch sie eine neue, interessante, und die erste Wissenschaft der Philosophie ist”

⁵⁷⁴ G.W.F. Hegel. *Selbstanzeige zur Phänomenologie*, GW9, p. 447. Tradução nossa: “Ein zweyter Band wird das System der Logik als speculativer Philosophie, und der zwey übrigen Theile der Philosophie, die Wissenschaften der Natur und des Geistes enthalten”.

apenas da consciência, são figuras de um mundo”⁵⁷⁵, revelando, assim, que a “Ciência da experiência da consciência”, o conjunto das seções que previra inicialmente para a primeira parte do sistema, conduz de fato a consciência natural ao saber absoluto, mas que este ponto permanece abstrato e formal se não for ao mesmo tempo tratado em sua objetividade, ou seja, localizado espiritualmente. É adequado dizer, então, que o acréscimo de partes formando aquilo que hoje conhecemos como a *Fenomenologia do Espírito* ocorreu mediante a tomada de consciência por Hegel do elemento espiritual que constitui o Absoluto, quer dizer, consciência da necessidade de apresentar a Ideia do Absoluto em seu movimento, de maneira que a negação pela qual passa toda determinação seja parte da vida do Absoluto e que seja esse o ponto mais elevado ao qual alcança a consciência no conhecimento filosófico. Completava-se, assim, aquela internalização do movimento da consciência que antes se perdera na transição da Lógica para a Metafísica no *Systementwürfe II*.

Podemos dizer que quando Hegel apresenta essa identificação ele apresenta, finalmente, uma organização sistemática mais adequada para os princípios conceituais implícitos que lançara em Jena, que supunham a justaposição do Absoluto com a consciência que reflete, quer dizer, uma reconciliação do ser-em-si com o ser-para-consciência no conhecimento filosófico. Mais especificamente, Hegel demonstra como o conhecimento da consciência que se elevou à substância ética no final do capítulo Razão, na conclusão da *Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseyns*, pode ser encontrado no próprio conceito desenvolvido desta substância⁵⁷⁶. Mas, com isso, aquela antiga separação entre Lógica e Metafísica na *forma de sistema* de Hegel se desfaz. À Lógica cabia antes mostrar a natureza dialética de todo finito, seu movimento *lógico*, e conduzi-lo ao ponto de vista infinito, contudo, se o conhecimento que eleva cada determinidade ao infinito é compreendido no progresso dialético, a Metafísica, como ciência do próprio infinito, como ciência do Absoluto, tem de ser também dialética, portanto, tem de ser também lógica. À Lógica cabia agora ser ciência pura do movimento *lógico* de cada determinidade, portanto, ser ela mesma metafísica, não apenas sua introdução, tratar ela, por sua vez, da coisa mesma, uma vez que a perspectiva do Espírito será demonstrar que toda atividade é sua própria determinação; da perspectiva do puro saber na *Fenomenologia* passamos para a perspectiva do puro ser na *Lógica*.

⁵⁷⁵ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geists*, GW9, p. 240.

⁵⁷⁶ Cf. Eckart Förster, “Das Paradox von Hegels Jenaer Logik”, 2018, p. 146.

Esta teria sido a motivação cabal para o abandono hegeliano da Lógica apresentada no *Systementwürfe II*, pois, mesmo que Hegel tenha descartado suas partes iniciais, que começou “com a própria unidade” e apresentava a Ideia do Absoluto com sua partição em real e ideal de acordo a doutrina de Schelling, aquele esboço carecia ainda da demonstração de uma forma lógica que acomodasse uma nova compreensão do processo de negação das determinações. Essa exigência é melhor compreendida observando o modo como as relações negativas são estabelecidas no capítulo “O Espírito” da *Fenomenologia*, a saber, toda determinação é simultaneamente si mesma e o todo compreendido espiritualmente. Ora, isso requeria um tipo de explicação completamente diferente sobre a forma de relação das determinações. A Lógica, como a ciência das formas finitas de ser e pensar, até então havia mostrado apenas a suspensão mútua das determinações finitas na unidade absoluta mediante a passagem de uma determinação para outra.

Agora, contudo, com a ideia da unidade que se diferencia, era suposta uma explicação que demonstrasse simultaneamente a determinação como parte de uma relação e como o todo da mesma, aquilo que Hegel apresentaria de modo mais acabado apenas em 1813 em sua *Doutrina da Essência*. Ou seja, era necessário estabelecer um novo tipo de mediação lógica que apresentasse a mediação do aparecimento e sua essência, o que, por volta de 1804/05 acontecia apenas a partir da passagem da Lógica para a Metafísica, de maneira que, em posse desta não houvesse a internalização de uma *Erinnerung* tal qual aparece na *Doutrina da Essência* mais tarde⁵⁷⁷. É exatamente esta internalização que garante as condições de possibilidade da passagem do ser para o pensar, da Lógica objetiva para Lógica subjetiva, sem nenhum tipo de atalho, quer dizer, de uma perspectiva realmente internalizadora do processo.

Por isso, Franz Ungler, analisando essa relação, afirma que “esta reflexão exterior”, que se alcança na Metafísica, “por mais correta que seja sua observação, na medida em que mostra a correspondência de um e outro [ser e pensar], é igualmente errada em vista de seu resultado, na medida em que a reflexão absoluta é o fundamento da identidade e da diferença”⁵⁷⁸. Tendo em vista o desajuste sistemático a respeito do

⁵⁷⁷ Eckart Förster, “Das Paradox von Hegels Jenaer Logik”, 2018, pp. 160-161. Por esses motivos apresentados por Förster, o desenvolvimento da Doutrina da Essência representava um ponto de inflexão no projeto de Hegel sobre a Lógica.

⁵⁷⁸ Franz Ungler, “Das Wesen in der Jenaer Zeit Hegels”, 1980, p. 159. Tradução nossa: “Diese äußere Reflexion, so sehr ihr Bemerkens richtig ist, indem sie aufzeigt, was einander entspricht, ist aber ebenso in Ansehung ihres Resultates falsch, indem die absolute Reflexion der Grund der Identität und des Unterschiedes ist”.

tratamento da essência no período de Jena, é sintomático que na Lógica de então Hegel apresente elementos que só poderiam ser compreendidos na Metafísica, causando assim o descompasso que tornava a separação entre Lógica e Metafísica apenas retórica, pois aquilo que corresponde ao tratamento das essencialidades é apresentado na seção intitulada “sistema dos princípios” da Metafísica, enquanto seu aparecimento é tratado na Lógica, enquanto “Relação do Ser”⁵⁷⁹. Sem esse elemento lógico-conceitual o que acontece na Lógica e Metafísica de 1804/05 é ainda uma dificuldade de pensar a negação determinada, o movimento *lógico*, como algo que é próprio do ser, quer dizer, faltava um dispositivo que tornasse possível apreender o desdobramento da determinação finita ao Absoluto de modo que a negação que lhe acometia fosse compreendida como originalmente sua, ou seja, autodeterminação.

A necessidade dessa exposição estaria compreendida por Hegel e apresentada primeiramente a partir do momento que ele inclui na *Fenomenologia* a identificação do saber da consciência com sua forma concreta, espiritual, o que sugeria um novo tipo de compreensão lógico-especulativa do processo relacional de autoconhecimento da Ideia. Isso remataria toda a possibilidade compreendida mais tarde, declarada no *Prefácio* da segunda edição da *Ciência da Lógica*, a saber, de uma determinação que opera sobre as determinações, e que se situa ao nível dos fundamentos do sistema, perpassando livremente aquelas três divisões famosas da *Enciclopédia*, compreendendo a Lógica mesma, mas também a Natureza e o Espírito. Isto só teria sido possível mediante a unificação de Lógica e Metafísica que gerou a capacidade de Hegel aplicar o dispositivo *lógico* no campo das passagens dos elementos que constituem o seu sistema. Pensando na estrutura da Lógica, o *lógico* seria capaz de mostrar a passagem de uma categoria a outra, como na Lógica do ser, mostrar como ela está em unidade com aquilo que ela nega, como na Lógica da essência, e também compreender todo seu vir-a-ser afirmativamente, como faz a Lógica do conceito.

⁵⁷⁹ Franz Ungler, “Das Wesen in der Jenaer Zeit Hegels”, 1980, p. 159.

Referências bibliográficas

Primária

- HEGEL, G. W. F. **Gesammelte Werke. Band 2.** Hamburg: Felix Meiner, 2014.
- _____. **Gesammelte Werke. Band 4.** Hamburg: Felix Meiner, 1968.
- _____. **Gesammelte Werke. Band 5.** Hamburg: Felix Meiner, 1998.
- _____. **Gesammelte Werke. Band 6.** Hamburg: Felix Meiner, 1975.
- _____. **Gesammelte Werke. Band 7.** Hamburg: Felix Meiner, 1971.
- _____. **Gesammelte Werke. Band 8.** Hamburg: Felix Meiner, 1976.
- _____. **Gesammelte Werke. Band 9.** Hamburg: Felix Meiner, 1980.
- _____. **Gesammelte Werke. Band 11.** Hamburg: Felix Meiner, 1999.
- _____. **Gesammelte Werke. Band 15.** Hamburg: Felix Meiner, 1990.
- _____. **Ciência da Lógica: 1. Doutrina do ser.** Petrópolis: Vozes, 2016.
- _____. **Ciência da Lógica: 2. Doutrina da essência.** Petrópolis: Vozes, 2017.
- _____. **Ciência da Lógica: 3. Doutrina do conceito.** Petrópolis: Vozes, 2018.
- _____. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- _____. 122 Hegel an Niethammer. In: J. HOFFMEISTER (Ed.). **Briefe von und an Hegel.** Band I. Hamburg: Felix Meiner, 1952.
- _____. Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel. In: G.W.F. HEGEL. **Berliner Schriften, Werke,** Band 11. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

Secundária

- ADORNO, Theodor. **Três estudos sobre Hegel.** São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- ARNDT, A. Hegels Begriff der Dialektik im Blick auf Kant. In: **Hegel-Studien 38,** p. 105-120, 2003.
- BAUM, M. **Die Entstehung der Hegelschen Dialektik.** Bonn: Bouvier, 1986.

_____. Metaphysischer Monismus bei Hölderlin und Hegel. In: **Hegel-Studien 28**, p. 81-102, 1993.

_____. Zur Methode der Logik und Metaphysik beim Jenaer Hegel. In: DÜSING, K; HENRICH, D. (Hrsg.). **Hegel in Jena. Hegel-Studien, Beiheft 20**. Bonn: Bouvier, 1980.

BAUM, M; MEIST, K. Durch Philosophie leben lernen. Hegels. Konzeption der Philosophie nach den neu aufgefundenen Jenaer Manuskripten. In: **Hegel-Studien 12**, p. 43-81, 1977.

BAUMGARDT, D. Spinoza und der deutsche Spinozismus. **Kant-Studien**, v. 32, 1927.

BECKENKAMP, J. **O jovem Hegel: formação de um sistema pós-kantiano**. Edições Loyola: São Paulo, 2009.

_____. A penetração do panteísmo na filosofia alemã. **O que nos faz pensar**, v. 14, n. 19, p. 7-27, 2004.

_____. A transformação da metafísica em lógica no idealismo alemão. In: HELFER, I. (org.) **Lógica e Metafísica em Hegel**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2019.

