

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ALAN DUARTE ARAÚJO

**O REAL EM FUGA: NEGATIVIDADE E CONTINGÊNCIA COMO
PROLEGÔMENOS LÓGICOS À SUPOSTA FILOSOFIA POLÍTICA DE
HEGEL**

UBERLÂNDIA-MG
2023

ALAN DUARTE ARAÚJO

**O REAL EM FUGA: NEGATIVIDADE E CONTINGÊNCIA COMO
PROLEGÔMENOS LÓGICOS À SUPOSTA FILOSOFIA POLÍTICA DE HEGEL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Uberlândia (UFU), como exigência parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Ética e Filosofia política.

Orientadora: Dra. Maria Socorro Ramos Militão.

**UBERLÂNDIA-MG
2023**

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU
com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

A663 Araújo, Alan Duarte, 1996-
2023 O real em fuga [recurso eletrônico] : Negatividade e
contingência como prolegômenos lógicos à suposta
filosofia política de Hegel / Alan Duarte Araújo. -
2023.

Orientador: Maria Socorro Ramos Militão.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de
Uberlândia, Pós-graduação em Filosofia.
Modo de acesso: Internet.
Disponível em: <http://doi.org/10.14393/ufu.di.2023.101>
Inclui bibliografia.

1. Filosofia. I. Militão, Maria Socorro Ramos, 1968-,
(Orient.). II. Universidade Federal de Uberlândia. Pós-
graduação em Filosofia. III. Título.

CDU: 1

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o AACR2:
Gizele Cristine Nunes do Couto - CRB6/2091
Nelson Marcos Ferreira - CRB6/3074



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
 Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia
 Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco 1U, Sala 1U117 - Bairro Santa Mônica, Uberlândia-MG, CEP 38400-902
 Telefone: 3239-4558 - www.posfil.ifilo.ufu.br - posfil@fafcs.ufu.br



ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Filosofia				
Defesa de:	Dissertação de Mestrado Acadêmico, 004/23, PPGFIL				
Data:	Dezesseis de fevereiro de dois mil e vinte três	Hora de início:	09:00	Hora de encerramento:	11:50
Matrícula do Discente:	12112FIL001				
Nome do Discente:	Alan Duarte Araújo				
Título do Trabalho:	Negatividade e contingência como prolegômenos lógicos à suposta filosofia política de Hegel				
Área de concentração:	Filosofia				
Linha de pesquisa:	Ética e Filosofia Política				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	Problemas fundamentais de filosofia política clássica e contemporânea				

Reuniu-se sala web conferência Microsoft Teams, da Universidade Federal de Uberlândia, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Filosofia, assim composta: Professores Doutores: Rafael Haddock Lobo (UFRJ); Humberto Aparecido de Oliveira Guido (PPGFIL/UFU); Maria Socorro Ramos Militão (PPGFIL/UFU) orientador(a) do(a) candidato(a).

Iniciando os trabalhos o(a) presidente da mesa, Dr(a). Maria Socorro Ramos Militão, apresentou a Comissão Examinadora e o candidato(a), agradeceu a presença do público, e concedeu ao Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação do Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor(a) presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos(às) examinadores(as), que passaram a arguir o(a) candidato(a). Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o(a) candidato(a):

Aprovado(a).

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Maria Socorro Ramos Militao, Presidente**, em 16/02/2023, às 12:44, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Humberto Aparecido de Oliveira Guido, Professor(a) do Magistério Superior**, em 24/02/2023, às 08:24, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Rafael Haddock Lobo, Usuário Externo**, em 24/02/2023, às 09:01, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **4268472** e o código CRC **2176A20D**.

DEDICATÓRIA

*À Emily. Tudo o que eu fizer e escrever será
para honrar sua memória.*

AGRADECIMENTOS

A realização deste trabalho não teria sido possível sem a orientação da Profa. Dra. Maria Socorro Ramos Militão, que me acolheu no Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Uberlândia (UFU) e, com paciência e atenção, guiou-me no processo de elaboração da minha pesquisa. Ela, após anos de experiência docente, encontrou o ponto arquimediano ideal entre ser uma orientadora rigorosa, cobrando e estimulando o aperfeiçoamento intelectual do orientando, e uma amiga, fornecendo o apoio moral e psicológico necessário nos momentos mais dramáticos do trabalho, nos quais o desestímulo se apresenta como um destino tragicamente inescapável.

Destaco, ainda, a importância dos meus primeiros orientadores, presentes quando eu ainda era um aluno de Graduação: os Professores Dr. Daniel Camurça Correia e Dr. José Expedito Passos Lima. Eles, muito embora não acompanhem mais de perto a consecução dos meus estudos, foram e são fundamentais na minha formação, razão pela qual eu lhes serei eternamente grato.

Agradeço aos Professores Dr. Humberto Aparecido de Oliveira Guido e Dr. Rafael Haddock-Lobo, por gentilmente consentirem participar da banca de avaliação desta dissertação e pelas valiosas sugestões e recomendações fornecidas na Qualificação.

A todos os meus amigos, em especial ao João Victor Martins Oliveira Guerra e a Sindy Gabrielly Holanda Oliveira, que pelo companheirismo e carinho me auxiliaram a não sucumbir no desespero e na depressão, estados mentais em voga em uma época tão desfavorável aos estudos acadêmicos, sobretudo os de caráter filosófico.

Agradeço, ainda, à UFU pelo fomento à pesquisa, por criar espaços de debate e intercâmbio acadêmico e pôr à disposição de discentes, docentes e funcionários uma estrutura adequada ao desenvolvimento do ensino, pesquisa e extensão.

Por fim, agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela bolsa concedida, imprescindível para a conclusão deste trabalho.

Até hoje não conheci alguém desprovido de humor que tenha compreendido a dialética de Hegel.

(BRECHT, Conversas de refugiados, p. 94)

A filosofia exige a unidade e a compenetração destes dois aspectos; funde o domingo da vida, em que o homem renuncia humildemente a si próprio; como o dia de semana, em que o homem caminha, é senhor de si e trabalha de acordo com os próprios interesses.

(HEGEL, Introdução à História da Filosofia, p. 143).

[...] nada de grande se realizou no mundo sem paixão.

(HEGEL, A Razão na História, p. 77).

Quem pode se enterrar na poeira da antiguidade quando a marcha do seu tempo nos apreende e nos seduz a todo instante?

(SCHELLING, Carta escrita a Hegel em 1795).

Uma investigação que procede como um monólogo, imperturbada, não é isenta de perigos.

(FREUD, O futuro de uma ilusão, p. 253).

RESUMO

O presente trabalho busca sustentar que as noções ontológicas de *negatividade* e *contingência* atuam como prolegômenos lógicos imprescindíveis para a inteligência geral da filosofia especulativa de G.W.F. Hegel (1770-1831), sobretudo no tocante aos seus escritos que versam sobre questões político-sociais. Objetiva-se, por conseguinte, determinar o alcance especulativo destas noções, as quais, embora não figurem em um lugar preciso na “gramática” do Idealismo Alemão, assumem o encargo fulcral de balizadores conceituais, que devem ser entendidos como antecâmara filosófica para o conjunto da sua doutrina. Destaca-se, pois, a negatividade como a pedra de toque da dialética, na sua elaboração hegeliana, que resguarda o potencial crítico do método sublinhado, descentrando e fragilizando conceitos e representações enrijecidas pelo Entendimento (*Verstand*). A contingência, por sua vez, assume um papel mais controverso no seu pensamento, cujo método não é apenas dialético, mas, igualmente, especulativo, o que implica que a negação não se esgota nela mesma, mas engendra uma totalidade positiva e sistemática, polo em que o acaso e as demais figuras da contingência parecem serem excluídas a priori, de tal maneira que, para Hegel, o filosofar implica sustentar a ideia de que a Razão (*Vernunft*), em seu desdobrar necessário, governa o mundo. O aparente desprezo pela contingência depõe a favor de críticas que defendem que o hegelianismo está afetado de um insuperável *panlogismo*, e, como tal, é incapaz de pensar as questões concernentes à realidade terrena. Em outras palavras, determinam que Hegel desprezaria a “lógica da coisa” em detrimento da “coisa da lógica”, sustentando uma “lógica aplicada” às situações concretas, nesse aspecto, falar de uma filosofia política hegeliana nada mais seria que um disparate idealista. Em atenção a estes questionamentos, erige-se a seguinte problemática, orientadora da pesquisa: na filosofia especulativa, há margem para uma reflexão propriamente política? E aqui, conjectura-se que a solução deste imbróglio reside no interior dos escritos lógico-ontológicos do autor, notadamente na sua *Ciência da Lógica*, por mais que essa resposta possa parecer contraditória. A aparente contradição tende a se dissipar, caso percorramos o fio condutor da metodologia da pesquisa, qual seja, a dialética, cuja meta é a de adentrar na “Coisa mesma” (*die Sache selbst*), não se perdendo em opiniões e pressupostos imponderados, porém, tecendo o que o autor denomina *crítica imanente* das obras e dos conceitos investigados. Imanência da crítica que, igualmente, justifica a relevância da pesquisa, tendo em vista que ampla parcela dos críticos e, até mesmo, dos comentaristas hegelianos tendem a decompor o seu pensamento, centrando-se em parcelas do mesmo, obliterando, por isso, a totalidade lógica de seus escritos, bem como o papel de destaque que o conceito de contingência desempenha na sua filosofia. Somente ao correr o risco de se desorientar na arquitetura gótica da especulação é que podemos, em atenção à gramática hegeliana, avaliar com segurança o seu conjunto teórico. Optou-se, então, por perquirir os seus escritos de maturidade, gestados a partir de sua estadia em Iena (1801-1807), momento em que o hegelianismo propriamente dito adquire sua certidão de origem, não esquecendo, nesse tocante, o auxílio de comentaristas como Gérard Lebrun (1930-1999), Slavoj Žižek (1949) e Domenico Losurdo (1941-2018), entre outros. Estas são as razões pelas quais se entende ser mais apropriado “suspender” o estatuto da suposta filosofia política hegeliana, evitando tecer comentários conclusivos a seu respeito, até que a pesquisa chegue ao seu término e a problemática levantada seja esclarecida ou dissipada.

Palavras-chave: Dialética especulativa; Filosofia hegeliana; Idealismo Alemão.

ABSTRACT

This paper seeks to argue that the ontological notions of negativity and contingency act as logical prolegomena indispensable to the general understanding of the speculative philosophy of G.W.F. Hegel (1770-1831), particularly with regard to his writings on social-political issues. The aim is, therefore, to determine the speculative scope of these notions, which, although they do not figure in a precise place in the "grammar" of German Idealism, assume the central role of conceptual beacons that should be understood as a philosophical antechamber for the whole of his doctrine. Thus, negativity stands out as the touchstone of dialectics, in its Hegelian elaboration, which safeguards the critical potential of the underlined method, decentering and weakening concepts and representations hardened by the Understanding (*Verstand*). Contingency, in turn, assumes a more controversial role in his thought, whose method is not only dialectical, but also speculative, which implies that negation is not exhausted in itself, but engenders a positive and systematic totality, a pole in which chance and the other figures of contingency seem to be excluded a priori, in such a way that, for Hegel, philosophizing implies sustaining the idea that Reason (*Vernunft*), in its necessary unfolding, governs the world. The apparent disregard for contingency testifies to critics who argue that Hegelianism is afflicted with an insuperable panlogism, and as such is incapable of thinking through the issues concerning earthly reality. In other words, they determine that Hegel would despise the "logic of the thing" in preference to the "thing of logic", upholding a "logic applied" to concrete situations, in this respect, to speak of a Hegelian political philosophy would be nothing more than idealistic nonsense. In response to these questions, the following problem is raised, which guides this research: in speculative philosophy, is there room for a properly political reflection? And here, we conjecture that the solution to this imbroglio lies within the logical-ontological writings of the author, notably in his *Science of Logic*, even though this answer may seem contradictory. The apparent contradiction tends to dissipate if we follow the guiding thread of the research methodology, which is dialectics, whose goal is to enter into the "Thing itself" (*die Sache selbst*), not getting lost in opinions and unthinking assumptions, but weaving what the author calls immanent criticism of the works and concepts investigated. The immanence of criticism also justifies the relevance of this research, considering that a large number of critics and even Hegelian commentators tend to decompose his thought, focusing on parts of it, thus obliterating the logical totality of his writings, as well as the prominent role that the concept of contingency plays in his philosophy. Only by running the risk of becoming disoriented in the Gothic architectonics of speculation can we, in attention to the Hegelian grammar, safely assess his theoretical whole. We have chosen, then, to investigate his mature writings, which began after his stay in Iena (1801-1807), the moment when Hegelianism itself acquired its certificate of origin, not forgetting the help of commentators such as Gérard Lebrun (1930-1999), Slavoj Žižek (1949), and Domenico Losurdo (1941-2018), among others. These are the reasons why it is considered more appropriate to "suspend" the status of the supposed Hegelian political philosophy, avoiding making conclusive comments about it, until the research comes to an end and the problematic raised is clarified or dissipated.

Keywords: Speculative Dialectics; Hegelian Philosophy; German Idealism.

LISTA DE ABREVIATURAS

Segue-se uma lista de abreviaturas das principais obras de Hegel utilizadas na pesquisa. Suas obras que foram poucas vezes citadas, assim como os escritos dos demais pensadores e comentadores que apareceram no texto, ficaram sujeitos ao modelo, padrão, norte-americano de citação, qual seja: (AUTOR, ANO, PÁGINA).

ECF - HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas: a Ciência da Lógica* [1830]. Tradução de Paulo Menezes. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012; _____. *Enciclopédia das ciências filosóficas: a Filosofia da Natureza* [1830]. Tradução de José Machado. São Paulo: Edições Loyola, 1997; _____. *Enciclopédia das ciências filosóficas: a Filosofia do Espírito* [1830]. Tradução de Paulo Menezes. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

CdL - _____. *Ciência da Lógica: a doutrina do ser* [1812]. Tradução de Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.

CdL 2 - _____. *Ciência da Lógica 2: a doutrina da Essência* [1813]. Tradução de Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2017.

DFS - _____. *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling* [1801]. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2003.

FE - _____. *Fenomenologia do Espírito* [1807]. Tradução de Paulo Menezes. 8. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

FD - _____. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito* [1821]. Tradução de Marcos Lutz Müller. São Paulo: Editora 34, 2022.

IHF - _____. *Introdução à História da Filosofia* [1816]. Tradução de Antônio Pinto de

Carvalho. 4. ed. Coimbra: Arménio Amado, 1980.

PED - _____. *Las pruebas de la existencia de Dios*. Tradução de A. Garzón del Camino. Mexico: Editorial Alameda: 1955.

RCF - _____. *Relação do ceticismo com a filosofia* [1802]. Tradução de Joãosinho Beckenkamp. São Paulo: Edições Loyola, 2019.

RH - _____. *A Razão na História: Introdução à Filosofia da História Universal* [1822;1830]. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
CAPÍTULO I.....	18
NEGATIVIDADE E CONTINGÊNCIA COMO CONCEITOS CENTRAIS NA REELABORAÇÃO ESPECULATIVA DA FILOSOFIA EM HEGEL.....	18
1.1 A necessidade da filosofia e suas relações com o ceticismo	18
1.2 O “Pecado” e a “Expição” do entendimento	30
1.3. Dialética especulativa, ou Deus e o seu jogo de amor consigo mesmo.....	40
1.4 A aporia do início filosófico e a valorização da circularidade especulativa	50
CAPÍTULO II.....	61
CONTINGÊNCIA E NEGATIVIDADE: ENTRE A REPRESENTAÇÃO E A ESPECULAÇÃO	61
2. Introdução.....	61
2.1 Circularidade especulativa e o dilema da existência de uma filosofia política em Hegel..	62
2.2 A finitude sob o prisma da representação.....	72
2.3 Finitude tensionada e a abertura ao Infinito	80
2.4. Contingência, necessidade e a gênese do Absoluto hegeliano	87
CAPÍTULO III	100
NEGATIVIDADE DA CONTINGÊNCIA OU CONTINGÊNCIA DA NEGATIVIDADE: O IMPASSE DA FILOSOFIA POLÍTICA HEGELIANA.....	100
3. Introdução.....	100
3.1 A especulação entre a hipocondria e a negatividade do real-racional.....	101
3.2 A periculosidade dos homens supérfluos: efetividade imediata e possibilidade abstrata	113
3.3. A razão na política: efetividade e possibilidade reais.....	125
3.4 O fracasso no sucesso: glossas sobre a efetividade absoluta.....	134
CONSIDERAÇÕES FINAIS	145
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	149

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa se ocupa com a filosofia de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), o que implica, de início, um sério questionamento sobre a validade da pesquisa. Basta recordarmos, a esse respeito, a imagem bastante consolidada de Hegel que chegou até nós, a de que ele reproduziu os atrasos histórico-políticos da região onde cresceu, Stuttgart, a qual, como toda a Prússia, ainda não tinha se desvinculado plenamente do feudalismo, restando aquém do desenvolvimento político-econômico das demais nações europeias.

Nascida em contexto periférico, a filosofia hegeliana apareceria, então, como uma reprodução intelectual do “atraso” alemão, justificando essa realidade conceitualmente, como sugere a controversa defesa da monarquia em sua obra *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito* (1821). Ademais, atestando seu anacronismo com respeito à nossa sensibilidade contemporânea, Hegel se destaca como o ápice da corrente filosófica conhecida como Idealismo Alemão, caracterizada, dentre outras coisas, pela defesa da centralidade da razão e pela postulação de um fundamento último do Saber, o que possibilita ao conhecimento se articular em forma sistemática, atestando seu estatuto como totalidade. Enquanto especulação racional, a filosofia idealista se arroga o direito de se diferenciar das considerações empíricas das ciências de sua época, reportando-se, antes, a antigos problemas metafísicos, de modo que termos como Absoluto e Deus voltam a desempenhar papel fulcral nas reflexões hegelianas.

Não à toa, a recepção do pensamento hegeliano se dividiu, grosso modo, em duas correntes: a primeira consistiu em tratá-lo como um “cachorro morto”, assinalando o completo contrassenso que seria, em meados do século XIX e durante o XX, continuar filosofando à maneira dos clássicos; a segunda postura foi mais respeitosa, porque o reverenciou como um importante pensador, que retomou o debate sobre a dialética, atualizando-a e insistindo no seu valor crítico. Contudo, o venerável respeito esconde um nexos com a primeira postura, pois ambas tendem, ainda que a partir de juízos de valor distintos, a reiterar o lugar de Hegel na tradição e, portanto, declaram, sem mais, a inadequação de ainda ser hegeliano¹. O que se nota no esforço de separar, no interior do seu pensamento, o que está envelhecido daquilo que está vivo e que deve permanecer, ainda que a custo de profundas modificações e reelaborações.

¹ Neste passo, evocamos a *Minima Moralia* adorniana, onde se lê: “o próprio passado não está mais a salvo do presente, que o condena mais uma vez ao esquecimento no instante em que o recorda” (ADORNO, 1992, p. 39).

Dito isto, a aporia com que esta pesquisa se defronta, já em seu berço de nascimento, a saber: ainda faz sentido ser hegeliano? A este respeito, tornou-se clássica a inversão adorniana, que sustenta ser mais apropriado o questionamento de se a nossa época se encontra à altura de Hegel, como quem diz que a primeira pergunta se vale da arrogância daqueles que se acham no direito de julgar o valor de um pensador tradicional, a partir do único e arbitrário privilégio que é ter nascido depois dele. Esta inversão dá margem para que recordemos que o pensamento hegeliano não é monolítico, como certos críticos tendem a delineá-lo. Acentua-se, a propósito, a considerável influência que a Revolução Francesa exerceu para toda uma geração de pensadores, entre os quais encontrava-se Hegel, com dezenove anos à época. Ele pôde perceber homens em luta contra a tradição feudal, guiados pela razão e levando-a a sobrepujar a realidade enrijecida, ao reivindicarem a validade e vigência de direitos universais e inalienáveis, o que se depreende de suas demandas por liberdade, igualdade e fraternidade.