BEISER, F. Hegel e o Problema da Metafísica. In: BEISER, F. (org.) **Hegel**. São Paulo: Editora Ideias & Letras, 2014.

_____. **The fate of reason: German philosophy from Kant to Fichte**. Cambridge: Harvard University Press, 1987.

BIENENSTOCK, M. Zu Hegels erstem Begriff des Geistes (1803/04): herdersche Einflüsse oder aristotelisches Erbe? In: **Hegel-Studien 24**, p. 27-54, 1989.

BONDELI, M. Das Verhältnis Hegels zu Kant in den frühen Jenaer Texten und seine Vorgeschichte in der Frankfurter Zeit. In: **Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels**. Akademie Verlag, 2003.

_____. Vom Kantianismus zur Kant-Kritik. Der junge Hegel in Bern und Frankfurt. In: **Hegels Denkontwicklung in der Berner und Frankfurter Zeit**. München: Fink Verlag, 1999.

BRANDOM, R. Some pragmatist themes in Hegel's idealism: Negotiation and administration in Hegel's account of the structure and content of conceptual norms. **European Journal of Philosophy**, v. 7, n. 2, 1999.

BUCHNER, H. Hegel und das Kritische Journal der Philosophie. In: **Hegel-Studien 3**, p. 95-156, 1965.

CHIEREGHIN, F. **L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana**. Firenze: Olschki, 1961.

_____. Gli anni di Jena e la 'Fenomenologia'. In: HEGEL. **Fenomenologia, Logica, Filosofia della natura, Morale, Politica, Estetica, Religione, Storia**. A cura di Claudio Cesa. Roma: Laterza, 2004.

CHOI, Shin-Hann. Zur Logik Der Voraussetzung In »Glauben und Wissen«. **Hegel-Jahrbuch**, n. 1, p. 209-214, 2004.

COELHO, H. S. O monismo complexificado de Schelling. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, São Paulo, v. 23, n. 1, pp. 13-26, 2018.

_____. A Humanização da Experiência no auge da Filosofia Clássica Alemã. **Revista Ética e Filosofia Política**, v. 1, n. 17, 2014.

CRISSIUMA, R. **A formação do jovem Hegel (1770-1800)**. Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas, 2017.

_____. A conciliação entre história e saber absoluto na primeira concepção hegeliana de filosofia: em torno da articulação dos conceitos 'pressuposto,' 'introdução' e 'carecimento da filosofia'. **Revista de Estudos Hegelianos**, v. 14, n. 23, 2017.

CROCE, B. **Saggio sullo Hegel: seguito da altri scritti di storia della filosofia**. G. Laterza & Figli, 1913.

CRUYSBERGHS, P. Zur Rekonstruktion eines Systems der Sittlichkeit im Naturrechtsaufsatz. In: KIMMERLE, H. (Hrsg.). **Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels**. Erasmus Universität Rotterdam. De Gruyter, 2004.

DE VOS, L. Eine Systemskizze der "Differenzschrift"? In: VIEWEG, K. (Hrsg.). **Hegels Jenaer Naturphilosophie**. München: Fink, 1998.

DILTHEY, W. **Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus**. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1990.

DREHER, L H. Vida, liberdade e subjetividade religiosa: mapeando um acesso possível à questão filosófica de Deus. In: XAVIER, Maria L. O. (Org.) **A Questão de Deus. Ensaios Filosóficos**. Sintra: Zéfiro, pp. 113-146, 2010.

_____. A questão da morte de Deus. In: FERREIRA, A M. C. (Org.) **Fenômeno e Sentido**. Salvador: Quarteto, 2003, p. 73-92.

DÜSING, K. Von der Substanzmetaphysik zur Philosophie der Subjektivität. Zum Paradigmenwechsel Hegels in Jena. In: KIMMERLE, H. (Hrsg.). **Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels**. Erasmus Universität Rotterdam. De Gruyter, 2004.

_____. Spekulation und Reflexion: Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena. In: **Hegel-Studien 5**, p. 95-128. 1969.

_____. Idealistische Substanzmetaphysik. Probleme der Systementwicklung bei Schelling und Hegel in Jena. In: DÜSING, K; HENRICH, D. (Hrsg.). **Hegel in Jena. Hegel-Studien, Beiheft 20**. Bonn: Bouvier, 1980.

_____. Die Entstehung des spekulativen Idealismus. Schellings und Hegels Wandlungen zwischen 1800 und 1801. In: JAESCHKE, W. (Ed.). **Transzendentalphilosophie und Spekulation: Der Streit um die Gestalt einer ersten Philosophie (1799-1807)**. Meiner Verlag, 2013.

_____. **Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik: systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik**. Hegel-Studien, Beiheft 15. Bonn: Bouvier, 1984.

_____. Ontologie und Dialektik bei Plato und Hegel. In: **Hegel-Studien 15**, p. 95-150, 1980.

_____. Grundformen der Ontologie bei Kant und bei Hegel. **Quaestio**, v. 9, p. 311-324, 2009.

_____. Paradigmatische Ontologie. Der Weg von der Ontologie zur philosophischen Theologie in Hegels Logik. In: **Teoria: Rivista di Filosofia**. v. 33, n.1, p. 29-48, 2013.

_____. Ontology and Dialectic in Hegel's Thought. In: LIMNATIS, N. G. (Ed.). **The dimensions of Hegel's dialectic**. Bloomsbury Publishing, 2010.

_____. Identität und Widerspruch Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte der Dialektik Hegels. In: DÜSING, K. **Aufhebung der Tradition im dialektischen Denken. Untersuchungen zu Hegels Logik, Ethik und Ästhetik**. München: Wilhelm Fink Verlag, 2012.

DÜSING, K. **Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801-1802)**. Köln: Dinter, 1988.

FERRER, D. Hegel e a transformação da lógica em metafísica. In: HELFER, I. (org.) **Lógica e Metafísica em Hegel**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2019.

FICARA, E. Ursprünge des Ausdrucks >Das Logische< beim frühen Hegel. **Archiv für Begriffsgeschichte**, v. 52, p. 113-125, 2010.

FÖRSTER, E. Hegel in Jena. In: WELSCH, W; VIEWEG, K. **Das Interesse des Denkens: Hegel aus heutiger Sicht**. Wilhelm Fink Verlag, 2003.

_____. Das Paradox von Hegels Jenaer Logik. **Zeitschrift für philosophische Forschung**, v. 72, p. 145-161, 2018.

_____. **Die 25 Jahre der Philosophie. Eine systematische Rekonstruktion**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2018.

FULDA, H. Die Ontologie und ihr Schicksal in der Philosophie Hegels. Kantkritik in Fortsetzung Kantischer Gedanken. **Revue internationale de philosophie**, v. 53, n. 210 (4), p. 465-483, 1999.

_____. Hegels Begriff des absoluten Geistes. In: **Hegel-Studien 36**, p. 171-198, 2001.

_____. Ontologie nach Kant und Hegel. In: HENRICH, D.; HORSTMANN, R. P., **Metaphysik nach Kant?** Stuttgart: Klett-Cotta, 1988.

_____. Spekulatives Denken und Selbstbewußtsein. In: CRAMER, K. **Theorie der Subjektivität**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.

_____. Hegels Logik der Idee und ihre epistemologische Bedeutung. In: HALBIG, C. **Hegels Erbe**. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2004.

_____. Beansprucht die Hegelsche Logik, die Universalmethode aller Wissenschaften zu sein? In: KOSLOWSKI, P: **Die Folgen des Hegelianismus. Philosophie, Religion und Politik im Abschied von der Moderne**. München: Fink, 1998.

_____. Methode und System bei Hegel. Das Logische, die Natur, der Geist als universale Bestimmungen einer monistischen Philosophie. In: H.F. FULDA, **Systemphilosophie als Selbsterkenntnis**. Würzburg: Königshausen & Neumann, p. 25-50, 2006.

GABRIEL, M. What Kind of an Idealist (If Any) Is Hegel? In: **Hegel Bulletin**, v. 37, n. 2, p. 181-208, 2016.

GORETZKI, C. **Die Selbstbewegung des Begriffs: Stufen der Realisierung der spekulativen Metaphysik Hegels in den Jahren 1801-1804/05. Hegel-Studien. Beiheft 54**. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2011.

GÖSCHEL, C. F. **Der Monismus des Gedankens. Zur Apologie der gegenwärtigen Philosophie am Grabe ihres Stifters**. Naumburg: Eduard Zimmermann, 1832.

HARRIS, H.S. O desenvolvimento intelectual de Hegel até 1807. In: BEISER, F. **Hegel**. São Paulo: Ideias e Letras, 2014.

HARTMANN, E. **Schelling's positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer**. Berlin: Otto Loewenstein, 1869.

HENRICH, D. Absoluter Geist und Logik des Endlichen. In: **Hegel in Jena. Hegel-Studien, Beiheft 20**. Bonn: Bouvier, p. 103-118, 1980.

_____. **Hegel im Kontext**. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1971.

_____. Fichtes ursprüngliche Einsicht. In: **Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für W. Cramer**. Frankfurt: Verlag Vittorio Klostermann, 1966.

_____. **Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007.

_____. Die Formationsbedingungen der Dialektik. Über die Untrennbarkeit der Methode Hegels von Hegels System. **Revue Internationale de Philosophie** 36: p. 139-62, 1982.

_____. "Hegels Grundoperation. Eine Einleitung in die 'Wissenschaft der Logik'." In: GUZZONI, U; RANG, B; SIEP, L. (Ed.). **Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx zum 65. Geburtstag**. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1976.

_____. **Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie.** Stuttgart: Reclam, 1982.

_____. **Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik.** Stuttgart: Reclam, 1999.

_____. Erkundung im Zugzwang: Ursprung, Leistung und Grenzen von Hegels Denken des Absoluten. In: WELSCH, W; VIEWEG, K. **Das Interesse des Denkens: Hegel aus heutiger Sicht.** Wilhelm Fink Verlag, 2007.

_____. **Konstellationen: Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795).** Klett-Cotta: Stuttgart, 1991.

_____. Selbstbewußtsein und spekulatives Denken. **Aquinas**, v. 25, n. 1, p. 1-75, 1982.

_____. Kant und Hegel. Versuch der Vereinigung ihrer Grundgedanken. In: HENRICH, D. **Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie.** Stuttgart: Reclam, 1982.

_____. Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung. In: HENRICH, D. **Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion. Hegel-Studien. Beiheft 18.** Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2016.

_____. Hegels Logik der Reflexion. In: HENRICH, D. **Hegel im Kontext.** Frankfurt a.M: Suhrkamp, 1971.

HERDER, J. **Gott. Einige Gespräche über Spinoza's System nebst Shaftesbury's Naturhymnus.** Gotha: Karl Wilhelm Ettinger, 1787.

HILLERMANN, H. Zur Begriffsgeschichte von „Monismus“. **Archiv für Begriffsgeschichte**, v. 20, p. 214-235, 1976.

HOFFMEISTER, J (Ed.). **Briefe von und an Hegel.** Band I. Hamburg: Felix Meiner, 1969.

HÖLDERLIN, F. Hyperion oder der Eremit in Griechenland. **Sämtliche Werke: Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe.** Band 3. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1957.

_____. Urteil und Sein. **Sämtliche Werke: Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe.** Band 4. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1962.

HORSTMANN, R-P. Den Verstand zur Vernunft bringen? Hegels Auseinandersetzung mit Kant in der Differenz-Schrift. In: WELSCH, W.; VIEWEG, K. **Das Interesse des Denkens: Hegel aus heutiger Sicht**. Wilhelm Fink Verlag, 2003.