A experiência da Revolução Francesa marca, significativamente, o jovem Hegel e a sua obra vindoura, conforme se nota em suas reflexões que carregam, em seu bojo, o espírito da reivindicação por um ordenamento racional da realidade, na qual se efetive certos direitos humanos, possibilitando aos homens se reconhecerem nas instituições sociais. Tudo isso impossibilita a declaração categórica de termos ultrapassado o legado hegeliano, quando, em realidade, ainda lutamos pela efetivação da esperança dos revolucionários franceses, sentimento que ressoa tão caracteristicamente em seus escritos.

Consciente da grandiosidade da tarefa que ganha forma a partir da baioneta dos insurgentes franceses, mas que já é, em última instância, o desdobrar supostamente necessário e trágico de um Espírito que na História nada mais intenciona que efetivar a sua essência livre, o autor aduz, décadas depois, que os progressos no terreno histórico são assaz lentos. Ideia que resume a paciência especulativa que se espera dos agentes históricos, e que encontra em Bertolt Brecht (2012, p. 138) um ouvinte inesperado, que afirma em sentido similar: “Escrevo minhas sugestões numa linguagem durável, porque receio que demore até que sejam realizadas.

Além disso, a pergunta, se ainda faz sentido sermos hegelianos, pressupõe que sabemos o que significa a doutrina de Hegel. Recordemos, a propósito, que os juízos sobre sua obra foram os mais díspares possíveis, de modo que uns o declaram como abertamente ateu, outros insistiram no inegável estatuto religioso da sua doutrina. No que concerne ao seu pensamento político, a situação se torna ainda mais desesperadora, pois, já o sentenciaram como conservador, liberal, reformista e, até mesmo, revolucionário.

Esta dissertação intenciona oferecer auxílio, ainda que pontual, para a elucidação da complexidade da obra do filósofo alemão, que não nasce apenas, como certos discursos

sugerem, de seu estilo “árido”, que se vale de expressões destituídas de um correlato imediato na representação sensível. Mais que isso, sua relativa inacessibilidade se explica pela experiência intelectual, da qual emerge e se configura seu pensamento, em meio às *contradições* da sociedade moderna. Não à toa, a contradição recebe em sua filosofia um estatuto intelectual próprio, como pedra de toque de seu procedimento teórico, a *dialética*, que opera, a todo momento, com *negações* e *negações das negações*, o que pode, porventura, desorientar o leitor.

Não há uma saída simples deste imbróglio, porque o discurso hegeliano é um maquinário extremamente bem articulado ou um centro de cidade grande, em que cada rua conecta a dezenas de outras, de modo que o leitor se encontra, quando menos se espera, absorvido por essa arquetônica sem igual, sempre reconduzido a novas e inusitadas destinações. A solução é, antes, assumir o impasse, recordando que a sociedade moderna, berço de sua experiência, é um amontado de contradições, de indivíduos com propósitos particulares, que, não obstante, finda por engendrar uma totalidade, constituída por contradições, a solução é, portanto, observar esta arquetônica hegeliana. Totalidade que aparece na estrutura sistemática de seu pensamento maduro e cujo fundamento é a sua Lógica especulativa, a partir de onde se erige as filosofias do real, a bem dizer, a filosofia da Natureza e a do Espírito.

Ressaltamos o esquema básico hegeliano para nos situarmos no seu interior e escaparmos dos impasses clássicos, porém, somos imediatamente lançados para uma grave aporia, acerca do primado lógico em seu pensamento. Mencionamos que uma das heranças do hegelianismo se refere às suas preocupações políticas, contudo, em vista desta preponderância lógica, somos tentados a questionar se há, efetivamente, uma Filosofia Política em Hegel. Esta preponderância não vetaria todo reportar-se à realidade concreta, fazendo com que essa seja somente um decalque lógico, reduzindo a filosofia do real a uma mera lógica aplicada, forçosamente encaixada como um momento menor de um Sistema arbitrário? Essas indagações estão na base das críticas ao hegelianismo como sendo um panlogismo ou panteísmo, bem resumidas pelo jovem Marx (1818-1883), ao sinalizar que Hegel se limita à “coisa da lógica”, desconsiderando, assim, toda particularidade contingente da realidade.

O recorte temático da presente pesquisa se constitui em face desta problemática, respeitando a totalidade sistemática hegeliana, isto é, não avaliando os seus escritos dito políticos isoladamente, mas remetendo-os aos seus fundamentos lógico-ontológicos, dispostos na *Fenomenologia do Espírito* (1807), na *Ciência da Lógica* (1812-1816) e no primeiro volume da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1830). Em primeiro lugar, avalia-se o conceito de *negatividade*, como mola propulsora de sua dialética e que guarda o potencial crítico do seu pensamento, em oposição a toda metodologia que se restringe à imediatividade da existência.

Em segundo lugar, avalia-se como o conceito de *contingência* se encontra marcado pela postura ambígua de Hegel, que nos incita, uma vez adentrados na filosofia, a abandonar a contingência, sem, com isso, desprezar o seu direito no mundo objetivo.

Diante disto, delinea-se a hipótese orientadora do trabalho, segundo a qual somente por meio do esclarecimento do sentido e do alcance destes dois conceitos lógico-ontológicos é que se pode, devidamente, avaliar o estatuto de existência ou não de um pensamento político hegeliano. Para tanto, recorre-se ao método empregado pelo próprio autor, a dialética especulativa, acompanhando, por isso, o desenvolvimento imanente de seus conceitos puros, destacados na Lógica, afastam-se de uma analítica histórico-materialista, embora o pensamento hegeliano não possa, de todo, ser apartado da experiência histórica que o caracteriza. Nesse tocante, insiste-se no caráter *circular* da especulação, o que faz com que não somente o fim de cada capítulo se reporte ao seu início, como também as questões trabalhadas no primeiro capítulo sejam “repetidas” nos capítulos subsequentes, contudo, mais aprofundadas pelo percurso intelectual desenvolvido anteriormente. Reconhece-se ainda, nessa nota metodológica, a influência recebida pelas obras de Gérard Lebrun (1930-1999), Slavoj Žižek (1949-) e Domenico Losurdo (1941-2018), decisivas para o desdobramento da pesquisa.

Portanto, o objetivo geral do trabalho consiste em demonstrar a relevância dos conceitos sinalizados para a compreensão da parcela de seu pensamento que versa sobre a *efetividade*. Por essa razão, o primeiro capítulo do trabalho buscará demonstrar a novidade da proposta filosófica elaborada por Hegel, através do esclarecimento do seu fundamento especulativo e dos principais conceitos que operam no seu pensar, o que se realizará, igualmente, pela comparação com as demais filosofias do período, tendo em mente o interesse hegeliano em conceber um “diagnóstico” abrangente de sua época.

Enquanto o primeiro capítulo concederá um papel relevante ao tema da negatividade, por ser ela a pedra de toque da dialética especulativa; o segundo capítulo, concentrar-se-á no conceito de contingência, avaliando as críticas feitas ao panlogismo e panteísmo dirigidas contra o pensamento de Hegel. Nesse capítulo, o diálogo com a filosofia de Spinoza será um fio condutor importante para a reflexão, em virtude de sua centralidade para a gênese do Idealismo Alemão, bem como em razão da similitude entre as denúncias contra o spinozismo e contra o hegelianismo. Portanto, destacar-se-á a proximidade e a distância entre os autores, formulando, por meio disso, as críticas de Hegel contra as posturas que absolutizam a finitude ou a contingência, obliterando sua dialética interna e suas relações com o Infinito.

Por fim, em posse do conhecimento mais determinado dos conceitos assinalados, o terceiro capítulo versará sobre as questões atinentes ao espírito concreto, o que implica a análise

de obras como *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito* (1821) e suas *Lições sobre a Filosofia da História* (1830), notadamente a introdução intitulada *A Razão na História*. Neste capítulo buscar-se-á articular o sentido de “realidade”, em sua compreensão *tendencial*, no contexto da Filosófica Lógica de Hegel, detendo-se nas suas implicações teórico-práticas, dispostas nas obras acima mencionadas. Demonstrar-se-á, ainda, como a conexão entre os conceitos de negatividade e contingência, são fundamentais para determinar a especificidade do discurso hegeliano, no que tange à sua tessitura prática. Este será o momento em que buscaremos responder à problemática apresentada no início da pesquisa, o que exigirá, como o leitor constatará, uma série de dobras e redobras conceituais, assim como o auxílio a outros pensadores e campos do saber.

Ademais, ressalta-se que, a despeito do trabalho se guiar pelas exigências teórico-metodológicas convencionais de um estudo com caráter de Dissertação, a sua elaboração efetiva findou por assumir certo grau de “ensaio”, o que se evidencia pelo fato de que cada capítulo pode ser lido separadamente, além de que, para pensar os problemas levantados, necessitou-se “agenciar” os mais variados campos do conhecimento, desde a Literatura até à Psicanálise, não perdendo de mente o fio condutor dos escritos hegelianos. Por um lado, esses “descaminhos” são característicos da dialética, especialmente a especulativa, cujo conceito de “totalidade concreta” aparece com força significativa, recordando que cada momento, ou cada capítulo, detém uma dignidade própria, a bem dizer, caso analisado mais detidamente, notar-se-á que a essência e mola propulsora da parte é, desde-sempre, o todo. Por outro lado, a forma não tradicional que este trabalho ganhou à medida de sua confecção expressa a tentativa do autor de pensar o que significa estudar Hegel no século XXI e, mais propriamente, em um Estado de formação “desigual e combinada”, no qual, as contradições objetivas assumem uma dimensão aguda e lacerante, caráter próprio de uma nação periférica do ponto de vista capitalista.

CAPÍTULO I

NEGATIVIDADE E CONTINGÊNCIA COMO CONCEITOS CENTRAIS NA REELABORAÇÃO ESPECULATIVA DA FILOSOFIA EM HEGEL

Parafraseando Aristóteles (*Met.* IV, 2, 1003a 31), é possível sustentar que os conceitos lógico-ontológicos de *negatividade* e *contingência* “se dizem” em múltiplos significados na filosofia hegeliana, quer dizer, são polissêmicos. Malgrado essa variedade, ou mesmo em razão dela, tais conceitos permanecem ainda “encobertos”, como que à espera de uma maior elucidação. Este trabalho orienta-se pela tese de que somente a partir desta clarificação, a sua filosofia política poderá ser devidamente compreendida e avaliada. Para tanto, este capítulo buscará, como guia de sua reflexão, demonstrar o conceito hegeliano de Filosofia, em sua elaboração especulativa. Valendo-se dos subtemas: filosofia e crise; valor e necessidade da cisão; superação (conservante) da cisão; e implicações para o início efetivo do filosofar lógico.

Com isto, evita-se meramente “elencar” ou “enumerar” os distintos significados de negatividade e contingência, posto que tal procedimento formal se contraporiria ao método lógico-especulativo aqui empregado. Entende-se que se assimilará melhor a necessidade do desenvolvimento imanente e conceitual do filósofo alemão se as noções sinalizadas forem trabalhadas em um contexto filosófico concreto, na exata medida em que se intenciona expor os fundamentos da Filosofia especulativa.

1.1 A necessidade da filosofia e suas relações com o ceticismo

Pensar a necessidade da filosofia como um todo e, sobremaneira, da filosofia especulativa, incorre, de início, em uma aporia. O próprio Hegel sinaliza, em variados momentos de sua produção intelectual, que somente no todo, isto é, após o desenvolvimento imanente dos seus conceitos é que se poderá justificar a especificidade do que ele propunha como “um conceito novo do tratamento científico” (HEGEL, CdL, p. 28). O que, contudo, não impediu que ele antecipasse, de forma histórica e raciocinante nos *Prefácios* e *Introduções*, uma

noção daquilo que só se verificará concretamente para o leitor no decorrer de toda a argumentação desenvolvida no interior da obra em questão.

A discussão ainda “abstrata” do tema da necessidade filosófica, sem a completa articulação conceitual requerida cientificamente, desenvolve-se sob o título de “pressuposto” e, analogamente, como um “átrio” à filosofia propriamente dita, na medida em que ela se inicia somente consigo mesma (HEGEL, DFS, p. 40). Com efeito, não devemos imaginar que tais pressupostos se assemelham ao refletir cotidiano e subjetivo, o qual se vale de princípios não investigados e assumidos ingenuamente. Trata-se, com maior razão, de uma tomada de postura relativa à natureza da filosofia, sem a qual o filosofar propriamente dito se comprometeria. Algo que avaliaremos em Hegel no tocante à necessidade da filosofia, sobretudo em seu *Escrito sobre a diferença*² [1801], onde oferece uma argumentação exemplar, como se observa a seguir:

Quando o poder de unificação desapareceu da vida dos homens, e os opostos perderam a sua relação viva e a ação recíproca e ganharam autonomia, surge a necessidade da filosofia. Nesta medida, é uma *contingência*, mas, sob a cisão dada, é a tentativa *necessária* para suprimir as oposições da subjetividade e da objetividade consolidadas, e conceber o surgimento do mundo intelectual e do mundo real como um devir, o seu ser como produtor, como um produzir; na atividade infinita do devir e do produzir, a razão uniu o que estava separado e rebaixou a cisão absoluta a uma relativa, o que está condicionada pela identidade originária. Quando, onde e sob que formas tais auto-reproduções da razão surgem como filosofias, é *contingente*. Esta contingência deve ser concebida como sendo o absoluto que se põe a si mesmo como uma totalidade objetiva (HEGEL, DFS, pp. 38-39, grifo nosso).

Esta citação é fulcral não somente por expor com clareza no que consiste a necessidade da filosofia, mas também por sinalizar que, pelo menos desde o período de Iena (1801-1807), Hegel se detinha no problema da contingência e de suas relações com a necessidade. Nesta passagem, a contingência está relacionada ao surgimento da própria cisão. Contrariando o que comumente se atribui à filosofia hegeliana, não há, pelo menos nessa época de sua elaboração intelectual, sinais de uma divindade onipotente que tudo controlaria. A contingência é o que dita o tom do aparecer da cisão, bem como das tentativas de resolução ou de unificação para o que fora separado e mantido com firmeza. Portanto, não estava pré-determinado que surgiriam grandes homens para tentarem suturar o que o Espírito de uma época separara.

O mais surpreendente desta passagem não é o recurso à noção de contingência, salvo se o leitor se obstinar em pensar o idealismo especulativo a partir do mais férreo determinismo. E sim como a contingência se articula e se desdobra em necessidade, como resposta filosófica³.

² Como ficou conhecida a obra intitulada: *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*.

³ Para Žižek (1991, p. 41), o “mistério da especulação” está na conversão da contingência radical em necessidade conceitual.

Não é necessário que nasça uma determinada filosofia na Alemanha, em um preciso momento histórico e com certas características lógico-formais, tais peculiaridades são, em larga medida, contingentes. Apesar disto, a filosofia se contrapõe à cisão e busca exercer sua atividade de unificação, obedecendo a uma necessidade mais profunda, decorrente do movimento do Absoluto, que pensa a si mesmo e manifesta sua autoconsciência como filosofia autêntica. Logo, por filosofia autêntica deve-se entender a razão, como uma manifestação do Absoluto que toma por objeto a si mesmo e se conhece, em toda a sua abrangência.

Em virtude desta relação genética com o Absoluto, a filosofia está autorizada a buscá-lo, superando as cisões com as quais se deparara no seu nascer histórico. Acerca do Absoluto, aduz o alemão: “[...] ele é o alvo que se procura; ele já está presente: de outro modo, como poderia ser procurado? A razão produ-lo apenas ao libertar a consciência das limitações; este suprimir das limitações está condicionado pelo pressuposto da ilimitabilidade” (HEGEL, DFS, p. 40). Como expressões da contingência, não só as filosofias específicas se veem implicadas nesse movimento de transformação em necessidade, mas também a própria cisão histórica. Na medida que o Absoluto se converte para si em objeto e manifesta-se a si e pode se conhecer, se *finitiza*. A cisão é, pois, a expressão da autodeterminação necessária do Absoluto. Por isso, cabe à filosofia exercer o seu poder de unificação e “pôr o ser no não-ser como devir, a cisão no absoluto – como sua manifestação, o finito no infinito – como a vida” (HEGEL, DFS, p. 40).

Com isto, certamente, não se esclarece muito, sobretudo ao leitor não habituado com o pensamento especulativo. O que se justifica por estarmos ainda no âmbito dos pressupostos, ilustrando tão somente uma antecipação representativa do que será aprofundado posteriormente. Mesmo o jovem Hegel, que nesse período ainda se encontrava bastante influenciado pela obra de Schelling (1775-1854), não chegara ao esclarecimento de suas próprias bases intelectuais ou à reelaboração de sua filosofia em claro sentido especulativo. O que só ocorreria alguns anos mais tarde. Contudo, o recurso à noção de “cisão” é uma pedra de toque basilar para o seu pensamento, como recorda Habermas (1929-) (2000, pp. 35-6; p. 48) a esse respeito, ao referir-se à crítica que o pensador especulativo efetua da modernidade cindida, e ao modo como essa se articula com o seu projeto filosófico maior, ao menos durante parte de sua produção intelectual, qual seja: estabelecer um “diagnóstico da época do Iluminismo”⁴.

⁴ Sobre essa concepção, “Hegel entendia que o exercício filosófico tinha por alvo a produção do diagnóstico de época mais abrangente possível, ou seja, a sistematização do conhecimento disponível em vista de uma conceptualização da época histórica da modernidade” (NOBRE, 2018, p. 16).

Diferente do que se poderia pressupor, o Iluminismo não foi pensado pelo idealista como o século da razão, cuja imagem correspondente seria aquela da “luz”⁵. Em sua visão, tratar-se-ia, de fato, do século em que a razão declinara a um “mero ídolo”, de modo que nada haveria de mais ilusório do que imaginar a sua vitória definitiva sobre a “escuridão” prévia, quando a fé era o juiz e o algoz absoluto. Eis o porquê de Hegel (2009, p. 19), continuar a questionar “se a vitoriosa razão não sofreu justamente o mesmo destino que o poderio vitorioso das nações bárbaras costuma ter diante das forças derrotadas de nações mais instruídas: conservar o domínio externo na mão superior, mas submeter o espírito dos vencidos”.

A grande cisão do período findou no triunfo da fé. Submetida, a razão não permanecia como tal, mas rebaixada a mero entendimento⁶, a bem dizer, sequer um dia fora realmente razão, pois operava com oposições, falhando em ver que era muito mais íntima à religião do que imaginava⁷. Longe de se encontrar como que “traumatizada” pela derrota, a “razão” se vangloriava de sua posição submissa, como atesta o fato de que, na época, a intelectualidade intencionava a todo custo determinar os “limites” da faculdade cognitiva humana. Desde então, o olhar “racional” encontrava-se dirigido somente para a experiência imediata, assinala o autor da *Fenomenologia do Espírito* (1807), em continuação ao diagnóstico anterior:

Outrora tinham [os homens] um céu dotado de vastos tesouros de pensamentos e imagens. A significação de tudo que existe estava no fio de luz que o unia ao céu; então, em vez de permanecer *neste* [mundo] presente, o olhar deslizava além, rumo à essência divina: a uma presença no além [...]. O olhar do espírito somente à força poderia ser dirigido ao terreno e ali mantido. Muito tempo se passou antes de se introduzir na obtusidade e perdição em que jazia o sentido deste mundo, a claridade que só o outro mundo possuía; para tornar o presente, como tal digno do interesse e da atenção que levam o nome de *experiência*. Agora parece haver necessidade do contrário: o sentido está tão enraizado no que é terreno, que se faz mister uma força igual para erguê-lo dali. O espírito se mostra tão pobre que parece aspirar, para seu reconforto, ao mísero sentimento do divino em geral – como um viajante no deserto anseia por uma gota d’água. Pela insignificância daquilo com que o espírito se satisfaz pode-se medir a grandeza do que perdeu (HEGEL, FE, § 8).

⁵ Em tom crítico, Hegel sustenta que se enxerga tanto na “pura luz” quanto se enxergaria na “pura escuridão”, com referência a um pensar destituído de determinações.

⁶ Sobre a distinção entre “razão” (*Vernunft*) e “entendimento” (*Verstand*), ver as duas seções seguintes.

⁷ Sobre o aparente conflito ideológico entre a Fé e a *Aufklärung*, Gérard Lebrun, resgatando uma passagem de a *Fenomenologia do Espírito* sobre a *Consciência Infeliz*, comenta: “Assim, em vez de ser uma nova sabedoria, que viria suplantar a religião, a *Aufklärung* apenas expõe *tudo o que a consciência pia [infeliz] tem ‘dentro de si mesma’*. Nessas condições, onde está a luta ideológica? Ela só pode derivar da cegueira em que está cada um dos partidos quanto ao significado de sua operação”. Para Lebrun, a cegueira dessa luta ideológica está no fato de os supostos “antagonistas” não perceberem que são, em realidade, “falsos adversários”. Por isso, ele conclui, como uma característica maior da dialética, que o “conflito” não é autêntico, porque não é uma real expressão do *pólemos* heraclitiano (segundo a leitura nietzschiana), mas uma “unificação - pelo modo da discordância”. Em suma, um *faux-semblante* de oposição, sustentado pela “cegueira” do entendimento unilateral (LEBRUN, 1988, pp. 97-98).

Não procuramos, com isso, sinalizar o ponto exato a partir do qual Hegel deixou de se inquietar com o diagnóstico de sua época e com suas implicações para a filosofia – posto que ela é o Espírito do tempo que pensa a sua própria essência –, em detrimento de suas inquietações “sistemáticas”. Pode-se, ao contrário, ler o complexo da filosofia hegeliana como expressão de suas tentativas de apreender o seu tempo em pensamento⁸.

Nesse sentido, o primeiro *Prefácio à Ciência da Lógica* (1812) se inicia com o problema do estatuto moderno da razão e de sua expressão científica como Metafísica. Ademais, tenta individualizar as fontes precisas desse “ocaso” da razão, em primeiro lugar, Hegel (CdL, pp. 25-26) designa uma causa prática, atrelada ao “senso comum”, a saber: “a gritaria da pedagogia moderna”, que desvaloriza a inteligência teórica em função do exercício e da formação prática, proveitosa apenas para a vida pública e privada em geral. Em segundo, determina o responsável teórico-científico: a filosofia kantiana e os seus desdobramentos.

A necessidade de determo-nos nesse segundo momento não é destituída de senso, pois, em larga medida, o projeto crítico kantiano é o ápice do desenvolvimento da tendência antropocêntrica moderna, verificada, por exemplo, no exercício das ciências empíricas. O novo modo de pensar não é mais o da ontologia tradicional, marcada pela postura *cosmocêntrica-objetivante* (OLIVEIRA, 2001, p. 109), e cuja pedra de toque é a pergunta pelo ente enquanto ente, isto é, pela sua entidade íntima⁹. O ato de transcendência do pensamento se exercia no sentido do ente para a “verdade verdadeira da coisa”, conhecida apenas pelo pensar, que, com suas determinações, não diferiam na concepção da essência das coisas (HEGEL, CdL, p. 47).

O estopim para o projeto crítico kantiano está na percepção de que o modo tradicional de exercer a Metafísica não conduziu a um resultado seguro e consensual. Pelo contrário, a cada vez e a depender do autor, a elaboração metafísica era como que obrigada a propor uma nova concepção do mundo e uma nova articulação conceitual, contrapondo-se às formulações prévias. O resultado era, portanto, similar a um “campo de batalha”, em que nenhum adversário conseguia preservar seu predomínio em longo prazo. A cada vez, um novo “senhor despótico” declarava dominar, sem, contudo, evitar as insubordinações, dissensões internas e tomadas de

⁸ Conjectura-se que essa é uma das razões que levam Hegel a apresentar diferentes reelaborações de seus cursos sobre a *Filosofia do Direito*, e embora não se possa argumentar que tenha abandonado a essência de sua concepção sobre tal matéria, vislumbramos mudanças importantes sobre certas temáticas pontuais, como a relativa ao papel que o “príncipe” deve exercer no interior do Estado, tal como a “análise histórica concreta” do filósofo especulativo, atento aos embates políticos e ideológicos de sua época (LOSURDO, 1998, p. 131).

⁹ Neste tocante, Platão (*Teet.*, 174a) aponta que a especificidade da filosofia está na investigação de “toda a natureza de cada um dos entes, no todo de cada um, sem descer em direção a nenhuma das coisas próximas”. Analogamente, Aristóteles (*Met.* I, 2, 982b 10) aduz que a mais elevada e sábia entre as ciências é a filosofia, que se ocupa das causas primeiras e dos princípios de todas as coisas e busca uma realidade que é por si. Esta ciência, que seria conhecida como Metafísica, ocupa-se, em última instância, do “ser enquanto ser” (*Met.* IV, 1, 1003a 20).

poder. Por conseguinte, de “rainha de todas as ciências”, a Metafísica foi relegada ao “tédio” e ao “indiferentismo”. Não por negligência dos homens, mas em virtude da “amadurecida *faculdade de julgar* da época”, que não mais se contentava com uma ciência confusa e obscura, cujos princípios não eram devidamente esclarecidos. Em suma, na avaliação de Kant (2015, pp. 17-19), sua “época é a verdadeira época da crítica a que tudo tem de submeter-se”.

Em decorrência disto, o seu projeto crítico pode ser resumido, dentre outras maneiras, com a seguinte indagação: é possível a Metafísica tornar-se uma ciência? Ou, ainda, o que a razão humana, em seu uso puro especulativo, pode conhecer para além de toda experiência possível? O modelo de ciência rigorosa que ele tinha em mente era a proveniente da Matemática Pura e das Ciências da Natureza, pois, para Kant, ambas apresentavam resultados seguros e rigorosos, universais e necessários. O que se explica pelo recurso dessas ciências a “juízos sintéticos a priori”, que, não obstante prescindam do recurso à experiência, ampliavam o conhecimento humano. Outra forma de conceber o seu projeto crítico é mediante as questões: Como são possíveis tais “juízos sintéticos a priori”? E pode a Metafísica valer-se deles?

Kant (2015, p. 19) não objetivava responder a essas indagações elaborando uma crítica de livros e sistemas, como era o costume nos teóricos de sua época, mas mediante a investigação da própria faculdade humana de conhecer. A *Crítica da Razão Pura* (1787) pode ser interpretada como a instauração de um tribunal no qual a própria razão é sujeitada ao banco do réu e interpelada por suas próprias “leis eternas e imutáveis” acerca de suas pretensões cognitivas, da fonte de seus conceitos e dos limites de sua extensão. Procedimento crítico que, segundo Hegel, geraria uma insólita situação, pois antes de conhecer algo efetivamente, a filosofia necessitaria acordar sobre a natureza do próprio conhecer. Obter um conhecimento sobre o “instrumento” racional, antes de conhecer algo propriamente falando, como quem espera aprender a nadar, sem precisar entrar na água. Contrassenso que se agrava pela pressuposição orientadora de tal procedimento: de que a faculdade cognitiva é um “meio” aplicável exteriormente aos objetos investigados, também estes imaginados como materialmente constituídos (mas não formalmente), a prescindir de nós (HEGEL, FE, § 73).

Com isto, a filosofia kantiana situar-se-ia no ápice da tendência moderna antropocêntrica, segundo a qual o movimento de transcendência se exerceria no sentido contrário da ontologia tradicional, ou seja, em direção à estrutura da subjetividade humana. Mudança de perspectiva nomeada de “revolução copernicana”, pois, ao invés de a reflexão ser guiada pelo conceito das coisas, como se verificava outrora e com isso se incorria em inúmeras aporias, Kant (2015, pp. 29-30) buscou demonstrar que se exerceria a filosofia com mais segurança se fossem os conceitos das coisas a serem “guiados” pela reflexão. A subjetividade,

valendo-se de suas estruturas a priori e transcendentais, emerge como a instância doadora de sentido para o real e capaz de operar a “objetivação” das coisas. Perspectiva que Oliveira (2001, p. 34) denomina *objetologia transcendental*, salientando que a realidade não pode ser entendida sem o papel de *mediação consciencial*.

Nessa perspectiva e respondendo a uma de suas indagações fundamentais, Kant (2015, p. 31) afirma que “nós só podemos conhecer *a priori* das coisas aquilo que nós mesmos nela colocamos”. Em razão desta inversão de direção da transcendência, a *Crítica* pode igualmente ser descrita como um “tratado do método” e, mais detidamente, como a elaboração do “método transcendental”, prelúdio e investigação prévia de uma possível futura Metafísica científica. Posto que, com o projeto crítico, investiga-se a estrutura a priori da subjetividade humana, quer enquanto estética transcendental (estudo das formas a priori da sensibilidade: espaço e tempo), quer enquanto lógica transcendental (estudo dos conceitos puros do entendimento). O cuidado que se deve sustentar aqui é o de não conceber a filosofia kantiana como um mero idealismo “abstrato”, em razão da ênfase atribuída ao “a priori”¹⁰, pois, esses elementos da razão pura são postulados somente na medida em que podem ser confirmados pela experiência.

Uma vez mais, Kant (2015, p. 28) fixa sua atenção no desenvolvimento das ciências experimentais, pois, sem o diverso da intuição sensível, isto é, sem o material “recebido de fora”, elaborado como representação sensível pela intuição pura e organizado segundo o entendimento puro, as categorias restariam “vazias”. A imagem utilizada para explicar tal articulação não é a de um “aluno que recita tudo o que o professor quer”, mas a de um juiz que força as testemunhas a responderem às perguntas arquitetadas. A Natureza é posta no banco do réu e forçada a “se explicar” mediante um projeto experimental elaborado segundo a potência intelectual humana. Articulação conceitual que esclarece a aparente contradição sustentada por Kant (2015, p. 45) no início da *Introdução* à segunda edição da *Crítica*, onde assinala: “Não há dúvida de que todo o nosso conhecimento começa com a experiência; [...] Ainda, porém, que todo o nosso conhecimento comece *com* a experiência, nem por isso ele surge apenas *da* experiência”. Pois a experiência é a origem empírica e “temporal” do conhecimento, expressa em “juízos sintéticos”, que ampliam o nosso saber, ao contrário, da origem “genética” ou transcendental do saber, que se vale de princípios e conceitos puros da razão humana.

Em larga medida, a metafísica praticada até então fracassou por ter se conduzido de modo “dogmático”, por não ter investigado previamente e com esmero a faculdade de conhecimento. Em vista dessa desatenção, acreditou-se que a metafísica poderia operar com

¹⁰ A “abstração” do criticismo não se infere pelo fato de ele ter destacado as puras determinações do pensar, mas por não as ter investigado devidamente, seja com respeito à sua gênese ou à relação delas entre si.

“meros conceitos”, carentes do conteúdo oriundo da experiência, e, mesmo assim, imaginou que poderia ampliar nosso saber dos objetos da razão, a exemplos da ideia de Deus e alma, contudo, procedendo desta forma, era inevitável que engendrasse tão somente “ilusões”. Não separando “fenômenos” (o que efetivamente podemos conhecer, por se apresentar à intuição sensível humana e se submeter à elaboração a priori) de “coisas em si” (conceitos-limites que se encontram para além do conhecimento), os metafísicos acreditavam poder demonstrar essas últimas, obliterando os limites de nosso saber.

A separação entre “fenômeno” e “coisa em si” é o que se infere como o resultado *negativo* da *Crítica* kantiana, precisamente quando traça o que podemos conhecer ou tão somente “pensar”. Para o filósofo alemão, nada mais natural do que *pensar* objetos como Deus e a liberdade da vontade, afinal, nessa perspectiva, há uma disposição natural para metafísica nos homens. E isso porque, naturalmente, eles levantam questões que ultrapassam a experiência possível, questões para as quais não há respostas satisfatórias e definitivas. Pois, para Kant (2015, p. 58), “em todos os seres humanos”, “tão logo a razão se tenha estendido neles até a especulação, houve em todos os tempos alguma metafísica, e sempre continuará a haver”. Logo, o projeto crítico *não* visa “destruir” a metafísica, como disposição natural humana, mas indagar sobre sua possibilidade de depurar-se do dogmatismo e converter-se em uma ciência rigorosa.

Mas, fazendo isso e em atenção ao uso *negativo* da *Crítica*, Kant dispôs “os pensamentos entre nós e as Coisas como termo médio, no sentido de que esse termo médio, pelo contrário, isola-nos *das Coisas*, em vez de nos reunir com elas”, esclarece Hegel (CdL, p. 36). Nesse tocante, o idealista especulativo aludia ao proceder da antiga metafísica, a qual, muito embora não fosse destituído de problemas, era superior ao tratamento moderno dos conceitos das coisas. Com o filosofar crítico, tais conceitos ou a *Coisa* é esvaziada de toda a sua substancialidade e densidade, por converter-se na vazia abstração da “coisa em si”, inacessível à nossa aparelhagem cognitiva. Na mesma esteira, os próprios pensamentos humanos, que outrora possuíam a prerrogativa de conceber o que de mais universal existia nas coisas, agora são rebaixados a *meros pensamentos* que alcançam apenas a certeza e não a verdade das coisas, isto é, que acessam o modo como a coisa *aparece* para a *minha* sensibilidade e se articula, transcendentalmente, com o entendimento puro. A experiência é, neste aspecto, o terreno por excelência do saber limitado aos “fenômenos subjetivos”, de modo que, para Hegel (CdL, p. 48), o resultado do criticismo consiste no recair do saber à mera opinião.

Aqui, delinea-se o ponto fulcral da crítica hegeliana ao projeto kantiano. Não se trata apenas da demonstração de que a filosofia crítica continua a operar com oposições, aprofundando e justificando as cisões da modernidade, bem como contribuindo, com seu

subjetivismo, para relegar o saber à opinião. Se tudo isso já é, por si só, problemático, ao menos sob os olhos de Hegel, o imbróglio se agrava quando o criticismo e as demais “filosofias do entendimento” operam, sub-repticiamente, uma inversão nodal. Nessa esteira, a “coisa-em-si”, de conceito-limite do entendimento e vazia abstração, converte-se em uma realidade ontologicamente positiva e subsistente por si, como algo de “real”, que se encontraria “por trás” dos fenômenos e seria *anunciado* por estes, avalia Zizek (2013, pp. 125-126). Com efeito, tratando a razão com o entendimento, Kant *hipostasiou* as coisas-em-si como objetividades absolutas, isto é, como puras aposterioridades (HEGEL, DFS, p. 30). Insistindo que o seu idealismo não é similar aos de Descartes e Berkeley, que questionam a existência de algo fora da representação, o filósofo transcendental assinala:

Eu, pelo contrário, afirmo: são-nos dadas *coisas* como objetos dos nossos sentidos e a nós exteriores, mas nada sabemos do que elas possam ser em si mesmas; conhecemos unicamente os seus fenômenos, isto é, as representações que em nós produzem, ao afetarem os nossos sentidos. Por conseguinte, admito que fora de nós há corpos, isto é, coisas que, embora nos sejam totalmente desconhecidas quanto ao que possam ser em si mesmas, conhecemos mediante as representações que o seu *efeito sobre a nossa sensibilidade* nos procura, coisas a que damos o nome de um corpo, palavra essa que indica apenas o fenômeno deste, objeto que nos é desconhecido, mas, nem por isso, menos *real*. Pode a isto chamar-se idealismo? É precisamente o seu oposto (KANT, 1987, p. 58, grifo nosso).

De novo, enfatiza-se a oposição ao idealismo “dogmático” exercido até então, e, para evitar confusões, Kant (1987, p. 64) prefere denominar o seu idealismo de *crítico* ou *transcendental*, não objetando que existam coisas fora de nós que nos afetam e ensinam a operação de nossa faculdade representativa. Reportando-se à relação de fenômeno como *aparecer e nùmeno*, Kant (2015, p. 34-35) aduz que “[...] mesmo sem poder conhecê-los, nós temos de poder *pensar* esses mesmos objetos como coisas em si mesmas. Pois do contrário se seguiria a absurda proposição de que o fenômeno existe sem algo que nele apareça”. Logo, deve-se entender que os fenômenos supõem uma “coisa-em-si” e, mais do que isso, a *anunciam*¹¹, não obstante não a possamos conhecer (KANT, 1987, p. 143).

¹¹ Pode-se pensar quais são as implicações do significado polissêmico do termo “fenômeno” e das aporias para o filosofar crítico, a partir da ideia heideggeriana de que a raiz grega (φαινόμενον) do fenômeno é “o que se revela, o que se mostra em si mesmo”, podendo, ainda, apresentar variações privativas, como *aparecer, parecer e aparência (Scheinen)*, referindo-se ao mostrar-se de um ente como aquilo que ele mesmo *não é*. Ao passo que “manifestação” (*Erscheinung*) faz alusão a um “anunciar-se de algo que não se mostra atrás de algo que se mostra”, como uma doença, cuja manifestação imediata, a febre, anuncia algo que não se mostra pelo simples aumento da temperatura, a exemplo de um vírus. Para Heidegger, fenômenos nunca são manifestações, ainda que toda manifestação se remeta a um fenômeno, por se valer de algo que se mostra. Na obra de Kant, fenômeno é lido como *Erscheinung* [manifestação]. Logo, o que ele anuncia, mas não revela é a “coisa em si” (HEIDEGGER, 2009, pp. 67-69).

Transgredido a determinação do *númeno* como conceito-limite e lhe designando um estatuto positivo que poderia até mesmo afetar a nossa sensibilidade, o idealismo kantiano se inverteria sem que Kant percebesse. Em razão da dependência do nosso conhecer às “coisas-em-si”, seu idealismo vazio, que rebaixava as ideias a *meros pensamentos*, converter-se-ia em “empirismo absoluto”, observa Hegel (FE, § 238). O *Meu vazio* da apercepção transcendental, lócus das *categorias*, preencher-se-ia com a *coisa*, quer a chamemos de *choque estranho*, essência empírica ou *coisa em si*, o que explica sua dependência e subordinação ao empírico, doravante tornado *absoluto*. A dúvida concernente às possibilidades cognitivas da razão, as oposições em torno das quais giram o projeto crítico e a sua inversão a um empirismo absoluto, são temas que ecoam na recepção *cética* de sua obra. A figura mais notável dessa recepção foi G.E. Schulze (1761-1833), especialmente em seu escrito sobre *Aenesidemus*, o qual representou uma das primeiras grandes rupturas com o projeto crítico anterior, justamente por indagar sobre as aporias engendradas pelo tratamento da “coisa em si” e, nessa exata medida, contribuiu sobremaneira para o desenvolvimento futuro do Idealismo alemão.

O que se questionava era justamente como a coisa em si poderia exercer uma espécie de “afecção causal” na sensibilidade humana? (BECKENKAMP, 2019, p. 59). Algo que, como vimos, é expresso com clareza pelo idealista em seus *Prolegômenos*. O motor da crítica de Schulze consistia no questionamento do uso indevido da categoria de “causalidade”, para além da delimitação precisa ao nível do entendimento puro, atribuída na *Crítica*. Causalidade não somente com respeito à sensibilidade humana, mas, igualmente, concernente ao próprio fenômeno, como esclarece Beckenkamp (2004, p. 68) ao indagar: “com que direito a filosofia crítica se vale do conceito de causalidade para manter tal coisa em si por trás das aparências?” A inferência da aparência (fenomenal) para a sua causa (*numenal*) seria injustificada. Vê-se, então, como Schulze percebeu o estatuto ambíguo da “coisa em si” na filosofia crítica¹².