_____. Über das Verhältnis von Metaphysik der Subjektivität und Philosophie der Subjektivität in Hegels Jenaer Schriften. In: DÜSING, K; HENRICH, D. (Hrsg.). **Hegel in Jena. Hegel-Studien, Beiheft 20**. Bonn: Bouvier, 1980.

_____. Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption. **Philosophische Rundschau**, Tübingen, v. 19, p. 87-118, 1973.

_____. **Ontologischer Monismus und Selbstbewußtsein**. Disponível em <https://www.yumpu.com/de/document/read/25296310/1-rolf-peter-horstmann-subjektivitat-in-der-klassischen->. Acesso em: 23 de maio de 2022.

_____. **Wahrheit aus dem Begriff: eine Einführung in Hegel**. Frankfurt am Main: Anton Hain, 1990.

_____. Subjektivität in der Klassischen deutschen Philosophie (Kant bis Hegel). Ein Beitrag zur Philosophie des Selbstbewußtseins. In: **Giornale di Metafisica: rivista bimestrale di filosofia**, v. 25, n° 2, 2003.

HOULGATE, S. **The opening of Hegel's logic: from being to infinity**. Purdue University Press, 2006.

JACOBI, F.H. Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. In: **Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn**. Berlin: Verlag von Reuther & Reichard, 1916.

JAESCHKE, W. O Sistema da razão pura. In: GONÇALVES, M. (Org.). **O pensamento puro ainda vive: 200 anos da Ciência da Lógica de Hegel**. São Paulo: Editora Barcarolla, 2013.

_____. **Hegel-Handbuch: Leben–Werk–Schule. 3. Auflage**. Springer-Verlag, 2016.

_____. Substanz und Subjekt. **Tijdschrift voor Filosofie**, vol. 62, n. 3, pp. 439-458, 2000.

JAESCHKE, W.; ARNDT, A. **Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant: Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik 1785-1845**. CH Beck, 2012.

JAMME, C. **Ein ungelehrtes Buch: Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800. Hegel-Studien. Beiheft 23.** Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2016.

KANT, I. **Kritik der reinen Vernunft.** Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998.

_____. **Crítica da Razão Pura.** Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

_____. **Os progressos da metafísica.** Lisboa: Edições 70, 1985.

KIMMERLE, H. **Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels »System der Philosophie« in den Jahren 1800–1804. Hegel-Studien. Beiheft 8.** Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2016.

_____. Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften. In: **Hegel-Studien 4**, p. 125-176, 1967.

_____. Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit (1801–1807). In: **Hegel-Studien 4**, p. 21-99, 1967.

_____. Das Verhältnis von Philosophie und Geschichte am Anfang der Jenaer Periode des Hegelschen Denkens und dessen aktuelle Bedeutung. **Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels.** Berlin: Akademie Verlag, 2003.

LESSING, G.E. **A educação do gênero humano.** Bragança Paulista: Comenius, 2019.

LIMA, E. C. Linguagem e formação na teoria da consciência do jovem Hegel. **Trans/Form/Ação**, Marília, v.34, n.1, p. 67-86, 2011.

_____. **Direito e intersubjetividade em Fichte e Hegel.** Campinas: Editora PHI, 2014.

LONGUENESSE, B. **Hegel's Critique of Metaphysics.** Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

LUCIANO, G. Critique and Speculation: Reconsidering Hegel's Early Dialectical Logic, v. 44, n. 2, p. 251-174.

LUGARINI, L. Substance et réflexion dans Logique et métaphysique Hégélienne d'Iéna. In: DÜSING, K; HENRICH, D. (Hrsg.). **Hegel in Jena. Hegel-Studien, Beiheft 20.** Bonn: Bouvier, 1980.

_____. Fonti spinoziane della dialettica di Hegel. **Revue Internationale de Philosophie**, v. 36, n. 139/140 (1/2), p. 21-36, 1982.

MEIST, K. Hegels Systemkonzeption in der frühen Jenaer Zeit. In: DÜSING, K; HENRICH, D. (Hrsg.). **Hegel in Jena. Hegel-Studien, Beiheft 20**. Bonn: Bouvier, 1980.

MELAMED, Y. Y. Acosmism or weak individuals? Hegel, Spinoza, and the reality of the finite. **Journal of the History of Philosophy**, v. 48, n. 1, p. 77-92, 2010.

MERKER, N. **Le origini della logica hegeliana (Hegel a Jena)**. Milano: Feltrinelli, 1961.

NOHL, H (Ed.). **Hegels theologische Jugendschriften**. Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr Paul Siebeck, 1907.

NUZZO, A. La Logica. In: **HEGEL. Fenomenologia, Logica, Filosofia della natura, Morale, Politica, Estetica, Religione, Storia**. Editora Laterzi, 2004.

OLIVEIRA, L. **Identidade e Ceticismo em Hegel: A Filosofia de Jena em face das objeções céticas**. Dissertação de Mestrado. Juiz de Fora [s.n.], 2019.

_____. Da metafísica da substância à metafísica da subjetividade: os caminhos de Hegel e Schelling se separam em Jena. **Revista Sofia**, v. 9, p. 71-84, 2020.

_____. Os aforismos sobre o absoluto: Schulze contra o “evangelho” de Schelling e Hegel. **Problemata - Revista Internacional de Filosofia**, v. 11, p. 30-58, 2020.

_____. Sobre a unidade da filosofia de Schelling: uma perspectiva sistemática com base no método construtivo (1801-1810). **Cadernos De Filosofia Alemã**, v. 25 n. 4, 2020.

_____. A morte especulativa de Deus: religião e história à luz da primeira crítica sistemática de Hegel em Jena. **Sacrilegens**, v. 15, n. 1, 2018.

ORSINI, F. **Il problema dell'ontologia nella Scienza della logica di Hegel**. Tese de Doutorado, Università degli Studi di Padova, 2014.

PALERMO, S. Im Äther der einen Substanz Anmerkungen zum Hegelschen Begriff des Absoluten in den ersten Jenaer Jahren. **Hegel-Jahrbuch**, v. 2014, n. 1, 2014.

PERTILLE, J. P. Aufhebung, meta-categoria da lógica hegeliana. **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos**. Recife. Vol. 8, n. 15, pp. 58-66, 2011.

_____. Realidade, Efetividade, Ideia. In: BAVARESCO, A; ORSINI, F; TAUCHEN, J; PERTILLE, J; MIRANDA, M. (Org.). **Leituras da Lógica de Hegel Volume 3**. 1ed. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2019.

PIMENTA, O. A distinção kantiana entre aparecimento e fenômeno. **Kant E-prints**, v. 1, n. 1, p. 119-126, 2006.

RENAULT, E. Les transformations de l'idée de Naturphilosophie à Iéna entre 1801 et 1806. In: BUÉE, Jean-Michel; RENAULT, Emmanuel (Ed). **Hegel à Iéna**. Lyon: ENS Éditions, 2015.

RICHLI, V. U. Die Bewegung des Erkennens in Hegels Jenenser Logik und Metaphysik. **Philosophisches Jahrbuch**, v 85, n. 1, p.71-86, 1978.

RIEDEL, M. **Zwischen Tradition und Revolution. Studien zu Hegels Rechtsphilosophie**, Stuttgart, 1982.

ROSENKRANZ, Karl. **Hegel's Leben**. Nachdruck: Darmstadt. 1963.

SCHÄFER, R. Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik. In: **Hegel-Studien. Beiheft 45**. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2001.

SCHALHORN, C. Hegels Jenaer Begriff des Selbstbewusstseins (1801-1805/06). In: KIMMERLE, H. (Hrsg.). **Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels**. Erasmus Universität Rotterdam. De Gruyter, 2004.

SHELLING, F.W.J. **Sämtliche Werke**. CD-ROM: Total Verlag, 1997.

SCHMIDT, S. **Hegels System der Sittlichkeit**. Berlin: Akademie Verlag GmbH, 2007.

SEDGWICK, S. **Hegel's Critique of Kant: From Dichotomy to Identity**. Oxford: Oxford University Press, 2012.

SILVA, M. M. O projeto hegeliano de unificação da lógica e da metafísica, legitimidade e deslegitimação epistêmicas. In: HELFER, I. (org.) **Lógica e Metafísica em Hegel**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2019.

TILLIETTE, X. Hegel et Schelling à Iéna. **Revue de métaphysique et de morale**, v. 73, n. 2, p. 149-166, 1968.

TREDE, J. H. Hegels frühe Logik (1801–1803/04): Versuch einer systematischen Rekonstruktion. In: **Hegel-Studien 7**, p. 123-168, 1972.

TROXLER, I. V. P.. Hauptideen von Hegels Vorlesung über Logik und Metaphysik. In: DÜSING, K. **Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801-1802)**. Köln: Dinter, 1988.

TURNER, J. E. The Essentials of Hegel's Spiritual Monism. **The Monist**, v. 44, n. 1, p. 59-79, 1934.

UNGLER, F. Das Wesen in der Jenaer Zeit Hegels. In: K. DÜSING; D. HENRICH (Eds.). **Hegel in Jena. Hegel-Studien, Beiheft 20**. Bonn: Bouvier, p. 157-180, 1980

VARNIER, G. Naturphilosophie, Identitätsphilosophie, vernichtende Logik. Natur und Geist beim Jenaer Hegel. In: VIEWEG K. (org.) **Hegels Jenaer Naturphilosophie**. München: Fink, 1998.

WINEGAR, Reed. To Suspend Finitude Itself: Hegel's Reaction to Kant's First Antinomy. **Hegel Bulletin**, v. 37, n. 1, p. 81-103, 2016.

ZANG, S. Hegels Übergang zum System: eine Untersuchung zum sogenannten "Systemfragment von 1800". In: **Hegel-Studien. Beiheft 32**. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2016.

ZIMMERLI, W. **Die Frage nach Philosophie. Interpretationen zu Hegels »Differenzschrift«**. **Hegel-Studien. Beiheft 12**. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2016.

_____. Schelling in Hegel. Zur Potenzenmethodik in Hegels System der Sittlichkeit. In: HASLER, L. (Org.). **Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte**. Stuttgart, Bad Cannstatt: Frommann-holzboog, 1981.

ŽIŽEK, S. **Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism**. London: Verso, 2012.

Anexos – Traduções

I. Fragmentos de manuscritos de Preleções (1801/02)

Introductio in Philosophiam⁵⁸⁰

Estas preleções...