Todavia, radicalizando a “cisão” crítica e o valor cético da filosofia kantiana, Schulze se volta contra a maneira dogmática de considerar os objetos da razão e contra a própria filosofia

¹² Segundo Schulze: “Nenhum cético nega que existam no homem intuições, conceitos ou ideias, ou que sejam distintos uns dos outros. Isso é um fato. [...] Se, no entanto, faculdades desse tipo têm existência real fora de nossas representações delas; se o pensamento de algo deve ou não se tornar intuições, conceitos e ideias possíveis em nós em primeiro lugar, [esse questionamento] é totalmente vazio de valor objetivo; e de onde pode se originar a representação desse algo - são, segundo o ceticismo, questões totalmente indecisas que não permitem, com base nos princípios que a filosofia até agora dispôs, um simples ‘sim’ ou ‘não’ como resposta”. *Tradução nossa*. “[No skeptic denies that there are in man intuitions, concepts or ideas, or that there are distinct from one another. This is a matter of fact. [...] Whether or not, however, faculties of this sort have actual being outside our representations of them; whether or not the thought of something that ought to make intuitions, concepts and ideas possible in us in the first place is totally void of objective value; and where the representation of this something might originate – these are, according to skepticism, totally *undecided issues* that do not allow, on the basis of the principles that philosophy has so far had at its disposal, of a simple ‘yes’ or ‘no’ answer]” (SCHULZE, 2000, pp. 108-109).

e suas pretensões de estabelecer algo seguro. Assim, em vista dos diferentes sistemas filosóficos, cada um deles com pretensões de ser a verdade última e definitiva, sem, contudo, conseguir resguardar-se das críticas e da quase certa substituição por um sistema posterior, o raciocínio cético deduz que tais sistemas nada mais seriam do que “opiniões filosóficas”, isto é, “ideias contingentes” (HEGEL, IHF, p. 49). O alvo propriamente dito destas críticas não é a filosofia, mas as pretensões do conhecimento racional, reunidas em compêndios filosóficos. As desavenças intelectuais referentes à busca de uma verdade suprema ilustrariam a “falha hereditária” da própria razão humana, que as filosofias transmitiram umas às outras sem perceberem a inutilidade do empreendimento.

Segundo esse ceticismo, ao se conceber como objeto de investigação, o “racional” como “coisas” ocultas que se encontrariam *atrás* da aparência fenomenal e contrapostas à consciência, o procedimento filosófico clássico conduziria tão somente ao desespero, em virtude da futilidade de se buscar algo que se *localiza* “além da consciência” (HEGEL, RCF, pp. 137-140). Aqui, o destaque dos termos que ilustram “espacialidade” não é à toa, mas visa acentuar o que Hegel denomina como a concepção *tosca* de “racional”, que o novíssimo ceticismo de sua época sustenta. Leia-o abaixo:

Não é possível conceber o racional e a especulação de maneira mais tosca; a filosofia especulativa é continuamente representada como se diante dela se distendesse de maneira insuplantável como seu horizonte último a experiência comum na forma irretocável de sua realidade comum, e que ela pressuponha e pretenda procurar atrás daquele as *coisas em si* de seu horizonte, como montanhas de uma realidade igualmente comum que carregue em seus ombros aquela outra realidade; Schulze não consegue representar o racional, o em si, a não ser como uma rocha sob a neve; para o católico, a hóstia se transforma em algo divino e vivo; aqui não acontece o que o diabo desejava de Cristo, a saber, transformar pedra em pão vivo, mas o pão vivo da razão se transforma perpetuamente em pedra (HEGEL, RCF, p. 141).

Desmerecendo o valor especulativo da razão, este filosofar cético se aproxima do kantiano também nas suas consequências, na inversão em empirismo absoluto. Diferentemente do que se poderia esperar de uma radicalização cética do modo de pensar, o novíssimo ceticismo anuncia a certeza inegável dos “fatos da consciência” (HEGEL, RCF, p. 142). Pois, como é possível, argumenta esse ceticismo, duvidar daquilo que se encontra *imediatamente* em nossa consciência, cuja fonte mesma é a experiência? Descartando, em virtude do pressuposto da mera “imediatricidade” do saber, toda e qualquer dedução de certeza e validade das determinações do pensar em virtude de sua origem *transcendental*, como se verificou no empenho “genético” do criticismo anterior.

Ao fixar-se no “chão da finitude”, tal reflexão afastou-se do ceticismo antigo, que sustentava uma *negatividade pura* relativa a toda realidade imediata, cujo valor de verdade se dissolveria em certeza para o observador, isto é, evidência daquilo que *aparece para mim*. Razão que o conduz a defender o ceticismo antigo em comparação com atual, pois “Esta barbaridade de colocar a certeza inegável e a verdade nos fatos da consciência não foi cometida nem pelo ceticismo antigo nem por um materialismo nem sequer pelo senso comum, quando não é completamente bruto” (HEGEL, RCF, p. 169). Por conseguinte, ao sustentar o valor absoluto dos “fatos da consciência”, retendo, desse modo, o dado e o fato imediato, o ceticismo se converteria no grosseiro dogmatismo que ele tanto criticava. E isso porque, “O ceticismo schulziano reúne consigo o mais rude dogmatismo”, ressalta Hegel (RCF, p. 157), ademais, “o dogmatismo kruguiano traz em si, ao mesmo tempo, aquele ceticismo”. O fator comum desta fraternal relação consiste em fiar-se ao finito, ao ponto de este se transformar em algo de absoluto, em “finitude absoluta”, o que, aos olhos de Hegel (1994, p. 53), resumiria a postura dogmática. Com isto, o quadro da modernidade alemã está, em certa medida, delineado.

Retomando o argumento inicial, entendemos devidamente o que o autor desdenhava no “sistema de cultura” da época, pois, em última instância, o resultado das cisões assinaladas consiste em declarar que “o finito é em si, para si, absoluto e é a realidade única”. Absolutização que as filosofias modernas, com algum grau de ceticismo ou criticismo contribuíram para consolidar, pois “Permanece nessas filosofias o ser absoluto do finito e da realidade empírica e a contraposição absoluta do infinito e do finito, e o que é ideal é compreendido apenas como conceito” (HEGEL, 2009, pp. 26-27). A grande cisão que o idealista alemão almeja suturar é aquela entre o finito e o infinito¹³, e esse é um dos fundamentos basilares da especulação. Para tanto, é preciso desvencilhar-se da ideia que a filosofia é uma mera “galeria de opiniões”, incapaz de alcançar a verdade, restando limitada aos juízos de valores subjetivos. Por isso, Hegel (IHF, p. 80) diz que “Apenas entrados na filosofia, devemos abandonar a *contingência*”.

Trata-se, então, de conceber o universal e o necessário sob a aparência da contingência, isto é, daquilo que o ceticismo moderno pensara como mera opinião. Devendo, para tanto, opor-se a pressuposições impensadas, como aquela que declara, sem mais, a certeza inegável dos fatos da consciência ou dos limites da razão. Logo, deve-se recorrer a uma saudável postura cética, livre de radicalizações dogmáticas, pois, sustenta Hegel (RCF, pp. 147-149), o

¹³ Segundo Garaudy, toda a filosofia hegeliana gira em torno da relação entre o *finito* e o *infinito*, mais precisamente, em como assegurar a “passagem” de um para o outro. Fato que determinará, inclusive, o seu problema político basilar: a união entre o indivíduo e a sociedade, como expressão concreta daquela primeira relação lógica (GARAUDY, 1962, pp. 41-42).

“ceticismo é intimamente um com filosofia”, é o seu lado verdadeiramente livre, porque possibilita o pensamento permanecer junto a si mesmo e independente de um outro, contrariando a antiga “teologia filosófica”, que, sob o domínio da Igreja, agrilhoava o pensamento aos dogmas religiosos. Eis a lição aprendida com o ceticismo de filosofias autênticas, como a de Platão, em seu *Parmênides*¹⁴, e, modernamente, com a obra de Descartes¹⁵. Com efeito, sem a postura negativa¹⁶ do ceticismo diante da realidade e dos pressupostos do pensar, não se pode filosofar. Malgrado seu valor, não devemos permanecer no puro ceticismo, devendo, antes, considerá-lo apenas como o “primeiro degrau para a filosofia” (HEGEL, RCF, p. 160).

1.2 O “Pecado” e a “Expição” do entendimento

Expôs-se acima como a filosofia hegeliana busca fornecer uma resposta ao que ele julga constituir a miséria intelectual de sua época, expressa, filosoficamente, no programa crítico de Kant e de outras figuras célebres. Em virtude da manutenção da “fratura”, sobremaneira em seu aspecto subjetivista e dos assim chamados “fatos da consciência”, o filósofo especulativo se vê impelido a resgatar o verdadeiro ceticismo que caracteriza o alvorecer da Filosofia. Foi neste ponto que paramos quando recordamos que, para o jovem Hegel, o ceticismo é o primeiro degrau para a reflexão filosófica.

Contudo, isso não esclarece suficientemente a questão, afinal, que espécie de ceticismo está em jogo? Pensá-lo a partir das determinações históricas, como o “antigo” ou o “novíssimo”, parece insuficiente. E isto na medida em que esse procedimento pode, muito bem, estar eivado de exterioridade como um método subjetivo que se escolheu arbitrariamente para guiar o pensamento, quando poder-se-ia *escolher* outro método que melhor conviesse com os objetivos do pensador. Resta saber: que espécie de “negação”, expressa na feição cética, Hegel tem em mente? Esta e a próxima seção intentarão esclarecer o que seja a *negatividade* que estrutura o pensamento especulativo, a partir do papel que ela desempenha no que poderíamos denominar

¹⁴ Ceticismo, conforme o personagem de Parmênides se dirige a Sócrates, na obra, dizendo: “[...] quanto te dirigias a ele [Zenão], fiquei satisfeito contigo porque não te predispuseste a lhe permitir que se ativesse a coisas visíveis, observando de tua parte que estas vagavam entre opostos; mas que ele se ativesse apenas ao que concebemos, sobretudo, através da razão e estamos autorizados a chamar formas” (*Parm.*, 135e).

¹⁵ Sobre o papel do ceticismo cartesiano na gênese do filosofar moderno: (HEGEL, 2013, pp. 457-458).

¹⁶ Em virtude deste momento cético da especulação, Marcuse definiu a filosofia hegeliana como “negativa”, como se observa a seguir: “[...] uma filosofia negativa. Ela é, na sua origem, motivada pela convicção de que os fatos que aparecem ao senso comum como indícios positivos da verdade são, na realidade, a negação da verdade, tanto que essa só pode ser estabelecida pela destruição daqueles” (MARCUSE, 1988, p. 37).

“método dialético”. Para isso, retornaremos à reflexão sobre pensadores já assinalados, investigando-os sobre o papel do “entendimento” na constituição do projeto especulativo.

Não obstante a ausência de determinação mais precisa do sentido de *negação* que Hegel remete nesse momento de sua reflexão, algo é certo: o filosofar não pode partir de “afirmações *contingentes*”, de pressuposições e raciocínios carentes de demonstração. É, pois, tarefa da filosofia, em sua reorientação especulativa, afastar-se da *contingência*, pois, diferente das ciências empírico-analíticas, ela não pode “*pressupor* seus *objetos* como imediatamente dados pela representação; e também como já admitido o *método* do conhecer – para começar e para ir adiante” (HEGEL, ECF, § 1; § 10). Entende-se que a Filosofia não pode assumir acriticamente que seja papel do objeto, materialmente constituído, guiar os conceitos que possuímos das coisas, como a ontologia tradicional pressupusera e, em certo grau, também a filosofia cético-dogmática moderna, que sustentava o valor absoluto dos “fatos da consciência”.

Vemos, aqui, certo eco da “revolução” crítica kantiana, contudo, em Hegel este eco encontra sua radicalização, pois ele não aceita os pressupostos de que a razão seja uma mera faculdade instrumental, a qual, afastada da experiência, produziria somente quimeras. Em consonância com a “doença” alemã, a Verdade seria reduzida apenas a uma palavra edificadora, sem qualquer força real, pois o critério do saber, quer no criticismo, quer no ceticismo moderno, é a “convicção” subjetiva, o conhecimento que aparece *para mim* ou que já se encontra *em mim*, isto é, o conhecimento dos *fenômenos* (HEGEL, ECF, § 22 A). Esta autolimitação pressuposta do conhecimento, cuja consequência imediata é a renúncia da razão e da filosofia, abriria espaço para a vitória daquela instância que parecia a todos ter sido subjugada há tempos: a fé. Daí Kant (2015, p. 37) declarar: “Eu tive de suspender o saber, portanto, para dar lugar à fé”.

A despeito da constatação da doença moderna, Hegel não se vê como um alguém que objetiva partir do zero, sob fundamentos novíssimos. A dificuldade reside, aqui, em compreender o valor ambíguo que esse momento “moderno” desempenha para a construção de sua filosofia, que, além disso, é pensada como totalidade. E isso porque, as diferentes acepções clássicas e modernas não podem ser entendidas como uma reunião de opiniões contingentes, aleatoriamente dispersas no tempo, sem relação íntima entre si. Parcela significativa da riqueza da filosofia hegeliana reside na tentativa de atribuir um sentido comum, porém não unívoco, às diferentes expressões intelectuais dispostas na História da Filosofia. O desafio é estabelecer o valor dessas expressões e suas limitações, e este é o motivo que, ao pensar na relação entre Kant e Hegel, nos autoriza falar de “radicalização”, mas nunca de abandono ou simples ruptura.

Para assimilar essa trajetória “gnosiológica” do Espírito, o autor se vale de um recurso representativo e bastante à moda em sua época, se a compreendermos sob o signo da fé. Ele se

reporta à passagem bíblica do “mito do pecado original”, assimilando o que há de análogo com a relação ao conhecimento em geral. Analisar o “pecado” capital do entendimento ou o valor da “cisão” é precisamente o que pesquisaremos nesta seção, além de nos aprofundarmos na compreensão sobre a época do filósofo alemão.

Para Hegel (ECF, §24 A3), o prólogo do mito do “pecado original”, quando Adão e Eva ainda se encontravam no jardim do Éden, expressa a imediatez da vida do Espírito, quando ele se exibia em sua versão mais inocente. Adiante, veremos que essa “inocência” nunca existiu de fato ou que só poderia existir enquanto “mito”, por ora apenas sinalizamos que essa postura é a que mais se aproxima, em uma perspectiva gnosiológica, do Saber Imediato. O qual, segundo o preconceito moderno, por dispensar as formas da mediação reflexiva, é a forma mais elevada e adequada para captar a “concretude natural” da vida, bem como os objetos da razão, infinitos em essência e cuja expressão maior é Deus. Nessa acepção, o pensamento que não se vale da imediatez estaria eivado de particularidade e conseguiria, no máximo, saltar numa série de condicionados sem jamais abarcar os objetos Incondicionados, e, por sua finitude, reduziria seus conteúdos a algo de “particular, dependente e finito” (HEGEL, ECF, § 62).

Nesta linha argumentativa, o que conta é a unidade imediata com o infinito ou com a concretude natural; e a unidade seria mais acessível à juventude porque os jovens conseguem experimentar o mundo com todo o ardor de sua alma. Diferentemente do homem adulto, que em virtude da fragmentação da vida, sobretudo laboral, encontra-se disperso em intermináveis elementos abstratos, afastado, por isso, da unidade primitiva elementar. De modo que “o sentimento nos aparece mais concreto do que o pensamento, ou seja, do que a atividade de abstração e do que o universal” (HEGEL, IHF, p. 84).

Na seção anterior, vimos Hegel afirmar que quando o olhar se volta por muito tempo para a experiência, o Espírito anseia por um mísero sentimento do divino e se satisfaz com muito pouco. E isso ocorre porque “Não é o conceito, mas o êxtase; não é a necessidade fria e metódica da Coisa que deve constituir a força que sustem e transmite a riqueza da substância, mas sim o entusiasmo abrasador” (HEGEL, FE, § 7). A expressão conceitual, culpada de sinalizar a finitude e particularidade humana e fragmentar tudo o que encontra, era desprezada em favor do sentimento edificante, como a suposta única fonte de acesso imediato ao Absoluto.

O problema desta suposta unidade imediata é que ela nunca existiu efetivamente. Retroativamente, constituímos-la como um “mito”¹⁷, pois, já no “jardim sagrado” ocorrera uma

¹⁷ Sobre a constituição retroativa da fantasia da imediatez, bem como a importância de “perder” o objeto perdido para engendrar a universalidade concreta hegeliana, Zizek comenta: “A unidade orgânica (imediatez, como teria dito Hegel) de um fenômeno é por definição uma armadilha, uma ilusão que esconde um antagonismo subjacente,

cisão entre o homem e Deus. Mas, desde então, já não havia uma proibição explícita concernente à árvore conhecimento? Longe de sinalizar o paradigma moderno da autonomia, pela qual o homem se constitui como legislador de si e atribui a si próprio sua lei, vemos, no início deste mito, uma regra imposta de fora. Por conseguinte, ao situarmos-nos na singularidade natural, agindo conforme nossos impulsos e inclinações, estamos desde-sempre sujeitos à universalidade ou à potência exterior da lei, à autoridade divina. Daí Hegel, (ECF, § 24 A3) afirmar: “O homem está na escravidão da lei enquanto permanece em sua atitude natural”, expressando, com isso, uma grande e importante inversão dialética.

Malgrado o fato de a inocência primeira ou a unidade primitiva ser sustentada pelo saber imediato, ela é sempre perdida, daí devermos atravessar mais um estágio da perda para torna-la explícita para nós. Nesta perspectiva, não podemos permanecer na primeira imediatez, dado que ela nunca existiu. Expor essa ilusão significa compreender que o imediato não pode ser pensado sem a mediação, mesmo que a mediação possa ser entendida no sentido simples da cultura, pois, conforme Hegel (ECF, § 67), “[...] a religião, a vida ética, tanto como um crer, um saber *imediato*, [também] são absolutamente condicionadas pela mediação que se chama desenvolvimento, educação, cultura”. Mesmo os elementos da existência *imediate* se veem confrontados com sua dependência da mediação, assim, “Que eu *seja* em Berlim, essa minha presença *imediate* é mediatizada pela viagem feita para aqui etc.” (HEGEL, ECF, § 66).

e o único modo para alcançar à verdade é brutalmente desmembrar em partes essa unidade, de modo a tornar visível a sua natureza artificial e composta”. *Tradução nossa*. “[the organic (‘immediate’, as Hegel would have put it) unity of a phenomenon is by definition a trap, an illusion which masks underlying antagonisms, and the only way to arrive at the truth is to brutally cut into parts this unity in order to render visible its artificial and composed character]”. E como que ratificando essa noção crucial para a proposta filosófica especulativa, prossegue o comentador esloveno: “O juízo especulativo envolve, então, a experiência de uma perda, mas com uma inversão. Em uma perspectiva propriamente dialética, o que se perde na experiência da perda (a perda de alguma coisa de substancial) é, em última instância, a *perda mesma*, a sua verdadeira natureza auto-referencial: o objeto que experimentamos como perdido preenche o vazio da perda. Na experiência da perda opera uma espécie de reversão temporal: parece que o que é perdido precede a perda, enquanto, efetivamente, a perda vem antes, e cada objeto de que fazemos experiência como perdido é uma criação retroativa que preenche o vazio criado da perda. Em outras palavras, o que vem ofuscado na experiência da perda é que a perda é sempre a perda de uma perda; para alcançar a dimensão mais radical da perda, devemos perder o objeto mesmo”. *Tradução nossa*. “[Speculative judgement thus involves the experience of a loss – but with a twist. From a properly dialectical perspective, what is lost in the experience of a loss (the loss of something substantial) is ultimately *loss itself*, its true self-relating nature: the object that we experience as lost fills in the gap of the loss. There is thus a kind of temporal reversal at work in the experience of a loss: it appears as if what is lost precedes the loss, while effectively the loss comes first and every object that is experienced as lost is a retroactive formation which fills in the gap opened up by the loss. In other words, what is obfuscated in the experience of a loss is that a loss is always the loss of a loss: to arrive at the most radical dimension of loss, we should lose the lost object itself.]”. Em virtude dessa lógica dialética exposta por Žizek, podemos concluir que o pensamento político de Hegel, em especial o articulado em sua maturidade, não buscará, como os *românticos* de sua época, retornar a um passado ideal, que se *perdeu* na história. Dialecticamente, esse passado jamais existiu, pois, a realidade é desde-sempre perpassada por cisões e contradições incontornáveis. Tal passado é apenas uma ilusão retroativa sem qualquer força para operar uma real transformação na efetividade presente (ŽIZEK, 2016, pp. 12-13; p. 77).