Estas preleções, nas quais prometi expor uma introdução à filosofia, não podem começar com nenhuma outra observação além dessa de que a filosofia como ciência que não carece de uma introdução, nem tolera uma introdução. Qualquer outra ciência é uma parte do escopo total do conhecimento científico, ela e seu objeto têm seu lugar determinado neste todo, depende, como as outras, do ponto central de todas, a filosofia; deve, portanto, ser precedida de uma introdução onde será indicado seu lugar determinado entre as outras, onde, para que ela seja realmente uma ciência e não apenas um conjunto de conhecimentos empíricos, sua conexão com a filosofia deve ser deduzida, [além disso] a ajuda de que carece, as ferramentas das quais deve se valer, deverão ser conhecidas. A filosofia não carece de nenhuma outra ciência para sua fundação, assim como não carece de nenhuma ferramenta externa. O filosofar é de fato algo empírico, e subjetivo pode proceder de pontos de vista subjetivos muito diferentes, e o propósito de uma introdução à filosofia só poderia ser o de iluminar esses pontos de vista subjetivos sobre si mesmos e levá-los ao entendimento do ponto de vista objetivo da filosofia, e de si mesmos, de modo que através de suas formas limitadas eles aprendam a compreender a tarefa em um ponto de vista mais amplo e mais universal, e aprendam a se reconhecer no objeto da filosofia. Por outro lado, não há nada tanto a ser evitado quanto transformar toda a filosofia mesma em um introduzir, ou que o introduzir seja tomado como filosofia; um tal filosofar introdutório, sob o nome de fundamentação da filosofia, criticismo, método cético, precaução contra o dogmatismo, se faz muito na época atual em favor da segurança com a qual afirma trabalhar; mas se olharmos a coisa mais de perto, descobrimos que a segurança desta fundamentação, este procedimento crítico, na verdade, consiste em se manter fora do verdadeiro filosofar; e do nosso ponto de vista, os sistemas filosóficos que agora estão na ordem do dia na Alemanha não podem ser propriamente divididos em

⁵⁸⁰ G.W.F. Hegel, Introduction in Philosophiam, GW5, pp. 259-265.

sistemas verdadeiros e falsos, mas em filosofia verdadeira e em uma aparência de filosofia que, com intenção e, ao mesmo tempo, com grande presunção de sua engenhosidade, mantém a filosofia distante de si; essa maneira se caracteriza principalmente a partir de dois/duas

uma vez que a razão é sua fonte, qualquer outro carecimento pertence ao indivíduo em particular, que nessa medida está contraposto a um outro e a um mundo objetivo infinito, mas a verdadeira ciência e a arte pertencem à razão, isto é, ao universal e Absoluto, que, portanto, não carece de outro para sua produção, nem pode precisar de um estranho, porque fora de sua fonte, fora da razão, não há nada.

Portanto, só pode ser minha intenção, num sentido muito limitado, trazer à luz o carecimento da filosofia, esclarecê-la completamente significaria produzir toda a filosofia. Além do carecimento universal, [falarei] adiante da forma particular e da figura que esse carecimento pode tomar, e dos meios de suspender essas formas particulares, de modo que a filosofia possa irromper perpassando elas; daí, em outras palavras, enquanto a filosofia é completa e circular, o filosofar, por outro lado, é algo empírico, que [pode] proceder de vários pontos de vista e diversas formas da formação cultural e da subjetividade, e, tendo em vista os pontos de partida empíricos da filosofia, é possível uma introdução à filosofia que faça uma espécie de meio de ligação e ponte entre as formas subjetivas e a filosofia objetiva e absoluta.

Quanto ao carecimento universal da filosofia, queremos tentar esclarecer na forma de uma resposta à pergunta: Que relação tem a filosofia com a vida? uma pergunta que é uma com a pergunta: até que ponto a filosofia é prática? Pois o verdadeiro carecimento da filosofia é nada mais do que aprender a viver dela e através dela. Ela mesma, também, pode ser considerada como uma introdução às ciências, como uma espécie de formação externa do entendimento, mas queremos, por enquanto, deixar este propósito subordinado fora de vista, ou crer melhor que apenas se compreende mal o carecimento da filosofia quando se acredita só ter ele este propósito, que também é alcançado através do estudo da filosofia, e que, no fundo, tem uma meta mais abrangente e valiosa diante dele.

A ideia do ser Absoluto...

A ideia do ser Absoluto, apresentada como uma ideia especulativa, e depois como um universo; passamos agora ao conhecimento dela na própria filosofia. O que foi mencionado anteriormente tinha apenas a intenção de apresentar antecipadamente o conteúdo da filosofia, uma imagem pouco determinada de seu todo orgânico; o que foi, assim, rapidamente mencionado em sequência será agora conhecido em sua separação. Como o próprio Ser Absoluto projeta sua imagem na ideia, por assim dizer, se realiza na natureza, ou cria nela seu corpo desdobrado, e então se resume em Espírito, retorna a si mesmo e se conhece, e como este movimento é precisamente o ser Absoluto, assim também o conhecer tem primeiro de apresentar a ideia como tal, e se até agora apresentamos a intuição, desdobraremos agora essa ideia para o conhecimento, e esse conhecimento dispersará igualmente na diferença, mas sempre sob o domínio e de acordo com a necessidade da própria ideia, a fim de que não percamos a unidade nesta separação, mas preservemos, na amplitude a que se expande, sempre a unidade, de modo que quanto mais amplo o conhecimento, mais profundo ele também se torna, e finalmente reunindo toda a sua amplitude em sua profundidade, e reunindo todo o desdobramento da natureza ética e espiritual na ideia única, ou melhor, fazendo no fim apenas a reflexão sobre o fato de que sempre permaneceu reunida na ideia única.

brevemente o conteúdo

O primeiro, é a ideia simples da própria filosofia a ser conhecido, bem como deduzir a partição da filosofia. A ciência ampliada da ideia como tal será o idealismo ou a Lógica que ao mesmo tempo compreende em si como as determinações da forma, que a ideia em si inclui, tentam se constituir como absolutas; isto é, sendo [ela] a própria Metafísica como ciência da ideia, destruirá a falsa Metafísica dos sistemas filosóficos limitados; então a ciência passará para a ciência da realidade da ideia, apresentando de fato, primeiramente, o corpo real da ideia; primeiro esse corpo conhecerá o sistema do céu; então descera à Terra, ao orgânico ou à individualidade, depois de ter compreendido os momentos ideais do conceito do orgânico, ou seja, o mecânico de como é posto na Terra, e o químico; a própria ideia do orgânico se realizará no sistema mineral da Terra, no vegetal e animal; mas a partir daqui se arrancará da Natureza como Espírito e se organizará como Eiticidade absoluta; e a Filosofia da Natureza passará para a Filosofia do Espírito; a ideia reunirá seus momentos ideais, o representar e o desejo que correspondem ao mecanismo e ao químico da natureza, e subjugará a si o reino do carecimento e do direito a serem para si reais como povo livre, que finalmente retorna à ideia pura na quarta parte da Filosofia da Religião e Arte, e organiza a intuição de Deus.

Começamos com a própria ideia que depois se dividirá a si mesma. No tocante à exposição desta ideia, especialmente que relação ela tem com o saber Absoluto, resultará de sua própria apresentação; uma vez que ela mesma é o essencial por excelência, ao qual toda exposição se refere.

Ditarei a seguir proposições sobre a ideia do Absoluto e lembro previamente apenas que esta ideia será apresentada em sua mais elevada simplicidade e, por causa desta simplicidade, sua apresentação será inconspícua; não parecerá ter importância, seu significado completo é toda a filosofia e a própria vida; também está inteiramente retirado de seu conhecimento a busca de um outro significado para ela que não aquele que ela tem imediatamente em sua simplicidade; esta abstração de qualquer outro, esta intuição firme e clara é a primeira condição do filosofar em geral; e é apenas o estudo completo da filosofia que pode nos convencer de que esta ideia simples inconspícua é a mais elevada, um pensamento sagrado.

Também poderia parecer que a prova do conteúdo da ideia cai na reflexão, mas eu me explicarei sobre esta relação da reflexão em seguida; apenas isso, por enquanto: a má reflexão é subsistir das determinidades da oposição; a reflexão absoluta é a suspensão desta última, e o conhecer absoluto é precisamente esta reflexão que estira na oposição, mas a recolhe e a aniquila absolutamente. Sem ir para a oposição, sua suspensão não é possível. Suspendê-la, não a ignorar, não abstrair dela, é o conhecer absoluto.

Logica et Metaphysica

O fato de a filosofia...

O fato de a filosofia abrir o mundo interior do homem e o fazer suportar as limitações da realidade, mas não se satisfazer nele, não exclui a possibilidade de que este mundo interior possa, ao mesmo tempo, tornar-se uma determinada eticidade. O mundo exterior e seu mundo interior, o da filosofia, não são, seguramente, mundos separados, mas o mundo exterior pode ser compreendido como separado e em hostilidade; a desarmonia dele se dissolve em harmonia para o filósofo; mas não para si mesmo; a razão se intui nele; mas este mundo em movimento não está consciente da harmonia; é uma harmonia apenas para o espírito do filósofo; mas o mundo mesmo não conhece esta unidade; - entretanto, é ainda possível que esta desunião externa possa ser trazida da

identidade inconsciente para a identidade consciente. Foram dados exemplos anteriormente de Sólon e outros que estabeleceram a identidade em seu mundo; longos períodos podem passar antes que uma velha forma de eticidade possa ser completamente superada pela nova; nesses períodos de transição se ocasiona as épocas da filosofia - entre os pequenos povos a nova eticidade germinal penetrou toda a massa mais cedo do que entre os maiores, especialmente mais cedo do que os povos colossais dos tempos mais recentes. Mas, uma vez atingida esta maturidade no Espírito do povo, e o carecimento encoberto dela penetrado todos os corações, então a multidão não mais estará bem, mas não saberá o que a oprime, nem o que ademais ela deseja; a natureza ética em progresso foi capaz de empurrar sua nova formação sob a casca da velha, que só precisara de uma leve pressão para ser rompida e dar espaço e luz para o desdobramento da nova; são os grandes homens que entendem a natureza nisto, eles captam vivida e verdadeiramente o ideal do estágio ao qual a natureza ética do homem pode agora aceder; basta estas naturezas sensatas proferir a palavra que os povos logo irão aderir a elas. Os grandes espíritos que são capazes de fazer isso devem, para poder fazê-lo, ser purificados de todas as peculiaridades da figura anterior; se quiserem realizar a obra em sua totalidade devem abraçar ela, assim como a natureza em toda a sua totalidade; eles podem apreendê-la apenas em parte, e fazê-la avançar, mas como o poder de seu espírito a apreendeu apenas em parte, e a natureza deseja o todo, ela os empurra do topo no qual [eles] se colocaram, e coloca outros homens lá, e se estes ainda forem unilaterais, colocará uma sucessão de indivíduos até que toda a obra seja realizada; mas para ter sido o ato de um homem; ele deve ter se afastado dos terrores do mundo objetivo, assim como de todos os grillhões da realidade ética, e com isso de todos as escoras estranhas que o prendem a este mundo, assim como de toda a confiança em um vínculo firme nele, em outras palavras, ele deve ter sido formado na escola da filosofia; a partir disto ele pode trazer à tona a figura ainda adormecida de um novo mundo ético, despertá-lo e ousadamente entrar em batalha com as velhas formas do Espírito do mundo, como Isaque lutou com Deus; certo de que aquela que pode destruir é uma figura obsoleta, e a nova é uma nova revelação divina que lhe apareceu num sonho como um ideal, que ele agora traz à luz do dia e promove existência; ele pode considerar todo o ser humano presente como uma matéria do qual ele se apropria e do qual sua grande individualidade forma seu corpo, uma matéria ela mesma viva que forma os órgãos inertes ou vivos desta grande figura. Assim, como melhor exemplo do homem que teceu sua individualidade no destino e lhe deu uma nova liberdade, citamos Alexandre da Macedônia, que passou da escola de Aristóteles para a conquista do mundo.

Levarei em conta este caráter do filosofar que geralmente procede de começos finitos; no seminário sobre Lógica e Metafísica que proponho apresentar-lhes neste inverno, tomarei ao mesmo tempo esta consideração propedêutica e começarei do finito nela a fim de proceder a partir dele até o infinito, ou seja, na medida em que o finito for aniquilado de antemão.

O curso de filosofia costumava ter a forma de Lógica e Metafísica; eu sigo esta forma em meu curso, não tanto porque uma longa autoridade a precede, mas porque ela se enquadra bem no propósito que se segue.

A filosofia, então, como o saber da verdade, tem como objeto o conhecimento infinito, ou o conhecimento do Absoluto; mas este conhecimento infinito, ou especulação, é oposto ao conhecimento finito, ou reflexão, não como se os dois fossem absolutamente opostos um ao outro, o conhecimento finito, ou reflexão, apenas abstrai da identidade absoluta aquilo que no conhecimento racional está relacionado um ao outro, ou igualado um ao outro, e através desta abstração vem a ser apenas conhecimento finito; no conhecimento racional, ou filosofia, a questão é de fato este conhecimento finito, suas formas são de fato também postas como formas finitas, mas ao mesmo tempo sua finitude também é aniquilada, uma vez que na especulação elas estão relacionadas entre si; o que elas são, são simplesmente através da oposição, assim como a oposição é, portanto, suspensa, ao passo que são postos como idênticos, sua finitude também é ao mesmo tempo suspensa. Mas a mera reflexão os reconhece apenas em oposição, e assim os tem apenas na forma de sua finitude

Agora, na Lógica, as formas do pensamento especulativo são tomadas como tais formas da finitude; como se costuma dizer, na lógica todo conteúdo do pensamento é abstraído e apenas o subjetivo do pensamento é considerado.

Ao mesmo tempo, o entendimento, ou reflexão, é a faculdade do pensamento finito impulsionado secretamente pela razão para chegar a uma identidade; o entendimento, em sua finitude, imita a razão, esforçando-se para levar suas formas a uma unidade; mas a unidade que ela é capaz de produzir é apenas uma unidade formal, ou mesmo uma unidade finita, pois se baseia na contraposição absoluta, na finitude.

O objeto de uma verdadeira Lógica será, portanto:

I. estabelecer as formas da finitude, não recolhidas empiricamente, à medida que elas emergem da razão, mas como, privadas da razão pelo entendimento, aparecem apenas em sua finitude.

II. apresentar o esforço do entendimento, como ele imita a razão na produção da identidade, mas só pode produzir uma identidade formal; - mas para reconhecer o entendimento como imitador, devemos ao mesmo tempo manter sempre diante de nós o arquétipo que ele copia, a expressão da própria razão.

III. Finalmente, devemos suspender as próprias formas do entendimento através da razão e mostrar o significado e o conteúdo que as formas finitas do conhecer têm para a razão; o conhecimento racional, na medida em que pertence à Lógica, será então apenas um conhecimento negativo dessas formas.

Creio que é somente por este lado especulativo que a Lógica pode servir de introdução à filosofia, na medida em que fixa as formas finitas como tais, reconhecendo completamente a reflexão e a remove [räumt] do caminho de modo que não coloque obstáculos no caminho da especulação; e ao mesmo tempo, preserve sempre, como em um reflexo, a imagem do Absoluto fazendo com que nos familiarizemos com ele.

De acordo com este conceito geral da Lógica, procederei na seguinte ordem, cuja necessidade procederá da própria ciência;

I. apresentarei as formas universais ou leis da finitude, tanto no aspecto objetivo quanto no subjetivo, ou abstraídas de serem essas formas subjetivas ou objetivas; aqui apresentarei sempre sua finitude, e elas como um reflexo do Absoluto.

II. Considerarei as formas subjetivas da finitude, ou pensamento finito, o entendimento; pois o entendimento pertence apenas à organização da mente humana, [nós] logo o construiremos e o trataremos de acordo com essas mesmas considerações, e em seu progresso gradual através de conceitos, juízos e silogismos; no que diz respeito aos silogismos, é preciso observar que se neles a forma racional é mais claramente indicada e, portanto, são geralmente atribuídos à razão como pensamento racional, mostramos [que] na medida em que são silogismos meramente formais, eles pertencem ao entendimento; [e que] o que se atribui à razão é meramente uma imitação da razão pelo entendimento.

III. Em terceiro lugar, será mostrada a suspensão deste conhecimento finito pela razão; aqui será em parte o lugar para examinar o significado especulativo dos silogismos, em parte para mostrar a suspensão das formas de entendimento ou leis da finitude apresentadas no precedente, e em parte para indicar em geral os fundamentos de um conhecimento científico; - as leis verdadeiras da razão, na medida em que pertencem à Lógica, ou seja, o negativo da especulação.

A esta Lógica pura é costumeiramente anexada uma lógica aplicada; mas, por um lado, o que é verdadeiramente científico desta lógica aplicada incidirá na terceira parte do conhecer, e, por outro lado, o que deve ser tratado ali é demasiado comum e trivial para merecer qualquer atenção.

A partir desta terceira parte da Lógica, ou seja, o lado negativo ou aniquilador da razão, será feita a passagem para a filosofia propriamente dita ou para a Metafísica; devemos aqui, em primeiro lugar, construir para nós mesmos de maneira completa o princípio de toda filosofia e esclarecê-lo de acordo com seus vários momentos; do verdadeiro conhecimento dela, emergirá a convicção de que desde sempre houve apenas uma e precisamente a mesma filosofia; prometo-vos, portanto, não apenas não produzir nada de novo, mas em meus esforços filosóficos, na verdade, produzir o velho mais antigo; e purificá-lo do mal-entendido em que os novos tempos da não-filosofia o enterrou; não faz muito tempo que até mesmo o conceito de filosofia foi inventado novamente na Alemanha, mas sua invenção também é nova apenas para o nosso tempo; se quisermos conhecer, deve o conhecimento de nós mesmos na verdadeira filosofia ser a pedra de toque de uma filosofia genuína.

A partir deste princípio supremo da filosofia, vamos poder construir os sistemas filosóficos possíveis, vamos ver nos vários sistemas, ainda que sejam mera filosofia, o esforço de apresentar um único e mesmo princípio; um destes sistemas só dará mais ênfase a um dos fatores da totalidade, enquanto outro, ao outro. Em particular, mostraremos o espectro do ceticismo, com o qual se tentou assustar a filosofia, e que nos tempos atuais alguns ainda quiseram fazer passar por um formidável adversário, e reconheceremos sua nudez; então continuarei com a apresentação desses sistemas, como o de Kant e Fichte, que mais afetam nossa cultura, dos quais o primeiro em particular, mesmo que não tenha mais seguidores significativos, ainda está fortemente arraigado em outras ciências.

II. Anotações de Troxler sobre as Preleções sobre Lógica e Metafísica (1801/02)⁵⁸¹

1. Determinação da filosofia segundo Schelling.

a. A lógica é a ciência das formas da finitude (do entendimento)

b. a metafísica da destruição dessas formas, ou do Infinito.

2. A ideia do Absoluto segundo Schelling.

Comparação com a Egoidade de Fichte.

Lógica

O entendimento vê apenas oposições, é condicionado. Ele se esforça para imitar o Absoluto na identidade e se entrelaça em contradições. O começo de toda filosofia é sua destruição [de contradições].

A identidade, como ele a coloca, é apenas negação, exclusão das contraposições, mas esta tentativa sempre falha - e a identidade, portanto, nunca é identidade.

A Lógica se divide em duas partes, a analítica e a sintética - à qual se acrescenta a terceira ou dialética.

A oposição única na consciência é o objeto que intuímos na matéria. Ele é posto como identidade e não-identidade.

A questão (da reflexão): A matéria é criada ou apenas moldada? - Se é criada, é um produto de um criador, agora surge a questão, a partir do que ele o criou? - Do nada - é incompreensível - *ex nihilo nihil fit*. Se for moldada, sua essência já existia, então está em oposição com a formação.

Portanto, esta questão não pode ser resolvida pela reflexão!

Segunda [questão]: Matéria e forma são um só?

⁵⁸¹ I.P.V. Troxler, *Hauptideen von Hegels Vorlesung über Logik und Metaphysik*, 1988, pp. 63-77.

Terceira [questão]: A matéria é simples ou múltipla, ou seja, é um todo ou são partes? A reflexão só pode admiti-la como um todo na medida em que consiste no último. Portanto, as partes são a essência e a identidade é destruída.

Quarta [questão]: Ela é animada ou morta? A reflexão não pode admitir a matéria de outra forma [que não seja] como morta. Entretanto, os físicos supõem forças para explicar seus fenômenos. Por exemplo, eles dizem que o balanço do pêndulo é mais frequente nos polos do que sob o equador, ora, porque há mais gravidade lá do que há mais próximo do centro; - portanto. Mas posso dizer o contrário com igual justificação.

Assim, Kant assume uma força atrativa e repulsiva. O primeiro é pressuposto; mas como se vê que enfraquece ao atravessar seu espaço, o contraposto foi posto. Se for mais forte, ele o domina; se forem iguais, eles se suspendem.

Em geral, a força não põe nada, é uma transformação do externo em interno, do acidental em necessário, mas com o qual nada é explicado, como por exemplo, a força de refração do prisma. - Como os antigos, deve-se procurar a conexão entre as coisas e não perguntar por quê, apenas como?

Os modos de todo ser da finitude são tempo e espaço.

O último deve ser pensado como um ponto com continuidade, assim como o primeiro. Em primeiro lugar, o ponto deve pôr-se para fora de si, e de modo tão contínuo que sempre um segue o outro sem passar ao mesmo. Nele, então, há sempre algo contraposto. O presente é um ponto, um momento, o que está antes deste é passado, o que está depois deste, futuro. É o real, o futuro o possível, e o passado sua relação. Se a reflexão agora exige um infinito, ela põe o passado sem um início, o futuro sem um fim - e assim surgem dois assim chamados infinitos!

Ela se envolve nas mesmas contradições por meio da partição. Por exemplo, o matemático determina seu movimento como o tempo posto no espaço e diz do momento que o corpo começa a se mover e do momento que ele para. Mas se o corpo já está em movimento no momento dado, ele não começa; se começa, ele ainda não se move.

Através da solicitação do primeiro movimento em partes infinitesimais do tempo, a contradição só é empurrada para mais longe.

Mas a razão absoluta não conhece um momento individual, nenhum ponto de fluxo que tenha outros ao seu lado ou que saia de si mesmo, e por isso tem eternidade.

O espaço deve ser considerado com continuidade como pontos que se fundem uns nos outros, como uma linha. Mas isto já a limita, a posição de qualquer coisa é algo que

não é espaço. A geometria destrói o espaço absoluto e depois procura construí-lo novamente, assim como a aritmética como a ciência do tempo. São ciências do finito, da reflexão, e estão em proporção inversa, já que a aritmética procura ir das partes para o todo, a geometria do todo para as partes. Ambas as ciências têm tanta certeza porque se baseiam em conceitos muito determinados. A aritmética sempre lida com a unidade sintetizando-a. Nisso se sustenta a adição, multiplicação e elevação à potência. Procura sempre um número no qual a identidade dos outros possa ser encontrada, e falha, já que um padrão tão geral não pode ser definido. Mesmo o número decimal é imperfeito a este respeito.