Entretanto, se ainda faz sentido falar de “imediatez”, essa deve ser entendida sob um aspecto muito específico, concernente às determinações mais abstratas e simples do pensamento, como aquelas do “ser” e do “nada”. Que a Natureza *seja*, com isso pouco ou nada se afirmou, por isso Hegel (IHF, p. 85) aponta diferenças entre o “concreto natural”, que o saber imediato julgava ser o mais apto a captar, e o “concreto do pensamento”. Deste modo, ao situarmo-nos na concretude natural, nos orientamos por determinações abstratas, pois, o que julgou-se como a mais rica expressão do saber, em toda a sua pureza e inocência, era apenas uma carência de concretude para o pensar, uma ausência de determinações que, uma vez reunidas, garantiriam a verdadeira concretude¹⁸.

Eis o porquê de Hegel (IHF, p. 66) sustentar que a “filosofia é inimicíssima do abstrato e reconduz ao concreto”, à unidade das determinações que um intuir “edificante” e sentimental envolve na névoa da indeterminação. E que deixa o conteúdo indeterminado no campo aberto à *contingência* e ao arbitrário, pois o que garantiria sua firmeza eram as determinações que sucumbiram à abstração e à contingência do que vale imediatamente para o indivíduo, variando em cada indivíduo. Logo, esse gênero de filosofar – se é que assim o podemos chamar – produz apenas sonhos, daí Hegel (FE, § 10) assinalar: “Abandonando-se à desenfreada fermentação da substância, acreditam esses senhores [...] serem aqueles ‘seus’ a quem Deus infunde no sono a sabedoria. Na verdade, o que no sono assim concebem e produzem são sonhos também”.

À sua maneira, também o mito bíblico insiste neste ponto: de que não podemos permanecer na primeira imediatez natural¹⁹, devemos sair dela. Por isso é algo tão significativo e simbólico o homem ter escolhido, mesmo que por instigação exterior (da serpente), comer o fruto da árvore do conhecimento. Com a ruptura da unidade imediata – ou melhor, com a exposição de sua inverdade – se inicia a maldição do homem, que ao ser expulso do paraíso, se vê obrigado a trabalhar. O pecado original do homem, ao menos segundo a reinterpretação

¹⁸ No limite, a unidade imediata expressa, igualmente, uma ausência de presença do Espírito, como Hegel sinaliza em suas *Lições sobre a Filosofia Medieval*, quando afirma: “O espírito não é natural, ele é apenas aquilo que ele faz de si; a unidade que não é produzida, a unidade natural é a unidade destituída de espírito”. *Tradução nossa*. “[L’esprit n’est pas naturel, il n’est que ce qu’il fait de soi; l’unité qui n’est pas produite, l’unité naturelle est l’unité dénuée d’esprit]” (HEGEL, 1978, p. 998).

¹⁹ Cometido o “pecado original”, o homem se torna “mau por natureza”, e, pela tese do Cristianismo, é necessário que ele “saía” do estágio natural, pois, diz Hegel (1978, p. 999): “A carne, a natureza é o que não deve ser; a naturalidade é aquilo que no homem não pode permanecer. A natureza é originariamente má; o homem é em si a imagem de Deus, na existência ele é apenas natural; e o que é em si deve ser produzido. A primeira naturalidade deve ser suprimida. É nisto que reside a ideia do Cristianismo em geral”. *Tradução nossa*. “[La chair, le naturel est ce qui ne doit pas être; la naturalité est ce dans quoi l’homme ne doit pas demeurer. La nature est originellement mauvaise; l’homme est en soi l’image de Dieu, dans l’existence seulement il est naturel; et ce qui est en soi doit être produit. La première naturalité doit être supprimée. C’est là l’idée du Christianisme en general]”.

hegeliana, consiste na introdução ou exposição da “cisão” daquilo que parecia pura imediatez, o seu pecado é, pois, se valer do “entendimento”.

Antes de se aprofundar na natureza do entendimento, convém destacar que o homem não precisa, a cada vez, percorrer todo o caminho do saber, desde seus elementos mais basilares, a bem dizer, desde sua consciência sensível, superando-os sempre de novo. Para Hegel (FE, § 4), “O começo da cultura e do esforço para emergir da imediatez da vida substancial” deve “consistir sempre em adquirir conhecimento de princípios e pontos de vista *universais*. Trata-se inicialmente de um esforço para chegar ao *pensamento da Coisa em geral*”, mas o homem não precisa empreender esse esforço desde o zero. Eis, aqui, a noção de totalidade hegeliana que nos conduz à compreensão de que o desenvolvimento do Espírito é um todo que não deixa atrás de si seus momentos e determinações, mas os acumula à medida que os supera, cabendo ao indivíduo “rememorar” aquilo que o Espírito já depositou dentro dele, pois,

O indivíduo, cuja substância é o espírito situado no mais alto, percorre esse passado da mesma maneira como quem se apresta a adquirir uma ciência superior, percorre os conhecimentos preparatórios que há muito tem dentro de si, para fazer seu conteúdo presente; evoca de novo sua rememoração, sem, no entanto, ter ali seu interesse ou demorar-se neles. O singular deve também percorrer os degraus-de-formação-cultural do espírito universal, conforme seu conteúdo; porém, como figuras já depositadas pelo espírito, como plataformas de um caminho já preparado e aplainado. [...] Esse ser-ai passado é propriedade já adquirida do espírito universal e, aparecendo-lhe assim exteriormente, constitui sua natureza inorgânica. Conforme esse ponto de vista, a formação cultural considerada a partir do indivíduo consiste em adquirir o que lhe é apresentado, consumindo em si mesmo sua natureza inorgânica e apropriando-se dela. Vista, porém, do ângulo do espírito universal, enquanto é a substância, a formação cultural consiste apenas em que essa substância se dá a sua consciência-de-si, e em si produz seu vir-a-ser – e sua reflexão (HEGEL, FE, § 28).

Nesta passagem, podemos apreender como a reflexão gnosiológica hegeliana, mesmo em sua expressão representativa religiosa, não abstrai a dimensão propriamente histórica. Afinal, a substância do indivíduo é o Espírito, que apresenta um desenvolvimento histórico e, na exata medida, pôde aplainar o caminho para a suprassunção da imediatez natural. O homem moderno, diferentemente do clássico, não se vê obrigado a “descobrir” o universal no ser-ai imediato, porque já encontra, em larga medida, o “universal” pronto, ainda que abstrato. Com efeito, “a tarefa *em si* já está cumprida, o conteúdo já é a efetividade reduzida à possibilidade”, à simples-determinação-de-pensamento, ou seja, já é *um pensado*, não mais um mero “em si”, disposto na interioridade da imediatez à espera da força abstrativa da reflexão grega para revelá-lo, mas já é um *Em-si rememorado*, depositado no Espírito (HEGEL, FE, § 29).

Não obstante essa primeira negação, o em si rememorado ainda carrega o caráter da imediatez não conceitual, é um *bem-conhecido*, mas nem por isso *reconhecido*, não sendo um

para-si. Recorrer a representações bem-conhecidas e depositadas na linguagem – como Deus, Natureza, Sujeito, Objeto etc. –, não nos dá a clareza conceitual acerca do significado de cada uma dessas determinações de pensamento. É preciso tornar as representações *reconhecidas* para fazê-las sair do estágio inicial da cultura, para “dar lugar à seriedade da vida plena que adentra na experiência da Coisa mesma”, e não apenas sobrevoá-la mediante princípios gerais (HEGEL, FE, §4). Para tanto, deve-se suprasumir a forma do *bem-conhecido*, reportando-se ao procedimento da análise ou à decomposição da representação em seus elementos originários, retrocedendo aos momentos da representação que não estavam dispostos imediatamente para todos. Trata-se de introduzir a “cisão” naquilo que aparecia como unidade “imediate”, sendo tal fratura um dos momentos essenciais do Espírito e garantidor de sua vida mesma, pois

[...] não é a vida que se atemoriza ante a morte e se conserva intacta da devastação, mas é a vida que suporta a morte e nela se conserva, que é a vida do espírito. O espírito só alcança sua verdade na medida em que se encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto. Ele não é essa potência como o positivo que se afasta do negativo – como ao dizer de alguma coisa que é nula ou falsa, liquidamos com ela e passamos a outro assunto. Ao contrário, o espírito só é essa potência enquanto encara diretamente o negativo e se demora junto dele (HEGEL, FE, § 32).

Segundo o filósofo alemão (ECF, § 25), o pensar que decompõe as representações, sustenta a separação, produz determinações finitas e inefetivas e nelas mesmas se reconhece, denomina-se Entendimento. Nesse processo, “a atividade do dividir” é a “força e o trabalho do *entendimento*, a força maior e mais maravilhosa, ou melhor: a potência absoluta” (HEGEL, FE, § 32). Potência que, malgrado sustentar inefetividades, deve ser reconhecida como necessária²⁰, pois é em virtude desta atividade *negativa* de divisão e separação que o concreto se move e ganha vida, pela “força portentosa do negativo”: são nestes termos que ele se refere à atividade do entendimento. E este momento do *entendimento* constitui o primeiro aspecto de todo o *lógico-real* e desempenha papel fulcral na Lógica especulativa.

Com efeito, todo conceito ou todo verdadeiro em geral se vale do entendimento, pois é ele quem possibilita a produção da determinidade fixa e sua diferenciação com respeito à outra determinidade. Cada uma se sustenta como se fosse para si subsistente e essente, e, por conseguinte, encontra na outra determinidade o seu “fim”, enquanto “limite”, cuja infração

²⁰ Necessidade que, pensada como conhecimento analítico, também encontra sua justificação no mito bíblico. O ato de comer o fruto da árvore do conhecimento permitiu ao homem distinguir (*separar*) o bem do mal e a se portar como um ser humano, pois, diz Hegel (1978, p. 1003), “[...] há também a árvore do conhecimento do bem e do mal; como homem, ele deve comê-la, senão ele não é um homem, mas um animal. A característica fundamental [que o] distingue de um animal é que ele sabe o que é o bem e o mal”. Tradução nossa. “[il y a encore l’arbre de la coinnnaissance du bien et du mal; en tant qu’homme, il lui faut en manger, sinon il n’est pas un homme, mais un animal. Le caractere fondamental par lequel il se distingue d’un animal est qu’il sait ce qu’est le bien et le mal]”.

resultaria na dissolução da primeira determinação. E justamente por ter seu “fim” em um Outro, é que o entendimento ainda é uma operação da reflexão *finita* e, embora consiga engendrar universais, tal universalidade é marcada pela abstração. Aqui, a abstração concerne à separação da totalidade e das demais determinidades, as quais, em razão disso, se encontram em oposição uma com as outras. Por isso, Hegel (ECF, § 80 A) ressalta que “Enquanto o entendimento se refere a seus objetos, separando e abstraindo, ele é o contrário da intuição e sensação imediata, que como tal só lida exclusivamente com o concreto [natural] e nele permanece”.

Mais adiante, avaliaremos os limites dessa forma de pensamento e suas determinações. Por hora, apenas ressaltamos que foi em razão destes limites, em especial o seu aspecto de rigidez abstrata, que mantém cada determinação isolada uma da outra, que se constituiu a reprovação do saber imediato, o qual, ante tais limites, preferiu as vias da intuição e do sentimento. Porém, há um erro presente em tal reprovação, pois ela pode ser parcialmente justa para o Entendimento, mas não para a Razão. Grosso modo, a não distinção destas formas, entendimento e razão, é o que torna a crítica dos “profetas” filosóficos carente de pleno valor. Não obstante essa crítica ao Entendimento abstrato, ainda que introdutória, deve-se assinalar o mérito de seu exercício na vida teórica ou prática. No domínio teórico, sem a atividade abstrata de decomposição dos pensamentos ordinários, exercidos no senso comum, não se chega a nenhuma determinidade nem conhecimento de fato, que esteja atrelado ao *reconhecimento* do que parecia ser *bem-conhecido*.

Assim, ficaríamos na névoa *indeterminada* do saber imediato, que braveja profundidade intelectual, mas não a demonstra de fato, antes se vale da “inspiração” como atestado de autoridade intelectual. Sendo, pois, “profundidade vazia”, conforme Hegel (FE, § 10) descreve esta postura, que olha desdenhosamente para a ciência e para o entendimento, isto é, para o conhecimento determinado, preferindo, ao invés, a sua força pura e superficial, carente de determinações e, portanto, de extensão. E isso porque, “A força do espírito só é tão grande quanto sua exteriorização; sua profundidade só é profunda à medida que ousa expandir-se e perder-se em seu desdobramento” (HEGEL, FE, § 10). Em Hegel, defender o valor do Entendimento e, com isso, da “ciência”, significa primar pela cientificidade aberta e acessível a todos, em oposição ao obscurantismo que só se sustenta em círculos restritos de adeptos, de “escolhidos”, nos quais influi a inspiração supracitada. Defendê-lo é garantir sua *inteligibilidade universal*, pois,

Só o que é perfeitamente determinado é ao mesmo tempo exotérico, conceitual, capaz de ser ensinado a todos e de ser a propriedade de todos. A forma inteligível da ciência é o caminho para ela, a todos aberto e igual para todos. A justa exigência da

consciência, que aborda a ciência, é chegar por meio do entendimento ao saber racional; já que o entendimento é o pensar, o puro Eu em geral. O inteligível é o que já é conhecido, o que é comum à ciência e à consciência não científica, a qual pode através dele imediatamente adentrar a ciência (HEGEL, FE, § 13).

Porém, a importância da determinação não se verifica apenas no domínio teórico, mas também no prático, atestando, ainda que timidamente, que a Lógica especulativa não pode ser pensada sem a efetividade objetiva. Na vida corrente, é fundamental saber se determinar, em vez de engendrar sempre novos projetos, sem mesmo finalizá-los. Por isso, recordando seu amigo poeta, Hegel (ECF, § 80 A) professa: “Como diz Goethe, quem quer algo de grande deve poder limitar-se. Quem ao contrário quer tudo, de fato nada quer; e isso não leva a nada”.

No tocante à objetividade do lógico, como absolutamente universal e não meramente subjetivo, o filósofo alemão insiste que o entendimento se encontra expresso em cada figura existente e finita. E não apenas como um gênero de reflexão, que poder-se-ia entender como algo subjetivo e contingente, mas também como a própria subsistência das coisas finitas, sinal da *bondade de Deus*, que tudo engendrou e continuou a sustentar todas as coisas, como uma causa que continua a agir sob seus efeitos, sem jamais perder sua potência. O entendimento está presente no mundo objetivo, como Anaxágoras bem o sabia, justificando até mesmo a perfeição de um objeto. Eis porque não se poderia anunciar, segundo Hegel, que um Estado é perfeito se ainda não alcançou a determinada diferenciação das funções políticas e de autoridade.

Malgrado o valor de seu exercício, é preciso romper com os limites do Entendimento, que continua a operar com abstrações e segue dispendendo muita energia para manter as determinações em sua fixidez e unilateralidade. E isso ocorre porque ele decompôs a primeira representação em seus elementos basilares, em determinações-de-entendimento, sem indagar sobre o conteúdo das mesmas em si e para si. Antes, com tais determinações compôs uma “tabela” ou “quadro” de categorias, aplicando-as de fora, subjetiva e arbitrariamente, sempre que buscava conhecer algum “sujeito” determinado. Sem questionar se a forma da “predicação” era justa para um conhecimento verdadeiro ou sobre o valor dessas determinações, o Entendimento procede *dogmaticamente*. Ademais, aplicando externamente predicados a um sujeito que se supôs já pronto e fixo em sua posição como critério para a boa “aplicação” final, esse momento abstrato findou no simples *formalismo* [de uma só cor] e na “repetição informe do idêntico” da mesma fórmula. Logo, o resultado só poderia ser uma “aparência tediosa de diversidade”, pois a verdadeira e concreta diferenciação deve resultar da Coisa mesma e não de um atuar exterior, como aclara Hegel, em tom irônico:

Chama-se *construção* essa aplicação vazia e exterior da fórmula. A tal formalismo toca a mesma sorte de qualquer formalismo. Deve ser bem obtusa a cabeça em que não se pode inculcar, num quarto de hora, a teoria das doenças astênicas, estênicas; e indiretamente astênicas e outros tantos métodos de cura. E como não esperar, com tal ensino, em pouco tempo transformar um curandeiro em doutor? O formalismo da filosofia da natureza pode ensinar que a inteligência é a eletricidade, ou que o animal é o nitrogênio, ou então *igual* ao Sul ou ao Norte; ou representar isso tão cruamente como aqui se exprime, ou temperá-lo com mais terminologia. A incompetência poderá sentir-se atônita ante uma força tal que congrega aparências tão distantes uma da outra; ante a violência que sofre o pacato mundo sensível através dessa vinculação que lhe dá assim a aparência de um conceito – embora sem exprimir o que há de mais importante: o conceito mesmo ou o significado da representação sensível (HEGEL, FE, § 51).

Vê-se, portanto, Hegel reiterar que o “monótono formalismo” é incompatível com a riqueza da vida do Espírito, apesar de o demorar-se no *negativo da cisão* ser fundamental para sua vida, dado que viver é agir e se movimentar, ou seja, é algo concernente à atividade do Entendimento [mas não só!]. Quanto aos seus limites formais e dogmáticos, mesmo o Idealismo pós-kantiano, com sua atenção conferida à Razão, não conseguiu superá-los, malgrado insistisse na investigação das determinações-de-pensar em si mesmas e em sua origem. Ainda assim, tal tentativa fındou no aspecto subjetivo e não conceitual do procedimento, como é o caso de Fichte (1762-1814), que atribuiu um excessivo valor ao papel da intuição²¹, ao ponto de irromper no Absoluto como “num tiro de pistola”, ironiza Hegel (FE, § 10).

Em Schelling, é patente o formalismo sustentado na identidade pressuposta do $A=A$ ²², e sua consequência é a monotonia monocromática mediante a qual “o seu *absoluto* é a noite em que ‘todos os gatos são pardos’, como se costuma dizer” (HEGEL, FE, § 16). Diante disto, voltando à representação bíblica, vemos como a “cisão” assimilada ao “pecado original” do homem é um momento constitutivo e basilar de sua própria constituição como ser humano e não mais como um ser imediatamente natural. Porém, após expormos os limites do entendimento, fica claro, em sentido hegeliano, que a formação cultural e espiritual do homem não pode se contentar em permanecer na cisão, mas deve tentar engendrar uma noção de concretude e totalidade para completar o trabalho espiritual desenvolvido até então.

²¹ Acerca disso, Fichte aduz: “A intuição seria [...] a captação, que se constitui imediatamente como tal, da maneira-de-agir da razão em geral, de uma só vez e com um único olhar; e [...] essa validade universal para todos as pessoas não teria nascido da reunião de muitos sob a unidade, mas, [...] da derivação das pessoas infinitamente diversas a partir da unidade da mesma razão. Pode-se conceber como, nessa intuição, e somente nela, se funda a evidência imediata, a necessidade universal de tudo e para todos, logo, toda cientificidade” (FICHTE, 1973a, p. 90).

²² Schelling reconfigurou seu pensamento inúmeras vezes, assim a chamada “filosofia da identidade” não traduz a totalidade de sua filosofia. Esta pode ser dividida, grosso modo, em duas fases, ambas subdividas em etapas. Na primeira fase, assinala-se a filosofia da subjetividade, da natureza e da identidade; na segunda, destaca-se a filosofia da liberdade e a filosofia tardia (VIEIRA, 2007).

Aqui, novamente, opera uma importante inversão dialética, similar a que se verifica ao imaginar o “trabalho” como castigo divino, de modo que, aquilo que parecia ser um fardo para o homem - estar sempre na dependência de um meio exterior e natural para poder sobreviver -, revela-se como o meio que lhe permite adquirir consciência de si à medida que transforma o mundo ao seu redor e o torna acessível a si mesmo. Analogamente, quando o “pensar” emerge na naturalidade imediata e passa a operar suas divisões e abstrações, introduz a cisão no mundo e é visto como um “mal”, mas é pelo próprio pensamento que a cisão será “suturada”. Por isso, Hegel (ECF, § 24 A) diz que o pensamento “faz a ferida, e também cura”, possibilitando, assim, “retornar” à unidade. Mas, como a primeira unidade é sempre perdida, esse “retorno” será a verdadeira construção da unidade, pois é “união espiritual” e não natural.

1.3. Dialética especulativa, ou Deus e o seu jogo de amor consigo mesmo

Com a delimitação do valor do Entendimento e de sua força *negativa*, o novo conceito hegeliano de filosofia se tornou mais acessível. E, em larga medida, percebemos o que não esperar desse novo tratamento, no sentido de um filosofar poético ou teológico, que se valeria do êxtase e da intuição, desprezando as categorias conceituais. Foi justamente em razão da *delimitação* exposta, que se constatou ser inadequado permanecer no estágio do mero entendimento, sob o risco de tratar conceitos infinitos sob um olhar finito, rebaixando, por consequência, a Verdade à mera aparência ou opinião *contingente*. Dito isto, recoloquemos nossa indagação da seção anterior: O que Hegel entende por *negatividade*?

Decerto este conceito não se esgota na ação *negativa* do Entendimento, mas considera também a atividade da Razão. Sobre a relação entre ambos, evita-se concebê-la seguindo certa “vulgata dialética”, pela qual a Razão seria um “a mais”, no sentido de congregar aquilo que o Entendimento outrora afastara, devido a sua atividade *negativa* e analítica. No senso contrário, deve-se recordar que o próprio Entendimento poderia estender sua atividade formal ao *infinito*, sempre catalogando novos predicados passíveis de serem aplicados, exteriormente, a um sujeito já dado na representação. Nesse sentido, os Orientais insistem que Deus é o Ser de “infinitos nomes”²³, pois sempre se lhe poderia atribuir uma nova determinação (HEGEL, 2012, p. 93).

²³ Deve-se ter cautela com esse exemplo, pois, por um lado, a indeterminidade é uma característica do pensamento oriental, o que faz com que pareça destituído de senso se valer desta figura para conceber a atividade de determinação do entendimento. Mas, este exemplo ainda é pertinente para ilustrar algo essencial sobre a natureza mesma do pensar, que não podemos permanecer na vazia indeterminação. O que parecia ser um sujeito firme e seguro (Deus), em realidade, é destituído de sentido, se considerado isoladamente. Daí recorrermos à predicação

O Entendimento seria o seu próprio “a mais”, não cabendo ao uso especulativo da Razão, em sentido kantiano, nada além de “quimeras”. Todavia, já se acenou que se limitarmos à operação meramente analítica, permaneceremos na abstração, sem condições de alcançar qualquer concretude. O que é inaceitável, pois, como se viu, cabe à filosofia reconduzir o abstrato ao concreto, que se configura como uma “síntese de determinações opostas”. O desafio, é, pois, compreender amiúde o sentido do termo “síntese”, que costuma ser entendido, por certa leitura formalista da dialética hegeliana, como um “a mais”, um somatório ou uma adição de “tese” e “antítese”. Tal compreensão, no entanto, parece insatisfatória para a filosofia especulativa, porque não ultrapassa verdadeiramente as antinomias do entendimento, o que se torna claro à medida que operarmos com exemplos concretos.

Pensemos no que Kant descreve como a terceira antinomia que surge no estudo da antiga Cosmologia, concernente à “liberdade” ou “necessidade” do mundo, e cuja problemática pode ser resumida na seguinte indagação, sugerida por Hegel (ECF, § 48 A): tudo no mundo é condicionado por um nexos causal ou se pode conceber seres livres? Pois, se para uma perspectiva dialética e concreta bastasse somar as partes, o mundo seria tão livre quanto necessário, o que, como puro “resultado”, não estaria muito distante da concepção hegeliana que evita conceber esses dois termos separadamente. Contudo, podemos encontrar essa mesma “união”, sob uma argumentação diferente, no próprio Kant, ao insistir que os seres humanos são determinados pelas Leis da Natureza, quando considerados do ponto de vista fenomênico, mas são livres do ponto de vista numênico²⁴.

Se a “síntese” entre liberdade e necessidade é concebível, ainda que sob uma perspectiva (quase) “dialética”, essa operação “somatória” revela-se simplesmente destituída de senso se pensarmos em outro par antinômico: finito e infinito, que inquietou gerações de intelectuais. Cabe então perguntar: O mundo é finito ou infinito? Diferentemente da última questão, simplesmente unir essas duas determinações é insatisfatório, pois, como vimos na

(os “muitos nomes”), como um modo precário de atribuir concretude a esse sujeito. Passa-se, então, da indeterminação à determinação.

²⁴ A possibilidade da “duplicação” do homem é o que justifica, grosso modo, o uso prático da razão e, com isso, uma Metafísica dos Costumes em Kant, pois, “[...] quando nos pensamos livres, nos transpomos para o mundo inteligível como seus membros e reconhecemos a autonomia da vontade juntamente com a sua consequência – a moralidade; mas quando nos pensamos quando obrigados, consideramo-nos como pertencentes ao mundo sensível e, contudo, ao mesmo tempo também ao mundo inteligível”. Dupla consideração que influencia, diretamente, os juízos sobre a “liberdade” e a “necessidade” do homem: “Há, pois, que pressupor que entre liberdade e necessidade natural dessas mesmas ações humanas não se encontra nenhuma verdadeira contradição; pois não se pode renunciar nem ao conceito da natureza nem ao da liberdade”. O problema consiste em querer unificar essas duas determinações sem, *criticamente*, estabelecer essa “duplicidade” do homem: “É impossível, porém, escapar a esta contradição se o sujeito, que se crê livre, se pensasse *no mesmo sentido* ou *na mesma relação* quando se chama livre que quando se considera submetido à lei natural, com respeito à mesma ação” (KANT, 2007, p. 103; p. 107).

seção anterior, resultaria imediatamente na conversão do infinito em algo de finito, em um “infinito finitizado”. Todavia, esses termos não podem ser pensados como pares simétricos dispostos em um mesmo plano, sob o risco de perder a especificidade de cada um²⁵. Com isso, chega-se no cerne do problema: a Razão, que, como capacitada a superar a unilateralidade do Entendimento, não faz isso pela simples “soma” exterior de determinações, as quais, em última instância, manteriam sua subsistência para si.

Não se trata, portanto, de uma mera “relação” de termos que guardam seu estatuto ontológico, pois, a Razão não é um “a mais”, mas um “a menos” do Entendimento, ou seja, é a subtração da ilusão fundamental que guia o pensamento abstrato, sobretudo aquele exposto na filosofia crítica²⁶. Ilusão que consiste em dividir a realidade, grosso modo, em duas instâncias, uma cognoscível e outra não, permitindo que subsista, em toda sua plenitude ontológica, uma realidade numênica. É como se a atividade *negativa* do Entendimento não tivesse realizado sua operação até as últimas consequências, mas freado sua atividade em um ponto arbitrário, declarando, doravante, que tal realidade numênica consistente dispensaria antinomias imanescentes. E essa é a razão de Hegel (ECF, § 48) ter declarado que Kant, ao enunciar apenas quatro antinomias, sustentara uma “ternura para com as coisas do mundo”, pois a antinomia ou a contradição se encontra, de fato, em “*todos* os objetos de *todos* os gêneros, em *todas* as representações, conceitos e ideias”. Tal noção é o que constitui o “momento *dialético* do lógico”. Zizek, visando sintetizar o debate sobre a diferença entre Razão e Entendimento, diz:

[...] a razão não é algo ‘a mais’ em relação ao entendimento, um movimento, um processo vivo que escapa ao esqueleto morto das categorias do entendimento – a razão é o próprio entendimento no que nada lhe falta, no que não existe nada além dele: é a forma absoluta fora da qual nenhum conteúdo persiste. Ficamos no nível do entendimento enquanto pensamos haver ‘além’ dele alguma coisa inacessível que lhe escapa, uma força extra-entendimento, uma incógnita inacessível ao ‘esquematismo rígido’ das categorias do entendimento, e a *esse além* chamamos ‘razão’! Ao darmos o passo rumo à razão nada acrescentamos ao entendimento, mas, antes, dele *subtraímos* algo [...], ou seja, reduzimo-lo a seu processo formal: ‘ultrapassamos’ o

²⁵ Um dos filósofos modernos que melhor entendeu essa “descontinuidade” do Infinito referente ao Finito foi Malebranche. Enraizado no Cristianismo, julga que as noções cristãs são categorias filosóficas, insistindo que a maneira usual de considerar a glória divina, como refletida na “complexidade” do mundo finito (pense, aqui, na perfeição dos detalhes presentes na asa de uma mosca, por exemplo), é insuficiente. Posto que o finito de forma alguma glorifica Deus, pois, uma vez comparado com sua Infinitude e Perfeição é ontologicamente “quase nada”. Para Deus, criar o mundo é comparável a uma brincadeira de criança, em que ela tem apenas de juntar certas peças espalhadas, o que, como tal, não implica uma atividade grandiosa e digna de seu Nome. Acerca disto, recorda Badiou, “[...] Malebranche está bem consciente de que se você considera o infinito no seu sentido radical, o finito é praticamente uma categoria do nada”. *Tradução nossa*. [Malebranche is well aware that if you take the infinite in this radical sense, the finite is practically a category of the nothing]” (BADIOU, 2019, pp. 58-59).

²⁶ Conclusão deferível do comentário de Manfredo sobre a reelaboração filosófica hegeliana: “Numa palavra, a primeira tarefa da filosofia [especulativa] é ‘desfenomenalizar-se’, o que significa superar a cisão subjetividade/objetividade enquanto princípio fundamental do pensar” (OLIVERIA, 2007, pp. 51-52).

entendimento ao perceber que ele já é em si esse movimento vivo da automediação que era procurado em seu mais-além (ZIZEK, 1991, pp. 20-21).

Nesse sentido, a ilusão fundamental do entendimento é a crença em uma “plenitude originária do concreto vivo que supostamente escaparia à rede das determinações simbólicas” postas em ato justamente pela mediação da reflexão, quando, na verdade, “a Razão é o Entendimento em si em seu aspecto produtivo”, isto é, no aspecto que conduziu Hegel a se maravilhar com sua força *negativa*, precisamente: força de mediação consciencial, mas depurada das unilateralidades, sobretudo aquelas que insistem na preponderância *subjetiva* deste processo (ZIZEK, 2013, p. 121). Trata-se de suplantar o déficit de *negatividade* da filosofia crítica ou mesmo sua dimensão *acrítica*²⁷, já que ela não investigou as determinações de pensamento em si e para si, preferindo manter a “contradição” ou a *negação* exterior a tais categorias, como se originando na atividade especulativa da Razão, originando-se fora delas.

Ao romper com a “ternura” para com as coisas do mundo e, em especial, para com as coisas do pensamento²⁸, investigando-as imanentemente, Hegel (CdL, p. 48) avalia o “*conflito necessário* das determinações do entendimento consigo mesmo”. O entendimento sustenta estas determinações em sua finitude, e essas se relacionam com as demais e entram em *contradição* com a *sua oposta*, pois é da natureza de todo finito se determinar na relação com o *seu Outro*, como limite e *fim* de seu ser. Logo, a *dialética* ou o momento *negativamente-racional* de todo lógico-real é “o próprio suprassumir de tais determinações finitas e seu ultrapassar para suas opostas” (HEGEL, ECF, § 81). Reiterar a imanência desse processo não é acaso, é imperioso recordar que Hegel não propõe um mero “método” que, em sua acepção hodierna, significaria

²⁷ Sobre a dimensão “acrítica” das filosofias modernas, sobretudo as afetadas pela postura do entendimento, Manfredo aponta que “A filosofia moderna não se pergunta mais pelos critérios lógico-ontológicos em que nos orientamos no conhecimento enquanto tal, mas se concentra na análise do processo de ação através de que um conhecimento surge”. O que o permite concluir que a suposição moderna, pela qual o pensamento antigo seria dogmático e acrítico, não se sustenta, já que na Filosofia Grega a análise dos critérios lógico-ontológicos do pensar era uma tarefa explícita e fundamental. Fato, este, que Hegel estava bem consciente, tentando, ele mesmo e à sua maneira, retomar esse gênero de investigação (OLIVEIRA, 2007, p. 45).

²⁸ Para Hegel, o verdadeiro ceticismo, a verdadeira consideração dialética que se encontra no *Parmênides* de Platão não se verifica apenas pela *negação* do assentimento aos sentidos, mas, principalmente, pela exposição da dialética interna das determinações-de-pensamento, sendo um equívoco considera-las unilateralmente. Esta dialética se efetua na obra entre as categorias de “Uno” e “Múltiplo” e, nela, “Demonstra-se que o Uno tanto é, quanto não é, tanto como idêntico a si, quanto como não idêntico, tanto como movimento, quando como quietude, como nascer e como perecer, é e não é: isto é, que, assim, a unidade com todas essas outras ideias puras são da mesma forma que não são, que o Uno é da mesma forma Uno quanto Múltiplo. [...] Estas ideias são apresentadas dialeticamente, são essencialmente a identidade com o seu outro; e esta é a verdade”. *Tradução nossa*. [Vi si dimostra che l'uno tanto se è, quanto se non è, tanto come idêntico a sè, quanto come non idêntico, tanto come movimento, quanto come quiete, come nascere e come perire, é e não é: cioè, che così l'unità come tutte queste altre idee purê sono altrettanto che non sono, che l'uno è altrettanto uno quanto molti. [...] Queste idee sono presentate dialeticamente, sono essenzialmente l'identità col loro altro; e questa è la verità] (HEGEL, 1932, p. 215).

um ato arbitrário de “aplicação” a objetos situados externamente²⁹. Com isto, recordemos que a dialética não é o método que ele persegue, segundo seus fins *contingentes*, mas é o método que “esse sistema [especulativo] persegue nele mesmo” (HEGEL, CdL, p. 57).

Ao usar o termo *método*, esse deve ser tomado em sua acepção *ontológica* e não apenas gnosiológica, pois a *dialética* constitui a natureza verdadeira de todas as coisas e do finito em geral, e não só das determinações de entendimento. “O dialético, em geral” é, para Hegel (ECF, § 81 A), “o princípio de todo o movimento, de toda a vida, e de toda atividade na efetividade. Igualmente, o dialético é também a alma de todo o conhecer verdadeiramente científico”. Todo finito carrega em si a *negação*, sob a forma de unilateralidade e limitação e, nessa exata medida, é variável e passageiro. Somente à força uma determinação finita pode ser fixada como algo de subsistente, já que a *dialética do finito* consiste em destacar sua relação imanente ao Outro e, no limite, destacar que cada finitude é, em si, o Outro de si mesma, por conseguinte, seu ultrapassar a si não é exterior, mas interior.

A dialética é, então, *objetiva*³⁰ e expressa a verdadeira elevação, não exterior, do finito, que, em razão de sua contradição interna, suprassume-se a si mesmo e passa para o seu oposto. Logo, se o entendimento era a representação da “bondade de Deus”, a dialética é a representação de sua “potência”, pois, “[...] todas as coisas (isto é, todo o finito enquanto tal) vão a juízo, e temos nisso a intuição da dialética como da potência universal irresistível diante da qual nada pode resistir – por seguro e firme que se possa julgar” (HEGEL, ECF, § 81 A). Desta sorte, a dialética vem compreendida como o motor de todas as coisas existentes, mas também de todo o conhecer verdadeiramente científico, e isto na medida em que a sua *negação* não é nem exterior nem mesmo *vazia*.

Um dos grandes riscos de abordar a dialética a partir de uma lógica de entendimento é manter o momento dialético em sua abstração e unilateralidade, separando *negativo* e *positivo*. Em sua abstração, a dialética converte-se em *ceticismo*, porque opera com uma *pura negatividade*, com isso, dissolve todas as determinações no vazio do nada. O que explica o porquê de o ceticismo ser expresso, por Hegel, como apenas o “primeiro degrau” para o filosofar, e não todo o edifício conceitual – empreendimento impossível para a postura cética.

²⁹ “Frequentemente, vê-se a dialética como um atuar exterior e negativo, que não pertence à própria Coisa, que tem seu fundamento na mera vaidade como uma mania subjetiva de abalar e dissolver o que é firme e verdadeiro ou pelo menos como algo que não conduz [...] senão à vaidade do objeto dialeticamente tratado”. Em parte, ao afirmar isto, Hegel pensa na maneira de proceder de alguns sofistas e de Sócrates que reduzem a dialética a “uma figura predominantemente subjetiva” [ironia], sustentando o oposto do que fora afirmado, demonstrando que os assim chamados “mestres” não eram tão sábios assim. Sobre isto ver: (HEGEL, CdL, pp. 58-59; e ECF, §81 A).

³⁰ “Tudo o que nos rodeia pode ser considerado como um exemplo do dialético”, insiste Hegel (ECF, § 81 A), desautorizando os que veem na dialética apenas mais um procedimento filosófico escolhido segundo as preferências pessoais do intelectual.

Portanto, a negatividade não é abstrata, não demole tudo no abismo do vazio, mas é *determinada*, e a determinidade que é supressumida e passa à oposta não desaparece, mas conserva e garante *conteúdo* para o movimento dialético. É, pois, a *Negação da Coisa determinada* que engendra um novo conceito e sustenta a progressão científica, sendo que cada termo segue um percurso necessário e imanente, não disposto aleatoriamente. Saber que “o negativo é igualmente positivo” é a pedra de toque desta progressão e o que permite avaliar a *dialética* como o “único método verdadeiro”. E, para o autor:

Isso já fica claro pelo fato de que ela não é nada diferente de seu objeto e seu conteúdo; - pois é o conteúdo em si, a *dialética que ele tem nele mesmo* que o move progressivamente. [...] Além disso, porém, a *necessidade* da conexão e o *surgimento imanente* das diferenças têm de se encontrar no tratamento da própria Coisa, pois ela cai na própria determinação progressiva do conceito. Aquilo pelo qual o conceito mesmo se conduz adiante é o que anteriormente foi indicado como o *negativo*, que ele tem em si mesmo; é isso que constitui o verdadeiramente dialético (HEGEL, CdL, pp. 57-58).

Neste percurso conceitual, cuja força motriz é a *negação determinada*, o resultado é o momento *positivamente-racional* ou *especulativo*, enquanto unidade concreta das determinações opostas. A totalidade desse movimento é “o desenvolvimento imanente do conceito, é o método absoluto do conhecer e, ao mesmo tempo, a alma imanente do próprio conteúdo”. Quando exposto em sua pureza conceitual, como *essencialidade pura* (por abstrair as formas concretas da Natureza e do Espírito), este movimento constitui a Ciência Lógica, a própria Metafísica ou Filosofia Especulativa Pura: noções equivalentes e que descrevem a novidade que Hegel (CdL, pp. 27-29) busca introduzir na Filosofia. Considerar como objeto da Ciência Lógica as *essencialidades puras* ou a Ideia pura na forma abstrata do pensar conceitual, requer a distinção entre o seu empreendimento e o da Lógica Tradicional. Afinal, esta não dedicaria também a sua atenção às regras formais do pensamento abstrato? Então, no que consistiria a diferença?

Vimos que Hegel buscou superar as unilateralidades das acepções filosóficas anteriores, o mesmo se aplica ao tratamento lógico tradicional que conserva de maneira acrítica a separação entre a *forma* do pensamento e a *matéria* à qual se aplicaria e preencheria essa forma. Traça-se, então, duas instâncias relativamente autônomas; o ato de pensar, como *mero pensar*, seria carente e, para guardar algum valor prático, deveria subsistir em uma matéria que poderia permanecer alheia à forma mesma, como uma esfera distinta. Ao receber a matéria, o pensar não “sairia de si”, não se tornaria um “outro” com respeito ao que era inicialmente, mas apenas sofreria uma modificação de si, para adaptar-se à matéria (HEGEL, CdL, pp. 46-47).