A geometria trata o círculo como o mais simples e procura desenvolver tudo a partir dele. Ela falha por ter que transformar a circunferência em linhas retas infinitesimais. A incomensurabilidade também, já que em uma figura ela não consegue encontrar uma determinada linha no padrão de duas outras, prova sua imperfeição. Reconheceu-se isto e criou-se a geometria superior de análise (*fiat circulus ex quadrato*). É assim que as mais altas abstrações da finitude - espaço e tempo - se comportam.

O tempo posto no espaço é movimento (não mudança de lugar, que não expressa nada em relação ao tempo). Os físicos distinguem entre o movimento da matéria, onde não apenas um se move, mas sempre dois com a mesma atividade, e o mecânico, para o qual *vis inertiae* é lei - já que fundamenta ou o descanso eterno ou o movimento; finalmente, o arbitrário, no qual o movente vai em direção a outro por seu próprio impulso. O movimento mecânico surge de um impulso externo - há muito tempo deveria ter sido descartado da física, já que tem princípios totalmente diferentes. - Seu princípio supremo é o impacto.

O movimento da natureza é um esforço, um anseio dos diferentes se tornarem idênticos. A parte que se atribui a um corpo em um movimento é apenas relativa, apenas em relação ao indivíduo. Isto é claramente demonstrado pela forma como se imagina o movimento dos chamados corpos celestiais. A matemática apresenta duas visões, já que de acordo com uma os planetas se movem ao redor do sol em órbitas elípticas, de acordo com a outra eles se movem ao redor da terra. Em relação ao espaço, ambos são corretos, e para o primeiro a única recomendação era que as relações fossem mais simples e que fosse provável que o corpo menor se movesse em torno do corpo maior.

A física assumiu isto, mas nela é tanto quanto nada; - pois a gravidade dos corpos também deve ser considerada, e isto não é menos hipotético do que o tamanho. - Isto, portanto, não pode satisfazer o filósofo da natureza.

O movimento orgânico é um afastamento da massa geral e uma tendência a se reunir com ela. Arbitrário. - O movimento real e só pode ser distinguido do aparente pela razão; a reflexão não pode penetrar de forma alguma na decisão, isto é mostrado no surgimento da questão de qual dos corpos celestes está se movendo, frequentemente já sobre momentos individuais, quando se falha.

Agora, Hegel chega à consideração da identidade e não-identidade - do ser e do conhecer.

O Ser puro (o ser, (não o absoluto), que aparece a nós apenas através da negação de um oposto) pode ser considerado ou como um todo único autossustentado ou como partes únicas autossustentadas. Esta última é a visão do entendimento, segundo a qual o objetivo se decompõe em determinidades. Há muito ele havia levantado a questão de como as coisas-em-si são e, e assim reconheceu, como prova a filosofia crítica, que esta forma de ser não era objetiva, mas apenas subjetiva. Surgiu o conceito do indeterminado (da matéria, capaz de todas as determinações) e do conhecimento condicionado. O absoluto (não o verdadeiro) estava em oposição a este, e, portanto, nenhuma identidade era possível, também, pelo mesmo motivo, nenhum conhecimento das coisas em si, pois através do condicionado sempre foi perseguido apenas o condicionado. No entanto, vê-se nele a exigência de um Em-si, do qual nem a determinação nem a determinidade podem ser separadas.

Assim, as categorias surgem como determinidades: Quantidade, qualidade, relação.

Qualidade. Em oposição a ela está o absoluto, que é excluído, no entanto, através do qual ela alcança a identidade. Portanto, permanece sempre finita em si, embora na reflexão se ponha como infinito ao se instalar no lugar do absoluto; ela procura identificar-se novamente com este último, dividindo-se em graus infinitos. Mas estes graus não determinam uma diferença do objetivo. Como não estão na razão, não poderão ser retidos como dimensões nas ciências, como tem acontecido até agora na física e na doutrina do direito - objetivamente, na doutrina ética da natureza. Quanto mais eles se expandirem em tais trajetórias, mais cedo eles derrubarão si mesmos.

A quantidade também é uma não-identidade pura. Ou é um pôr infinito, e por isso anula a si, ou [o pôr] de um indivíduo em oposição a outro, e, portanto, nada de idêntico. A quantidade não é nada objetiva, porque a matéria não é afetada por ela. Sua dimensão exterior vai até o infinito; a dimensão interior só existe através da diferença (como

aquelas), mas em graus proporcionais. Ela está inteiramente sob a reflexão e se exprime através do sistema numérico. É apenas uma infinita repetibilidade da unidade. A forma como se relaciona com isto é incerta, na medida em que um padrão próprio parece estar nele. Os pitagóricos também procuraram se sujeitar a esta forma de razão.

Na relação, exige-se que a qualidade seja posta na quantidade. A identidade que surge a partir disto, no entanto, não é uma identidade real, uma vez que tal posição dá necessariamente origem a uma contraposição.

Portanto, na reflexão, o conceito de substancialidade se confunde com o de accidentalidade. Eles não podem ser identificados. Um é o real, o outro o possível. O Em si permanece eterno e não surge nem passa; o que nos aparece desta forma é acidental e é meramente possível, exterior ao momento de sua existência. - Mas B não é nada além de A e é apenas na medida em que $A=A$.

A lei da causalidade não tem outro fundamento a não ser este. Pensa-se que um singular é a causa e outro é o efeito; surge uma relação e uma sucessão. Isto, entretanto, é em si mesmo nulo, pois a causa não pode ser se o efeito não for imediato e simultâneo a ele.

Mas efeito e causa são dois diferentes que nunca podem se fundir um no outro se forem pensados sob a relação de causalidade.

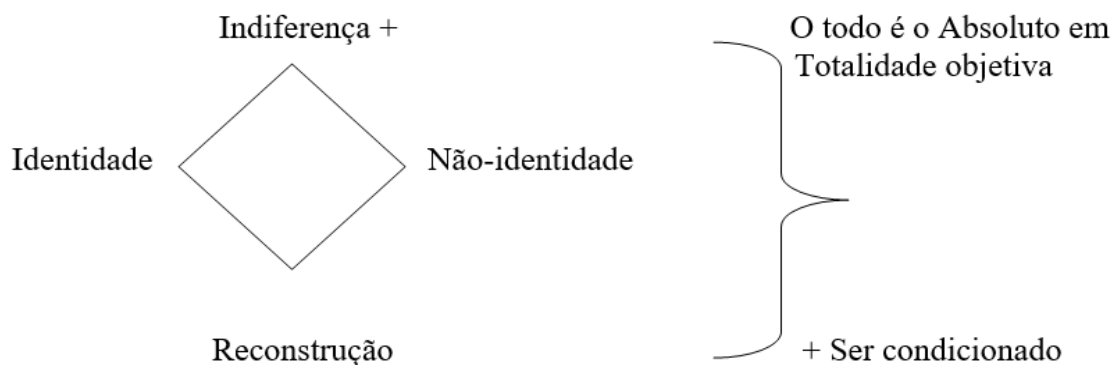
Na interação recíproca, porém, eles são identificados, e aquilo que é causa também é efeito e assim por diante, assim como a série infinita de causas retorna a si mesma e persiste como uma e a mesma; et cet. - mais algumas observações dialéticas.

A reflexão põe dois opostos como determinados e depois procura sintetizá-los novamente. Desta forma, ela expressa o esforço da razão, somente por não reconhecer a nulidade de seus opostos e sínteses, ela se entrelaça em contradições. Apenas a razão é capaz de elevá-los estabelecendo um absoluto idêntico. Ao considerar as formas da finitude ou reflexão, temos que considerar como suas mais altas abstrações as duas não-identidades puras, o Eu e o não-Eu. Até então, havíamos posto a matéria como o indiferente entre identidade e não-identidade e como a síntese de ambas.

Foi assim que surgiu a força atrativa e expansiva e o conceito primeiro de todo e partes. - Ambas são em si uma e a mesma e só surgem como diferentes na medida em que a reflexão quer compreendê-las. Além disso: identidade e não-identidade, mas sem referência um ao outro, são tempo e espaço, ponto e linha, o primeiro infinitamente fora

de si, o segundo infinitamente dentro de si. - Cada ponto ou cada parte individual desta linha parece como idênticos da reflexão, e ela chama o antes e o depois de infinitos.

A terceira contraposição é qualidade e quantidade, o primeiro como idêntico, o segundo como não-idêntico, sob substancialidade e causalidade, sua relação de síntese ou interação. - O fato de que estas formas da reflexão aparecem como partes, como incompletas, deve-se ao fato de que o todo foi dilacerado nelas, é, portanto, pressuposto. Toda determinação é fundada pelo fato de que ela emerge de uma posição, contraposição e relação. Em nossa consideração anterior, elegemos identidade e não-identidade como expressões que não designam nada determinado, mas apenas servem como números para fins aritméticos; elas nos aparecem como as mais altas abstrações.



Apenas as três primeiras dimensões como um triângulo são as mesmas na totalidade subjetiva, ou seja, posição, contraposição e relação. Esta é uma necessidade interna e não uma determinação; mas ao reconhecer sua condicionalidade, a razão também exige sua suspensão - ou seja, as duas infinitudes que se contrapõe na reflexão, ela declara falsa, que são separadas apenas por um limite nela posto. (Ademais, na Metafísica). Toda intuição sensual, portanto, existe novamente sob as três dimensões. A intuição, entretanto, só pode se tornar uma ciência através do conceito da intuição. O esquema da ciência da reflexão é, portanto, o de todos os outros.

Todas estas determinações do indivíduo pressupõem que um subjetivo é contraposto a um objetivo. A questão da relação entre eles era o problema da filosofia anterior.

Locke estabeleceu o a priori e o a posteriori em relação causal um com o outro. Leibniz o contestou por sua suposição de uma mônada intuindo todo o universo; - Kant procurou resolver esta questão perguntando se os juízos sintéticos a priori eram possíveis? Mas como há sempre um pensar que é subjetivo e um mundo fora dele, nenhuma a investigação tem qualquer outro interesse do que a perspectiva comum do entendimento humano. - Ela se reduz ao fato de que a priori é um compreender, mas a posteriori é um sentir - ou seja, a matéria dada para as representações. Fichte nem mesmo pode resolver isto suficientemente, pois sua identidade permanece sempre apenas postulada, pois ele só quer construí-la através de atividades pressupostas. O princípio ideal, do qual ele parte como o primeiro, se contrapõe ao real, e ambos se encontram condicionados um pelo outro, de modo que se exige um terceiro que paira sobre eles, que os mantém unidos, mas isto sempre permanece uma exigência.

Ambos são em si infinitos, mas porque precisamente se contrapõe um ao outro, são também finitos. Quando o limite entre os dois é levantado, surge a inconsciência - e somente quando ele é posto, a consciência.

Schelling evita esta imperfeição ao estabelecer o Absoluto, que, no entanto, deve ser posto como a identidade da identidade e da não-identidade. A oposição permanece sempre inexplicável e nunca pode ser suspensa, mas não menos necessária é a admissão da unidade. O princípio ideal é o fundamento (ponto) e o real o fundamentável (linha).

Este é o produto da ida do ideal para o real e do relacionar. Estes são postos inconscientes pela imaginação produtiva, mas apenas objetivamente. A imaginação produtiva se difere da inteligência porque a subjetividade e a objetividade emergem nesta última, enquanto a imaginação produtiva põe o próprio ideal no real e vice-versa.

Agora, ao construir a inteligência, partimos deste ponto e determinamos os contrapostos como identidade e não-identidade.