Desde Aristóteles, essa Lógica permaneceu vigente e sofreu poucas alterações, cuja estrutura e o procedimento continuaram a subsistir, mesmo em sua reelaboração moderna, sob o modelo da *Lógica transcendental* kantiana. Como já aludido, essa nova Lógica carrega os “vícios” acrílicos da anterior, chegando até mesmo a aprofundá-los, ao defender uma divisão intransponível entre nossa faculdade cognitiva e as “coisas em si”. Não à toa, a Ciência Lógica em Hegel não se desvincula de sua referência à Metafísica, mais que isso: sua Lógica é idêntica à Metafísica. E mesmo que para sua nova proposta filosófica, Hegel não tenha encontrado material abundante na tradição anterior, a sua criação não se deu *ex nihilo*. Pelo contrário, destaca-se sua forte admiração pela Antiga Metafísica, a qual, na sua concepção de que a verdade de um objeto só pode ser conhecida mediante o pensar, situa-se acima da filosofia moderna, demasiadamente subjetiva. Identidade entre as determinações de pensamento e as determinações essenciais da coisa, é uma importante lição que Hegel assimila à sua maneira.

Neste sentido, “a *lógica* coincide, pois, com a *metafísica*, a ciência das *coisas* apreendidas no *pensamento*, que passavam por exprimir as *essencialidades das coisas*” (HEGEL, ECF, § 24). Esta determinação é outra maneira de retomar a argumentação anterior, que insiste na *objetividade* do pensamento³¹. Pensar, no sentido de refletir, altera o conteúdo que inicialmente aparece sob a forma de sensação, intuição ou representação e, assim, expõe e produz a verdadeira natureza do objeto, isto é, a sua essência universal e permanente. Por isso, Hegel (ECF, § 24) diz: “Que haja entendimento e razão no mundo, isso diz o mesmo que contém a expressão ‘pensamento objetivo’”. Aqui, a razão se coloca como a alma do mundo, como sua essência mais íntima ou como gênero da coisa, sem a qual a coisa mesma deixaria de ser.

O filósofo alemão oferece um exemplo dessa *objetividade* ao apontar que, ao falarmos de um animal qualquer, é certo que o *animal como tal* não existe, não é perceptível à sensação, por isso, a objetividade não pode ser confundida com a mera existência imediata³². A despeito disso, o *animal*, enquanto gênero, é a natureza universal dos animais, a qual se apresenta como forma particularizada ou *essencialidade determinada* em cada animal singular. Se tirássemos o “ser animal” de um cachorro, por exemplo, jamais saberíamos o que ele é, disto decorre que “as coisas em geral têm uma natureza permanente interior, e um ser-aí exterior. Vivem e

³¹ Sobre isso, Hegel traçou uma síntese entre a racionalidade antiga [realismo] e a moderna [idealismo subjetivo], pois, “nem nossos pensamentos subjetivos se regulam de acordo com o ser, nem o ser se regula [conforme] nossos pensamentos e representações subjetivos, mas tanto o ser como nossos pensamentos subjetivos se regulam de acordo com o ‘pensamento objetivo’ enquanto aquelas estruturas ideais, que [...] são captadas a priori, [...] através do pensamento puro, sem consideração do ser empiricamente dado (momento idealista), [e] precedem o espírito subjetivo, que como tal não as cria, mas as capta (momento realista)” (OLIVERIA, 2007, p. 53).

³² Por isso certa crítica “nominalista” contra o suposto “realismo” de Hegel ser destituída de fundamento, pois ele nunca afirmou a “realidade” (no sentido de imediatez) dos universais. Sobre isto ver a crítica (nominalista) de K. Popper (1980) e a resposta (hegelo-marxiana) de D. Losurdo (1996, pp. 211–223).

morrem, nascem e perecem: sua essencialidade, sua universalidade, é o gênero; e esse não deve ser apreendido simplesmente como algo [que lhes é] comum³³” (HEGEL, ECF, § 24 A).

Em vistas disso, o que difere o animal do homem é o fato de este último conseguir tomar o universal, como seu *em si, para si*. “O homem é pensante e é [um] universal; porém só é pensante enquanto o universal é *para ele*” (HEGEL, ECF, § 24 A). O animal, embora seja em si um universal, esse universal jamais se torna objeto do seu “pensamento”, somente a singularidade o é para sua percepção. O homem é racional em dois sentidos complementares: pela *razão*, que, como *objetiva*, constitui sua essência mais íntima; e *ser racional*, na medida em que consegue destacar essa universalidade *para si*, tomando-a como objeto do pensamento lógico. Logo, pode-se sustentar que esta dupla medida da Razão é a pedra de toque da Filosofia Especulativa, pois,

A natureza do que é está em ser, no seu próprio ser, seu conceito: nisso consiste a *necessidade lógica* em geral. Só ela é o racional ou o ritmo do todo orgânico: é tanto o *saber* do conteúdo quanto o conteúdo é conceito e essência; ou seja, só a necessidade lógica é o *especulativo*. A figura concreta, movendo-se a si mesma, faz de si uma determinidade simples; com isso se eleva à forma lógica e é, em sua essencialidade. Seu ser-aí concreto é apenas esse movimento, e é ser-aí lógico, imediatamente. É, pois, inútil aplicar de fora o formalismo ao conteúdo concreto; [pois] esse conteúdo é nele mesmo o passar ao formalismo. Mas [então] o formalismo deixa de ser formalismo, porque a forma é o vir-a-ser inato do próprio conteúdo concreto (HEGEL, FE, § 56).

A Ciência Lógica toma em consideração essas essencialidades puras destacadas de sua figura concreta e determinada. Com a insistência na inseparabilidade entre forma e conteúdo, e, por isso, o movimento da forma colocar-se como o vir-a-ser do conteúdo concreto, entende-se como o projeto hegeliano está distante da Lógica formal. Também está distante da Metafísica Tradicional, pois, apesar de Hegel a julgar como superior à consideração filosófica moderna, ela detém o mesmo procedimento dogmático do entendimento: na forma da predicação ou na suposição de um Sujeito estático, que valida a pretensão de certeza da predicação, mas estaria à espera dos predicados para se determinar, para saber o que de fato ele é.

Hegel (FE, § 17; §18), por sua vez, escapa a exterioridade da forma predicativa, ao elaborar um novo conceito de Verdade e em atenção ao qual: “tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não [só] como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito*”. Logo, se no início da Fenomenologia e se contrapondo ao formalismo da Filosofia moderna,

³³ Se fosse algo apenas “comum” em diferentes objetos, não seria a essencialidade determinada, permanente e *objetiva*, pela qual algo é *o que é*, sua *quididade* (em termos medievais) seria apenas fruto da atividade subjetiva humana, que, ante uma multiplicidade, infere, contingencialmente, certa similitude dita “comum”.

Hegel insiste na necessidade de retomar a “substancialidade e a densidade do ser” que se perdeu, aqui entende-se que essa substancialidade não se configura segundo os moldes tradicionais. Ela não é a mera imediatez do ser, imediatez *para* o saber, como um “objeto” firme e consistente, pronto para “guiar” nossa reflexão. Mas é, igualmente, “o universal ou a *imediatez do saber* mesmo” ou, dito de outra forma, a substância é, como tal, “substância viva” ou espiritual.

Pois, como vimos, o que garante a vida do Espírito é a sua “cisão” interior, nesse aspecto, suportar “o sério, a dor, a paciência e o trabalho do negativo”, é o que significa a vida do Espírito. E, se nos referimos à Substância espiritual, não poderíamos estar perante uma substância firme e ontologicamente consistente, de modo que a “negação” fosse o *vazio* que a separa do Sujeito, como se a substância fosse mera imediatez *para* o saber do sujeito que observa. Nesta direção, Hegel (FE, § 37) desloca o “negativo” para o interior da Substância mesma. E se considerarmos o debate com Kant, podemos inferir que, com essa operação, Hegel põe termo à ternura kantiana para com as coisas, pois, “se esse negativo aparece primeiro como desigualdade do Eu em relação ao objeto, é do mesmo modo desigualdade da substância consigo mesma. O que parece ocorrer fora dela [...] é o seu próprio agir; e ela se mostra [...] ser essencialmente sujeito”.

Logo, somos levados a compreender a Substância viva como algo *efetivo*, como “movimento do pôr-se-a-si-mesmo ou a mediação consigo mesmo do tornar-se outro”. Neste movimento, o papel que o Sujeito desempenha é o de força motriz imanente, de *negatividade pura e simples*, que impulsiona todo o desenvolvimento, a mediação mesma. Note como na descrição do vir-a-ser da efetividade da Substância, Hegel (FE, § 18) retoma, em sua unidade, os momentos do lógico-real, já assinalados como Entendimento, Dialética e Especulação.

No primeiro, temos a *negatividade* do Sujeito – ou da força *negativa* do Entendimento objetivo – operando como “fracionamento do simples e duplicação oponente” do Ser enquanto imediatez *para* o saber. No segundo, põe-se o momento *dialético*, quando há a “negação dessa diversidade indiferente e seu oposto”, que resultou da primeira negação e, desta forma, pareceu designar determinidades essentes e destituídas de conexão íntima entre si. A segunda *negação* suprassume essas determinidades e as reconduz ao *seu* oposto, demonstrando-o como momento essencial e constitutivo. Por fim, como aspecto propriamente *especulativo*, verifica-se a “igualdade *reinstaurando-se*, ou só a reflexão em si mesmo no seu ser-Outro”, o vir-a-ser de si mesmo ou a atualização do que era, no início, somente como *princípio* não-desenvolvido. Este mesmo movimento pode ser apresentado, não como conceito apenas, como o fora aqui, mas também como essente, conforme o demonstra Hegel:

O movimento do essente consiste, de um lado, em tornar-se um Outro e, assim, seu próprio conteúdo imanente; de outro lado, o *essente* recupera em si esse desenvolvimento ou esse ser-aí. Isso é, faz de si mesmo um *momento* e *se* simplifica em direção à determinidade. A *negatividade* é nesse movimento o diferenciar e o pôr do *ser-aí*; e é, nesse retornar a si, o vir-a-ser da *simplicidade determinada*. Dessa maneira, o conteúdo mostra que sua determinidade não é recebida de um outro e pregada nele; mas antes, é o conteúdo que se outorga a determinidade e se situa, de per si, em um momento e em um lugar do todo (HEGEL, FE, § 53).

O que se desprende dessa explicação é que o Sujeito não é aquele da representação, com respeito ao qual o conteúdo se relaciona como acidente e predicado, uma “base à qual o predicado está preso”. Não, o Sujeito, especulativamente considerado como *negatividade*, comporta-se como o próprio Si do objeto, como o seu o conceito e vir-a-ser: “não é um sujeito inerte que sustenha imóvel os acidentes; mas é o conceito que se move, e que retoma em si suas determinações” (HEGEL, FE, § 60). Movimento comparável com o “jogo de amor consigo mesmo” de Deus, retomando a representação religiosa, posto que Deus não se configura como uma Substância inerte, localizada no “além” e como uma “potência” estranha aos homens, cuja força se faz valer como um poder assustador, pois exterior. Ao contrário, Deus se faz Filho, finitiza-se, e com a dissolução de sua finitude, reconcilia-se como Espírito Santo, passível de reconhecimento por todos os humanos, mas sem atuar como uma potência amedrontadora³⁴.

Desta forma, em virtude do conceito especulativo de Verdade, o Espírito desenvolvido e efetivo vem compreendido como Absoluto. Logo, a Ciência Especulativa nada mais é do que a busca do Espírito em tornar-se para si o que é em si e, nesse passo, autoconhecer-se ou “saber de si” como algo efetivo, pois, “O espírito, que se sabe desenvolvido assim como espírito, é a *ciência*. A ciência é a efetividade do espírito, o reino que ele para si mesmo constrói em seu próprio elemento” (HEGEL, FE, § 25). Então, a Ciência Especulativa só pode ser a totalidade desse movimento expresso em sua pureza categorial, pois “Esse movimento das essencialidades puras constitui a natureza da cientificidade em geral. Considerado como conexão do conteúdo delas, é a necessidade e a expansão do mesmo num todo orgânico” (HEGEL, FE, § 43).

Nota-se, pois, como este novo conceito de Verdade suplanta, em larga medida, tanto as posturas subjetivas da filosofia formal anterior quanto as “religiosas”, que se valiam da imediatez para se relacionar com o Absoluto. Por isso, o Absoluto não está presente como algo originário e precedente a toda consciência, nem mesmo é algo carente de mediação e de

³⁴ Quanto ao tema do “amor” e suas relações com o movimento especulativo, Hegel esclarece que “O Filho é, efetivamente, o que se distingue do Pai; ele é entendido como permanecendo na diferença, sendo em si o pai, em si a Ideia; mas é o Espírito apenas que é o amor, a unidade dos dois, o Filho enquanto amor é o Espírito”. *Tradução nossa*. “[Le Fils est en effet ce qui si distingue du Père; il est compris comme demeurant dans la différence, étant en soi le Père, en soi l’idée; mais c’est l’Esprit seulement qui est l’amour, l’unité des deux, le Fils en tant qu’amour est l’Esprit]” (HEGEL, 1978, p. 1058).

desenvolvimento imanente. O Absoluto é resultado de sua própria atualização e vir-a-ser. Há, como tal, uma *plasticidade*³⁵ do desenvolvimento lógico que é imanente ao mesmo e que não pode ser obliterada (HEGEL, CdL, pp. 40-42). Porém, isto não implica dizer que a tarefa do sujeito cognoscente, que se dedica à Filosofia Especulativa, seja mais fácil pela imanência plástica do processo lógico. Pelo contrário, cabe-lhe sustentar uma disposição *plástica* do “apreender e do compreender”, ocupando-se da Coisa mesma e “nela demorar-se e esquecer a si mesmo”, abandonando-se a ela. Tal disposição se traduz na formação e disciplina do pensar, em virtude da qual pode sustentar o “esforço tenso do conceito”, renunciando, com isso, a impaciência da opinião e da “consciência *contingente*”, a cada vez indo de lá para cá, pois imersa no conteúdo material com a qual ela está se dedicando no momento (HEGEL, FE, § 58).

Somente com tal disposição, o mito do pecado original estará completo, pois, ao comer o fruto da árvore do conhecimento, o homem se viu condenado à expulsão do Paraíso e marcado pelo pecado. Porém, pelo próprio pensamento causador da cisão, reuniu o que se encontrava despedaçado, adentrou na “união espiritual” e, assim, constituiu-se à “imagem e semelhança de Deus”. Não exatamente como um ser divino, afinal, parte da expulsão do Jardim se justificou para que o homem não comesse o fruto da árvore da vida e se tornasse, ele mesmo, eterno. Em seu ser, submetido às intempéries da vida e à cisão entre corpo e alma, o homem enfrenta o destino trágico de sua finitude e, por isso, perece, todavia, da perspectiva de seu saber, o homem pode conceber o Absoluto, sustentando, com isso, a dimensão infinita de seu ser [racional].

1.4 A aporia do início filosófico e a valorização da circularidade especulativa

Do que se seguiu acima, o conceito de Verdade, tal como o compreende Hegel, está intrinsecamente relacionado ao de Totalidade e à ideia de Absoluto. O que reforça a pergunta que propiciou o estopim para a reflexão deste capítulo: por onde iniciar o filosofar? Contudo, não se trata mais de um começo meramente “subjetivo” (HEGEL, ECF, § 17), no sentido de

³⁵ Seguimos, aqui, a interpretação de Catherine Malabou, de que “O processo dialético é plástico na medida onde ele articula em seu curso a imobilidade plena (a fixidez), a vacuidade (a dissolução) e a vitalidade do todo como reconciliação de seus extremos, conjugação de resistência (Widerstand) e de fluidez (Flüssigkeit). O processo da plasticidade é dialético na medida em que as operações que o constituem, tomada de forma e aniquilação de toda forma, emergência e explosão, são contraditórios”. *Tradução nossa*. “[Le procès dialectique est plastique dans la mesure où il articule en son cours l’immobilité pleine (la fixité), la vacuité (la dissolution) et la vitalité du tout comme réconciliation de ces deux extrêmes, conjugaison de la résistance (Widerstand) et de ta fluidité (Flüssigkeit). Le procès de la plasticité est dialectique en ce que les opérations qui le constituent, prise de forme et anéantissement de toute forme, émergence et explosion, sont contradictoires]”. Sobre o conceito de “plasticidade” na obra hegeliana ver: (MALABOU, 1996, p. 26).

uma decisão quanto ao gesto inaugural do filosofar. Em um primeiro momento, respondeu-se ao problema buscando o apoio de reflexões preliminares concernentes à Coisa mesma, delineando, por exemplo, a necessidade de a Filosofia se relacionar com o ceticismo e com os demais saberes da época de Hegel. Agora, a problemática se apresenta em um nível superior de especulação, requerendo uma resposta quanto a um início lógico no interior mesmo da Filosofia, que satisfaça as exigências de totalidade já indicada. Mas isso deveria nos reportar a um início imediato ou mediado ao filosofar? Vimos que Hegel considera insuficientes ambas as soluções, nas diferentes configurações teóricas que elas assumiram na modernidade.

Restaria, então, o recurso a uma síntese infinita de elementos, adicionando-os um após o outro, até que finalmente a totalidade seja satisfeita? Uma vez mais, o autor alemão rejeita tal solução, dado que a “totalidade” alcançada pela síntese se encontra nos limites do entendimento. Em virtude desta limitação, “o seu pôr e determinar nunca completa a tarefa”, porque estabelece determinações, oposições e condições até o infinito (HEGEL, DFS, p. 42). E, para Hegel (DFS, p. 56), no “verdadeiro filosofar, mesmo incoerente, desaparece o posto e o seu oposto, na medida em que não conexiona apenas o limitado com outros limitados, mas relaciona-o como absoluto e assim suprime-o”. Neste tocante, Hegel valoriza os pensadores que se debruçaram sobre a questão do início da Filosofia, reportando-se à imagem do “círculo”, ainda que de modo representativo e sem uma autêntica indagação por seu estatuto conceitual.

Entre eles, destaca-se K. L. Reinhold (1757-1823), célebre pós-kantiano que suscitou forte admiração de Fichte (1973c, p. 10) ao acentuar a carência na filosofia, até aquele momento, de um fundamento seguro para o “filosofar”. Algo que, nem mesmo Kant, a despeito de todos os seus avanços no sentido de libertar a filosofia do pensamento dogmático, conseguiu realizar satisfatoriamente³⁶. A solução de Reinhold (2000, p. 70)³⁷ encontra-se no princípio da “representação”, como ponto de partida comum para as mais diversas orientações filosóficas, céticas ou dogmáticas, ao argumentarem filosoficamente, todas fazem uso da representação. Aqui, o que interessa a Hegel é menos a resposta dada por Reinhold que o seu procedimento, pois, a solução dele está manchada pelas confusões do entendimento, e, apesar da sua tentativa

³⁶ Para Reinhold (2000, p. 61) “Nunca a filosofia se viu em uma posição mais embaraçosa [quanto] à sua fundação e [...] em relação à primeira entre as condições pelas quais ela se torna filosofia, do que na época em que, em nome do *bom senso*, reinava a mais completa anarquia, e a popularidade passou [a valer] como critério de verdade”. *Tradução nossa*. “[Never had philosophy found itself in a more embarrassing position as regards its foundation, and hence a regards the first among the conditins by which it comes to be philosophy, then at the time when, in the name of *common sense*, the most complete anarchy reigned, and popularity passed as the criterion oh truth]”.