A reprovação de que também na filosofia não se deve ir além da consciência não é reprovação para nós, pois o princípio de nossa filosofia é sempre uma consciência artificial, uma consciência na qual as relações são os opostos da inteligência em si e entre si. Se o aviso significa que não devemos tentar explicar a necessidade da relação entre o subjetivo e o objetivo, então é apenas um ditame do dualismo e não significa nada além do que a morte de toda filosofia por excelência, uma vez que sua visão não é outra que a do entendimento comum.

Tal suposta filosofia nada mais é do que negação; ao inserir um limite entre o subjetivo e o objetivo, ela sempre apenas nega o infinito deste último, rompendo assim

com a especulação e, através da admissão de um além, de uma coisa-em-si, da intuição com o entendimento comum. É claro que todo compreender ocorre somente na consciência e isto somente através dela na medida em que é apenas uma limitação ou exclusão. - O Absoluto não pode ser alcançado desta forma, mas esta é a base da inteligência, que também podemos fundamentar na sensação ou em uma posição de si. (A sensação não é, portanto, tão próxima do objetivo quanto o sentimento, o que esclarecido, por exemplo, pela sensação de um céu sem forma, [por um lado] e pelo toque de um corpo [por outro]).

Acima já determinamos os opostos como identidade e não-identidade, mas precisamente através disso não estabelecemos nada de objetivo. Eles - são para nós o que o espaço e o tempo eram para nós em outro aspecto - ponto e linha, um infinito fora e dentro de si; toda [oposição] [é] em si, portanto, apenas uma imagem imperfeita do absoluto. Agora, ao fixar apenas um dos dois opostos, a inteligência cria uma identidade de reflexão, que, no entanto, é sempre apenas condicionada por um oposto e é por isso que é falsa.

A separação do ideal e do real está agora na transição da inconsciência para a consciência. O idêntico se põe diferente e relaciona os diferentes uns aos outros, mas esta relação é em si a primeira, ainda que apareça apenas como a terceira. O que é externo, que emerge, é um produto de si mesmo, e as determinações que o ideal dá ao real nada mais são do que as afecções que o último transmite ao primeiro através da sensação. O Absoluto não pode ser afetado por ele, e a série infinita de atos que ocorrem como posição e contraposição em sua circunferência não significa nada para ele (de acordo com a sua essência).

A razão, portanto, não tolera nenhuma substância reflexiva tão diferente do mundo externo; a psicologia racional deve, portanto, aparecer diante dela sob uma luz completamente diferente da que tinha até então antes do entendimento. A alma se comporta diante dela como identidade, como imaterial e simples. O Espírito, que aparece como uma substância reflexiva, é colocado em três dimensões, primeiro como identidade, depois em relação com o real, e finalmente como em ação recíproca. A primeira [identidade] deve nos dar simplicidade, a segunda [relação com o real] personalidade e a terceira [ação recíproca] a comunhão da alma com o corpo. As chamadas provas metafísicas da imortalidade da alma procedem do primeiro fundamento. Elas tomam a alma como oposto ao composto - como simples - e afirmam que como tal ela não pode ser dissolvida, porque a dissolução, a destruição, não é nada mais que a decomposição do

todo em partes. Mas a metafísica não prova isto aqui; é apenas a reflexão que faz esta afirmação sobre uma questão que não pode resolver. Mas a própria pergunta aponta para um prenúncio de que o Espírito ou a razão poderia resolvê-la; pois a pergunta nunca poderia surgir se o próprio entendimento não sentisse a condicionalidade dessa identidade e reconhecesse vagamente sua inadequação.

A segunda dimensão visa nos dar a relação da personalidade e independência de algo externo, já que aqui a alma aparece em oposição a um exterior. Desta forma, autossustentação e a liberdade da causalidade são assim afirmadas. Assim, a liberdade é apenas uma negação de ser determinada por algo exterior e, portanto, uma completa suspensão da relação. Kant sentiu inconsistência e limitou a liberdade à sensualidade, mas isso seria apenas uma ingerência das duas legislações que em si mesmas são consideradas independentes uma da outra e, portanto, apenas uma confusão dos dois mundos. Assim, uma semente de milagres seria plantada, uma ou outra vingaria, e sua realização seria a morte do contraposto.

A comunhão da alma com o corpo não pode ser compreendida pelas filosofias da reflexão; pois os dois opostos se contrapõem um ao outro como absolutamente diferentes. É um péssimo procedimento inserir membros intermediários, enquanto sedativos [*Nervensafft*], que deveriam, por assim dizer, homogeneizar as duas substâncias. Também não melhora se transformar essas expressões [alma e corpo] nas expressões Eu e não-Eu ou razão e sensibilidade, porque isso não é assimilação.

O Espírito ou o idêntico deve necessariamente ser pressuposto na inconsciência, este reconhece que a reflexão não surge sem impulso, e são eles mesmo ativos na posição e na contraposição.

O primeiro é concebido sob o caráter da identidade, o outro sob o da não-identidade. A doutrina desta última é chamada cosmologia. Essa variedade será novamente posta em três dimensões.

A primeira [dimensão] é a identidade que suspende a si mesma simplesmente porque se baseia apenas em uma diferença, no tempo e no espaço, pois são os condicionadores de todos os singulares e tudo construído a partir do singular.

A segunda são as dos contrapostos que se defrontam; a terceira é finalmente a síntese dos ambos, mas esta relação é antes uma suspensão, já que ambos são estabelecidos como absolutos. Todas as filosofias da reflexão encontraram seu Deus aqui, evidentemente, então, ele é nelas o terceiro, o derivado, o condicionado. Os modernos procuraram a salvação em uma ordem moral do mundo. Eles estatuíram a harmonia do

mundo como um todo e da razão na unidade da moralidade e da felicidade, que eles entenderam como o supremo propósito da razão. Assim, surge apenas uma unilateralidade e nenhuma identidade. Pois a razão existe apenas como subjetividade, e esse propósito é apenas uma ideia, apenas um postulado dessa subjetividade.

Se procedermos do Absoluto como o primeiro, essa falha é evitada e Deus, razão e sensibilidade se tornam reais.

Agora estas são as formas das determinidades objetivas que, como as determinidades subjetivas, surgiram a partir de três dimensões; ambas podem ser representadas em um triângulo, ao qual o Absoluto é expresso no quadrado dado acima.

Fim da lógica transcendental

III. Fragmentos de Filosofia do Espírito (1803/04)⁵⁸²

Fragmento 15

FILOSOFIA DO ESPÍRITO

No Espírito, o éter absolutamente simples retornou a si mesmo através da infinitude da terra; na terra em geral este ser-um da simplicidade absoluta do éter e da infinitude existe propalado na fluidez universal, mas em seu propalar se fixa como singularidade; e a unidade numérica da singularidade, que é a determinação essencial para o animal, vem-a-ser em si um ideal, um momento. O conceito de Espírito assim determinado é a consciência como o conceito do ser-um do simples e da infinitude; mas em espírito ela existe por si mesma ou como verdadeira infinitude; o contraposto nela, na infinitude, é esta própria simplicidade absoluta de ambos⁵⁸³. Este conceito do Espírito é o que se denomina consciência; [para ela] o que se contrapõe a si mesmo é algo simples, infinito em si, um conceito, cada momento é em si mesmo perfeitamente o simples e imediatamente oposto de si mesmo⁵⁸⁴, do singular incluído na universalidade sem contradição; mas, da mesma maneira, a consciência mesma é o simples oposto imediato de si mesma, por um lado, o contraposto daquilo de que é consciente, separando-se em ativa e passiva, e, por outro lado, o oposto dessa separação, o ser-um absoluta da diferença, a unidade da diferença existente e suspendida.

Fragmento 16

III. Filosofia do Espírito

III. Filosofia do Espírito. A primeira parte da filosofia construiu o Espírito como uma ideia e chegou à absoluta igualdade de si mesmo, à substância absoluta, que no vir-a-ser mediante a atividade contra a passividade na oposição infinita é tão absoluta quanto vem-a-ser. Essa ideia se desfez da forma absoluta na Filosofia da Natureza, o ser Absoluto, o éter, separou-se de seu vir-a-ser, ou da finitude, e o ser-um de ambos era o interior, o oculto, que no orgânico se destaca e existe na forma de singularidade, ou seja,

⁵⁸² G.W.F. Hegel, Jenaer Systementwürfe I, GW6, pp. 265-279.

como um numérico; na Filosofia do Espírito, ele existe na medida em que retoma a si na universalidade absoluta, que, como vir-a-ser absoluto, é o ser-um absoluto real.

Fragmento 17

A multiplicidade essencialmente simples...

A multiplicidade essencialmente simples é o conceito agora determinado, o singular imediatamente incluído na universalidade positiva, o singular que se faz como um que é igual a si mesmo ou que se faz como igual a seu ser outro, a sua desigualdade. O contraposto a ele é a unidade como absolutamente desigual, como absolutamente excludente, o um numérico; igual a si mesmo, mas em sua igualdade consigo mesmo, nega absolutamente o imediatamente outro de si mesmo, ou [é] a absoluta singularidade.

Na medida em que o conceito de Espírito é o ser-um absoluto da singularidade absoluta, para a multiplicidade é como um negado, e para a absoluta multiplicidade é a positiva ou mesmo a multiplicidade em si mesma universalmente simples, então assim esse conceito de [de Espírito] tem que se realizar.

A consciência completa, essa unidade da singularidade, da unidade negativa e da multiplicidade universal em si posta, do conceito determinado, deve elevar-se à singularidade absoluta, elevar-se como tal à totalidade e, dessa autoformação do indivíduo, passar igualmente ao seu oposto; e como o conceito absoluto da consciência existe como singularidade absoluta, [ele tem que] existir aqui como um conceito determinado, ou como um múltiplo em si essencial, exterior, e se resumir a partir de ambos à totalidade absoluta, de modo que ele também exista, tanto como um grande indivíduo universal, quanto como o Espírito de um povo, que está absolutamente nos indivíduos como existência, onde os singulares são seus órgãos, e enquanto tal, se contrapõe a eles. Ele existe como objeto de sua consciência singular, como um exterior no qual eles, como são absolutamente um nele, também se separam e são para si mesmos. É a unidade universal e o meio absoluto delas [das consciências singulares] no qual elas estão situadas de maneira ideal, como suspendidas, e esse seu ser-suspendido é ao mesmo tempo para elas mesmas; em seu ser suspendido há apenas o Espírito vivo do povo, seu ser-suspendido é para elas mesmas, é em si a consciência de cada um, mesmo na medida em que ele é um singular e assim aparece. Ele existe ao mesmo tempo como algo diferente deles, algo intuível, como um ser-outro dos indivíduos em relação a eles, mas de tal forma que esse ser-outro deles é para eles absolutamente seu próprio si mesmo universal.

Ao conhecer a organização do Espírito, não conhecemos a consciência como o mero “interior dos indivíduos” ou como os momentos de oposição que nos indivíduos aparecem como tais, como diferentes faculdades, inclinações e paixões, etc., que se relacionam com objetos particulares bem como a conceitos determinados, mas que, ao conhecer a consciência em geral de acordo com seu conceito, como o absoluto ser-um do singular e do conceito determinado, conhecemos precisamente os momentos de sua organização, como eles são para si mesmos como momentos da consciência absoluta e não como algo que estaria meramente em um lado da consciência na forma do indivíduo absoluto, como paixão, impulso, inclinação etc., mas como ela é absolutamente para si e se organiza para si e, portanto, está de fato nos indivíduos, mas imediatamente como seu outro lado, aquele ao qual se contrapõe a eles como indivíduos; mas a consciência é a essência de ambos.

Fragmento 18

A essência da consciência...

A essência da consciência é ser imediatamente a absoluta identidade dos opostos em uma identidade etérea; ela só pode ser isso na medida em que é imediatamente contraposta, em que ambos os membros da oposição são ela mesma, em que neles, como membros da oposição, o imediatamente oposto de si mesmo, a diferença absoluta, a diferença que suspende a si mesma e a diferença suspendida são simples. - Nessa unidade dos opostos, o ser consciente de si é um lado dela, e aquele do qual ele é consciente é o outro. Os dois são essencialmente os mesmos, ambos uma unidade imediata de singularidade e universalidade. Mas esse ser-consciente e aquilo do qual ele é consciente são essa unidade de consciência apenas para um terceiro, não para si mesmo; pois na oposição do ser-consciente e daquilo do qual ela é consciente, o um não é o que o outro é; a consciência, é um ser-consciente de si, é consciente de si como consciência, como a identidade negadora ativa que retorna a si mesma a partir de seu via-a-ser consciente tomado de consciência de algo outro que si mesma e suspende esse outro ao passar para um outro. A consciência mesma, em sua essência também o ser-suspendido de ambos, aparece apenas de lado, que é determinado como o ativo e, portanto, como o que suspende; ele apenas põe a si como consciência, não como aquilo do qual é consciente, e é, portanto, apenas uma consciência singular, formal, negativa, não absoluta. Pois aquilo do qual ela tem consciência não é igual a si mesmo; ela tem essa igualdade consigo mesma

apenas de maneira negativa, pois suspende aquilo do qual é consciente como um desigual a ela; mas ela só é consciência na medida em que se contrapõe a si como um outro. Portanto, deve permitir que outro, desigual a ele, tome o lugar do outro; ela suspende cada um desses desiguais, mas, ao fazer isso, só alcança esse infinito externo empírico, que sempre tem o outro de si mesmo fora dele. Mas essa consciência empírica deve ser consciência absoluta, ou imediatamente o outro que não ela mesma deve ter seu ser-outro, sua igualdade positiva com a consciência em si mesma; ela é consciência absoluta na medida em que esse outro que não ela mesma é sua consciência perfeita verdadeira; sem todo ser-para-si-mesma, sem toda diferença verdadeira, mediante apenas a diferença dela por meio da forma vazia e sem conteúdo do mero ser-outro, carente de conteúdo e forma, ela é em geral em si mesma também ideal. - Essa é a meta, a realidade absoluta da consciência, para a qual temos de elevar seu conceito. É a totalidade que ela tem como Espírito de um povo, que é absolutamente a consciência de todos, o Espírito que eles intuem e ao qual se contrapõem como consciência, mas conhecem imediatamente seu contraposto, sua singularidade nela como suspendida, ou sua consciência como uma coisa absolutamente universal.

A consciência segundo seu conceito, surgiu imediatamente da organização animal; nós a libertamos da mesma suspendendo a oposição como um ser, como uma subsistência, não ideal em si, ou como ela é na natureza, conhecendo, em geral, que todo diferente, contraposto em sua diferença, está imediatamente em si em seu oposto e então não é nada. A consciência é o ser-simples da infinitude, mas ela tem que, por ser consciência, ser para si mesma essa suspensão do oposto; ela tem que primeiro vir-a-ser consciência real a partir de seu conceito. Até agora, na natureza, na qual o Espírito não existe como tal, temos sido em nosso conhecer o Espírito existente da natureza, que não existe na natureza como Espírito, mas permanece nela como oculto, como outro de si mesmo. O que está na esfera do Espírito é sua própria atividade absoluta; e nosso conhecimento de que ele surge da natureza, de que os opostos subsistentes nele são idealmente suspendidos, tem que ser conhecido como um conhecimento do próprio Espírito ou como seu vir-a-ser, ou seja, sua relação meramente negativa com a natureza. É essa relação negativa com a natureza que é o lado negativo do Espírito em geral, ou como ele se organiza em si mesmo como esse negativo, ou seja, como ele se torna a totalidade da consciência do singular; pois a consciência como ativa, como negadora, como suspensória do ser de seu ser-outro, é a consciência como um lado dela, como consciência subjetiva ou consciência como singularidade absoluta.

A consciência é a idealidade da universalidade e a infinitude do simples na forma da oposição; como o universal, ela é a unidade absolutamente indiferenciada de ambas, mas como infinitude é a idealidade na qual está sua contraposição; e os dois lados diferenciados na consciência estão afastados um do outro, eles se separam; sua unidade, portanto, aparece como um meio entre eles, como a obra de ambos, como um terceiro à qual eles se referem, na qual eles são um, mas também [como] aquilo em que eles igualmente diferem. O ser-consciente diferencia esse meio de si mesmo, assim como se diferencia do que é diferente na consciência, com a diferença de que também ambos os lados se referem a esse meio. A universalidade absoluta vem-a-ser meio apenas em um sujeito, no isolamento da oposição. Enquanto ela mesma é esse meio, é um contraposto, ou tem a forma de sua existência nele; pois sua existência é aquela em que ela é como um contraposto. Então, ao conhecer a articulação da consciência em sua totalidade, nós a conhecemos como ela é em si como um momento, como é em uma determinidade, e como é um meio tanto em uma determinidade como em uma contraposição; e a organização dela na realidade de seus momentos é uma organização de suas formas como meios. Ela tem que, por si, como absolutamente universal e simples, também vir-a-ser o oposto de si mesma, passar pela oposição ou tem que ser [em] seus produtos, a síntese dos contrapostos; e na medida em que ela é apenas nessa oposição, é apenas um determinado, posta como um momento de sua totalidade; ou ela existe na medida em que aquilo que é ambos, aquilo que é consciente de si e aquilo do qual se é consciente, se estabelece nela como um, e também se opõe a ela, ou seja, a própria consciência é, dessa forma, um existente afligido por uma determinação.

O ser da consciência em geral, que estabeleceu a si mesmo aquela reflexão que até então era nossa, consiste primeiramente em ser a idealidade da natureza ou está primeiramente em relação negativa com a natureza; e nessa relação negativa ele existe como referido à própria natureza dentro dela, e o modo de sua existência não é uma particularidade, uma singularidade da natureza, mas uma universalidade da natureza, um elemento da natureza. Os elementos nos quais ele existe como meio são apenas os elementos do ar e da terra, como elementos indiferenciados e iguais a si mesmos, e não a inquietude do fogo e da água; pois ele é apenas absolutamente igual a si mesmo e, como meio existente, é ele mesmo posto como um meio quieto e indiferente.

Como seu conceito, esse meio está naquele elemento que, entre os elementos, é o mais simples e igual a si mesmo; seu meio [*Medium*] externo é o ar.

Os três primeiros momentos da existência da consciência são, portanto, [1] que ela existe como um ideal no elemento ar, como algo que não é sólido, mas que em seu aparecimento desvanece. [2] Depois, que ela afunda do ar na própria terra como uma singularidade, como [um] elemento exterior e mutável, [3] se fixa nela e, ao se tornar prática a partir de seu conceito, a forma de sua simplicidade, vem-a-ser um meio no qual os contrapostos da consciência se relacionam como reais; e esse modo de sua existência como uma terra isolada, como uma terra que veio-a-ser ou foi conquistada, emerge como uma terra que foi posta, por assim dizer, como um terceiro elemento fora de seu isolamento natural, como um universal. Mas enquanto a consciência é absolutamente livre para si mesma, ela se separa dessa sua existência nos elementos determinados, e seu elemento é apenas o elemento absoluto do éter.

Essa primeira existência vinculada da consciência como meio é seu ser como linguagem, como ferramenta e como o patrimônio. Ou, como ser-um simples: memória, trabalho e família. Para o ponto de vista da consciência, que olha apenas para a oposição da consciência, esses dois [lados] da própria consciência aparecem nos dois lados da oposição; a memória aparece no lado daquilo que é consciente, a linguagem no outro lado; assim, o trabalho naquele lado, a ferramenta neste; da mesma forma, a família naquele, os patrimônios da família neste. Mas, na verdade, a linguagem, as ferramentas, os patrimônios da família não são meramente um lado da oposição, aquilo que se contrapõe àquilo que se põe como consciente, mas estão igualmente relacionados a ele; e o meio é aquilo em que ele se separa de sua verdadeira oposição, na linguagem, com os outros a quem ele fala; na ferramenta, daquilo contra o qual ele é ativo com a ferramenta; por meio dos patrimônios da família, [separa a oposição] dos membros de sua família. Ele é como ativo. Esses meios não são aquilo contra o qual ele é ativo, não contra a linguagem, as ferramentas como tais, os patrimônios da família como tais, mas o meio ou, como é chamado, o termo-médio [*Mittel*] pelo qual ele é ativo contra outro.

Da mesma forma, ele só é ativo por meio do outro lado do meio: memória, trabalho e família; a atividade do indivíduo pode ser dirigida contra ambos os lados e seus momentos singulares e estabelecê-los ela mesma idealmente. Mas não de modo que ele pode idealmente estabelecer as coisas singulares e aniquilá-las, pois elas são universais absolutamente necessários; e da mesma forma que elas aparecem nele como aquilo que é dele, idealmente posto nele, elas também são absolutamente necessárias em si, e o indivíduo, como singular, está muito mais sob o domínio delas do que elas estão sob o dele. Mas aqui não há nenhuma relação de dominação do indivíduo ou contra o indivíduo,

mas o indivíduo é apenas um lado formal da oposição, mas a essência é a unidade de ambos os lados, e essa unidade é a consciência, que como tal se apresenta como universal nos dois lados de sua universalidade, que ambos os lados em sua contraposição são a unidade dos dois lados dessa oposição ideal do indivíduo consciente e daquilo que se contrapõe a ele; a unidade, tanto quanto como universal, memória, trabalho e família, quanto como unidade ou meio existente, são o universal absoluto. O último é o universal como existente e absolutamente existente, como tendo existência permanente e universal. Os dois lados da oposição, por outro lado, o indivíduo ativo e o passivo contra o mesmo, são permanentes apenas como uma oposição, e essa sua universalidade como uma oposição é precisamente o meio existente. O que eles são por si é o mutável, o acidental, que pertence à necessidade empírica da natureza como tal. O que é essencial e universal, a respeito deles é esse meio. A consciência, como existente, existe apropriadamente na oposição do ativo contra o passivo; mas o que nessa oposição é o ser mesmo é o meio da consciência existente. Aqueles lados ideais da oposição da consciência são, por assim dizer, o fogo e a água em constante mudança e perecimento, mas a consciência enquanto universal e meio [é como] ar e terra. Nesse meio, no qual a consciência vem-a-ser, ela recebe a existência; ela alcança um produto absoluto permanente, uma vez que, por outro lado, a natureza não poderia chegar a nenhum produto permanente, nunca alcança qualquer existência verdadeira própria, mas é sempre apenas na diferença e, portanto, também não alcança o quinto elemento; apenas no animal alcança o sentido da voz e da audição, como existência formal do interior, que veio-a-ser de modo simples e desvanece imediatamente outra vez.