³⁷ A este respeito, Benckenkamp (2019, p. 56) esclarece que “[...] todos os partidos filosóficos compartilham um ponto de partida comum, a saber, a representação. O princípio da concórdia universal há de ser buscado, então, nisso que todos já compartilham; daí o programa de uma nova teoria da faculdade da representação, anunciada como aquela filosofia que finalmente terá validade universal”.

de ultrapassar certos limites do *criticismo*, incorreu em contradições semelhantes, por continuar guiando-se pela identidade abstrata sem saber como aplicá-la a uma matéria situada no extremo oposto da reflexão. Por isso, o momento propositivo da filosofia de Reinhold incorreu na repetição infinita de $A=A$, fruto das abstrações do entendimento (HEGEL, DFS, p. 116).

Contudo, o procedimento teórico de Reinhold despertou o interesse de Hegel justamente porque recorria a um raciocínio circular, evitando, em certa medida, a má circularidade argumentativa tantas vezes abjurada pela Lógica Formal. Para Reinhold, a Filosofia deveria começar com um verdadeiro *hipotético* e *problemático*, não passível de definição explícita, porém, malgrado sua primeira indefinição, fundaria um verdadeiro *concebível*. Logo, o filosofar não seria mais que uma “procura” retroativa de sua verdade *originária* (HEGEL, CdL, p. 73). Assim, a circularidade se constataria na relação entre a busca retroativa e o seu começo hipotético; e entre o fundamento elementar do sistema e as outras partes constitutivas, que reenviaram à base. Fato destacado por Hegel, que, ao estudar a filosofia de Reinhold, viu que “O centro e o círculo estão de tal modo relacionados entre si que o primeiro início do círculo é já uma referência ao centro, e este não é um centro completo senão quando todas as suas referências, a totalidade do círculo, estão completas” (HEGEL, DFS, p. 116).

Contudo, a circularidade em Reinhold também não é destituída de problemas, pois, segundo Hegel (DFS, p. 116), um filosofar excessivamente preocupado com as condições preliminares da Filosofia, finda por constituir um “átrio” de extensão indefinida, que jamais se iniciaria. Diante de tanta cautela, a Filosofia seria um sonho distante e, ainda que fosse concedida a existência de uma filosofia em Reinhold, esta deveria se confrontar com os limites de sua fundamentação abstrata. Pois, para Hegel, nada garantiria a passagem da verdade originária à verdade concebida ou às demais proposições deste filosofar. Sem contar a mencionada insuficiência de iniciar a reflexão por uma pressuposição que, não se sabe exatamente como, sustentaria uma verdade intrínseca, como resume o autor a seguir:

Vê-se, a partir desta forma do absoluto como um verdadeiro originário, que, por isso, não se trata de produzir, em filosofia, o saber e a verdade por meio da razão, [...], mas que ele é *já em e para si* algo de verdadeiro e certo, por conseguinte, algo de conhecido e sabido. A razão não pode dar a si mesma nenhuma relação ativa com ele; ao invés, cada atividade da razão, cada forma que o absoluto recebe através dela, deveria ser vista como uma modificação dele, e uma modificação do verdadeiro originário seria a produção do erro. Por isso, o filosofar significa tomar em si o já sabido de forma totalmente pronta com uma receptividade pura e simplesmente passiva: e não se deve negar a comodidade deste modo de proceder. [...] A unificação da reflexão e do absoluto no saber acontece graças àquele procedimento cômodo, completamente de acordo com o ideal de uma utopia filosófica, na qual o absoluto se prepara já para si mesmo num verdadeiro certo e se entrega totalmente ao gozo do pensar passivo, que necessita somente de escancarar a boca. Desta utopia, está banido o criar e construir trabalhosos, assertórios e categóricos, através de uma sacudidela problemática e

hipotética caem da árvore do conhecimento, plantada na areia do fundamental, os frutos que se mastigam e digerem por si mesmos. Para a totalidade da ocupação da filosofia reduzida, que quer apenas uma tentativa problemática e hipotética e um caráter provisório, o absoluto deve ter-se já necessariamente posto como resultado e sabido; pois como é que, de outro modo a verdade e o saber poderiam resultar do problemático e hipotético? (HEGEL, DFS, pp. 119-120).

A acidez com que Hegel revela o caráter cômodo e utópico da fundamentação de Reinhold pode conduzir o leitor ao engano, a acreditar que se trata apenas de uma polêmica vazia da parte do idealista especulativo. Recair-se-ia, pois, no engano de pensar que se está defronte a uma discordância puramente acadêmica, quase retórica, quando na verdade, tal crítica revelaria, ainda que em germe, um elemento chave para a compreensão do sentido de “especulação” em Hegel. Sentido, este, em que não bastaria pressupor, arbitrariamente, uma noção de Absoluto como base do sistema e arriscar assim, pelas vias tortuosas da intuição, fugir da má circularidade. Em realidade, o caminho argumentativo ou, mais precisamente, o desenvolvimento da Coisa mesma, é de fundamental importância para o conceito da Filosofia, sobretudo na sua configuração especulativa³⁸.

Neste tocante, não é despropositado sustentar que a questão da circularidade se encontra na gênese do Idealismo Alemão, mais precisamente no pensamento de Fichte³⁹. Ele aceita a premissa de Reinhold, relativa à pendente necessidade de fundamentar a filosofia, recusando, contudo, o recurso a uma verdade problemática e originária. Fichte elabora, então, sua *Doutrina-da-Ciência* com o intuito de finalmente apresentar a fundamentação definitiva do edifício do saber. Neste alicerce, encontrar-se-ia expressa uma proposição fundamental, imediatamente certa por si mesma e que, em razão da forma sistemática do saber, pressuposta pelo idealista, transmitiria certeza a todas às demais proposições. Fichte (1973c, p. 45) denomina tal princípio de *egoidade*, para referir-se à autoconsciência imediata do pensar, sustentando a unificação originária do *sujeito-objeto*. Não se trata de uma consciência subjetiva nem de uma proposição que necessitaria de ulteriores provas, já que ela “é certa porque é certa” (FICHTE, 1973b, p. 20).

A observância da relação desta proposição fundamental com os princípios das demais ciências e com o conjunto do saber humano expõe, uma vez mais, um raciocínio circular. Esta

³⁸ A tensa relação entre Hegel e Reinhold é talvez uma das chaves possíveis para antecipar o argumento de Adorno referente à ausência, na filosofia especulativa, de atenção com um “Ser originário” e velado. A polêmica de Adorno visa distanciar Hegel de qualquer relação possível com a “ontologia fundamental” de Heidegger (ADORNO, 2013, p. 109). Sobre o primado ontológico e ôntico da questão do Ser em Heidegger, ver os parágrafos terceiro e quarto em (HEIDEGGER, 2009, pp. 44-51).

³⁹ Esta gênese se explicaria pelo fato de Fichte introduzir temas que inquietaram a nova geração de pensadores que comporia depois o Idealismo Alemão. Entre estas, punha-se a necessidade de uma fundamentação não unilateral do saber e sua constituição em uma forma sistemática, bem como o ideal de totalidade (COSTA, 2016, pp. 22-32).

circularidade se verifica na *reflexão* entre o princípio e os seus resultados, o que fornece uma prova, ao menos negativa, de que tal princípio pode fundamentar efetivamente todo o saber. Em suma, para Fichte (1973a, p. 26), “Um princípio está esgotado quando foi construído sobre um sistema completo, isto é, se o princípio conduz necessariamente a todas as proposições estabelecidas, e todas as proposições estabelecidas reconduzem necessariamente a ele”. O princípio se encontraria no resultado último, conforme o seu conteúdo certo e à forma sistemática que estruturou suas relações. O que o permite concluir que “A doutrina-da-ciência tem, portanto, totalidade absoluta. Nela, um conduz a tudo e tudo conduz a um. Mas é a única ciência que pode perfazer-se; e a perfeição é, desse modo, seu caráter marcante” (FICHTE, 1973b, p. 26, nota 16).

Esta solução dada por Fichte não convence a Hegel, que criticou o filosofar que se vale de intuições para justificar a suposta certeza imediata de suas proposições. A própria estrutura da definição, comporta uma série de complicações, bastando apenas mencionar a ideia hegeliana de que “Nenhum começo de uma filosofia pode ter pior aspecto do que o começo com uma definição” (HEGEL, DFS, p. 50). Não obstante o caminho tortuoso e equivocado, no interior da filosofia alemã, no que concerne à busca por um autêntico fundamento do saber, Hegel aprofunda e radicaliza a temática da circularidade até transformá-la na pedra de toque de sua especulação, o que justificaria, em larga medida, a originalidade da mesma (DAGUES-SOUCHE, 1986, p. 37). Poder-se-ia até mesmo sustentar, reportando-se a Gérard Lebrun (1988, p. 227), que “é a maior ou menor proximidade relativamente ao círculo o que mede a presença do especulativo” em todas as coisas, inclusive no interior da obra hegeliana⁴⁰.

O tema da circularidade assume um papel central na descrição lógica do início do exercício filosófico, na medida em que este exercício detém o seguinte impasse: Como e por onde iniciar o estudo da ciência especulativa pura? Hegel, ainda sob o impacto da tradição precedente, radicaliza a ideia cíclica e assume que o avançar na filosofia é um “*retorno ao fundamento, ao originário e verdadeiro*, dos quais depende e, de fato, é produzido aquilo com que é feito o início” (HEGEL, CdL, p. 73). Com a ressalva de que tal retorno de modo algum deve ser entendido no sentido da tese de Reinhold. Novamente, o que interessa a Hegel é o método circular, depurado dos limites assinalados, portanto, este início não poderia ser outro

⁴⁰ Com tal operação, Hegel se insere na longa tradição filosófica e especulativa que se inicia em Parmênides. No poema *Sobre a Natureza* são muitas as passagens que se valem da noção de circularidade para descrever a ideia de Verdade, a qual, naquele momento da reflexão eleática, concernia à ausência de princípio e fim do Ser, isto é, ao seu caráter imperecível, imutável, uno e contínuo. Em Parmênides, o Ser é visto como um “todo inteiro” e absolutamente distinto do Não-Ser. Daí se reportar, no seu poema, a imagens como: “verdade bem redonda”, “esfera bem redonda”, ou mesmo, referente ao processo gnosiológico: “para mim é comum donde eu comece; pois aí de novo cheguei de volta” (PARMÊNIDES, 2013, pp. 14-17).

que o pensar mesmo, caso não queiramos nos perder em eternos prolegômenos ao filosofar, sem jamais o iniciar efetivamente.

Com Hegel, estamos, *desde-sempre*, no interior da Filosofia, o que equivale a dizer que iniciamos o filosofar com o pensar e é somente a partir dele que o caminho se sedimenta. Isto na medida em que pensar é um “ato livre”, em virtude do que engendra e fornece a si mesmo o seu próprio objeto, não distinto *em si* do pensar, porém um objeto diferente pelo seu caráter não mais imediato. O imediato se engendra, pois, em resultado último, depurado de sua abstração, o qual se identifica, após um longo percurso, com o Saber Absoluto (HEGEL, ECF, § 17). Entretanto, com isto, retorna-se novamente ao início, posto que o Saber Absoluto é a íntima verdade e o fundamento da imediaticidade (HEGEL, CdL, p. 73), pois, como ressalta o jovem Hegel (DFS, p. 41), é “precisamente através da sua relação com o absoluto” que o limitado adquire subsistência. O absoluto é a sua verdade e, como tal, sempre presente.

Como no movimento reflexivo entre o centro de um círculo e a sua circunferência, somos lançados da pergunta pelo início lógico do filosofar para o centro mesmo da Filosofia. E o fazemos tendo em vista a assertiva de Hegel (CdL, pp. 73-74), de que “O essencial para a ciência não é tanto que algo puramente imediato seja o início, mas que o todo da mesma seja um ciclo dentro de si mesmo, onde o primeiro é também o último e o último também é o primeiro”. A pergunta pelo início continua, todavia, doravante, ela se encontra subordinada à compreensão da essência circular da Filosofia. Contudo, a representação simples do círculo pode gerar uma má-compreensão da ideia que Hegel sustenta. Trata-se do equívoco de intuir a noção de círculo como algo fechado e em repouso, que não é seu sentido especulativo, como recorda Souche-Dagues (1986, pp. 27-28), “O verdadeiro pode certamente ser figurado por um círculo, mas com a condição justamente de que os seus momentos não sejam ‘mantidos’ na imobilidade da substância, ou do traçado fixo, mas que eles sejam restituídos ao seu devir”⁴¹.

Argumento que Hegel retoma quando insiste que o conteúdo da filosofia não é senão “o conteúdo originariamente produzido – e produzindo-se – no âmbito do espírito vivo, e constituído em *mundo*, [mundo] exterior e interior da consciência; [e entenda] que o conteúdo da filosofia é a *efetividade*” (HEGEL, ECF, § 6). Produção *do* e *no* Espírito que é *vivo* e está em constante *atividade*⁴², apesar de isso ser incompreensível para uma lógica [tradicional] que

⁴¹ No original: “Le vrai peut bien certes être figuré par un cercle, mais à la condition justement que ses moments ne soient plus ‘tenus’ dan l’immobilité de la substance, ou du tracé fixe, mais qu’ils soient restitués à leur devenir” (DAGUES-SOUCHE, 1986, pp. 27-28).

⁴² Hegel expôs com clareza a essência e a atividade do *Espírito*, ao apontar que “O conteúdo desta tradição [científica e filosófica] é formado por tudo quanto o mundo espiritual produziu, e o espírito universal nunca permanece estacionário. [...] o espírito do mundo não pode cair neste repouso indiferente, como se deduz do simples conceito essencial do espírito, pois o seu viver é o seu agir” (HEGEL, IHF, p. 39).

pressupõe a imobilidade das suas categorias. *Efetivo*, mas sob a condição de o entendermos como *racional*, afinal, a Ideia é a sua essência mais íntima. *Circular*, porque o movimento infinito em linha reta não pode representar adequadamente o movimento infinito do Espírito.

Tudo isto para indicar que a circularidade especulativa não impede o progresso, o que se esclarece mediante a análise de Hegel da História da Filosofia, que vem apreendida como *uma* só Filosofia, em virtude de sua origem comum: o Espírito vivo e uno. Mas uma Filosofia que comporta diversos graus de desenvolvimento da Ideia Filosófica, isto é, cada filosofia particular conta como um momento determinado da Ideia, contudo, não obstante a particularidade expressa em sua forma, ela não deixa de ser um “Todo filosófico”, “um círculo que se fecha sobre si mesmo” (HEGEL, ECF, § 13; § 14). E, à medida que cada círculo singular é em si a totalidade da Ideia, ele rompe a barreira de sua limitação e funda uma esfera superior⁴³, assim, o Todo Filosófico das filosofias reunidas em sua unidade e origem comum, mas dispersas no tempo, é assimilado a um “círculo de círculos” ou a uma “espiral” (HEGEL, ECF, § 15)⁴⁴.

De toda forma, retomando o fio condutor desta reflexão, um início lógico deve se apresentar respeitando o caráter circular da filosofia sem deslocar-se para o seu exterior, como se fosse puro prolegômenos. A pergunta pela imediatez ou mediação absoluta do início é destituída de sentido para Hegel (CdL, p. 70), porque “não *existe* nada, nada no céu, ou na natureza, ou no espírito, ou seja, lá onde for, que não contenha igualmente a imediatidade, bem como a mediação”, ambas são inseparáveis uma da outra. Para escapar a esta aporia, Hegel recorda que a *Ciência lógica* é uma ciência do *saber puro* e versa sobre as essencialidades puras. O que só é possível na medida em que a Lógica é o resultado de uma ciência da consciência que aparece, logo que tem como pressuposto a exposição fenomenológica da consciência que, mediante um “caminho da dúvida” [*Zweifel*] e do “desespero” [*Verweilflung*] (HEGEL, FE, § 78), alcança o saber absoluto, isto é, o *conceito da ciência pura*⁴⁵. Mediante o qual desaparecem

⁴³ Hegel interpreta a filosofia de Spinoza como um “consequente desenvolvimento” da filosofia cartesiana, tal como a filosofia de Malebranche em relação ao seu antecessor: Descartes (HEGEL, 2013, p. 493).

⁴⁴ Hegel se reporta à imagem da espiral para descrever a relação dos gêneros determinados entre si, a partir da filosofia de Anaxágoras, pela qual “O gênero da planta possuía totalidade absoluta de sua realização no animal, o animal no ser consciente, assim como a terra na planta. Isto é o sistema todo – cada momento passando para o outro. [...] Mas é também unilateral que a planta seja apenas em si e para si, produto da natureza, fim em si mesma, fechada em si, apenas voltando-se sobre si – também não nesta particularidade de ser devorada, ser vestimenta, etc. É círculo, completo em si, mas cuja complementação é, ao mesmo tempo, um passar para um outro círculo – uma *espiral*, cujo ponto central para onde retrocede se localiza imediatamente na periferia de um círculo mais alto que o enlaça” (*grifo nosso*). (HEGEL, 2000, p. 240).

⁴⁵ Sobre a *Fenomenologia do Espírito* ser uma “introdução” à *Ciência da Lógica*, Hegel argumenta: “A consciência é o espírito enquanto algo concreto e, na verdade, o saber preso na exterioridade; contudo, o movimento progressivo deste objeto, tal como o desenvolvimento de toda a vida natural e espiritual, baseia-se somente na natureza das *essencialidades puras* que constituem o conteúdo da Lógica. A consciência, enquanto o espírito que se manifesta e que, seguindo o seu caminho, liberta-se da sua imediatidade e da concreção exterior, torna-se saber

as oposições em que a consciência se via enredada ao longo do seu percurso e, no final do qual, uma *unidade* entre sujeito e objeto é alcançada.

Neste momento, as *diferenças* são *suprassumidas* e alcança-se o estágio do saber puro. Portanto, o objeto do pensar só pode ser a “imediatidade simples” devido ao nível de abstração requerido aqui. Trata-se, pois, de um início puro ou, igualmente, de um *início absoluto* (HEGEL, CdL, p. 71). A expressão verdadeira dessa imediatidade simples é o “ser puro”; e por “puro” se deve entender: “sem nenhuma determinação ulterior. Em sua imediatidade indeterminada, ele é igual apenas a si mesmo e também não desigual frente a outro; não tem diversidade alguma dentro de si nem para fora” (HEGEL, CdL, p. 85). Pois, caso houvesse determinidades em si ou mantivesse uma relação de desigualdade frente a outro, já não seria mais a pura abstração que o conceito de início requer, todavia, tratamos do “ser” e de *nada mais*. A própria linguagem furta nosso esforço de permanecer no puro ser e introduz outra determinação, que nos leva a confrontar: o nada! Mas isto em virtude da “perfeita vacuidade” que o conceito de “nada” inicialmente apresenta. Como o puro ser, o “nada” carece de ulteriores determinações, por portar em si a *indiferencialidade* mesma, a simples igualdade consigo. Ser e Nada se equivalem porque são puras abstrações.

O esforço de Hegel no início da Lógica consiste em apresentar as determinações do pensar mais abstratas, sem incorrer no tratamento da *Doutrina da Essência*, nas “determinações da reflexão” (HENRICH, 1990, p. 65). O Nada não é o outro essencial do Ser, ambos não se encontram numa relação de mútua determinação, se assim o fossem, perderiam o seu caráter abstrato. É em razão da manutenção da abstração dessas determinações, que Hegel imprime rigor à sua linguagem, por isso não afirma que um “passa” para o outro, tal como na passagem entre “algo” e “outro”. Se menciona a passagem é sempre com o adendo de “imediatamente”: um passa *imediatamente* para o outro. Com maior precisão, Hegel (CdL, p. 86) afirma: “O que é a verdade não é nem o ser nem o nada, mas que o ser não passa, mas passou para o nada e o nada não passa, mas passou para o ser”. *Já passou*: o esquema proposto por Hegel é o da *retroatividade*, somente *em si*, isto é, *para nós* (filósofos especulativos) é que o ser e o nada se apresentam em sua pureza, ao caminharmos “para trás”, refazendo, mediante a força da abstração, os passos da experiência da consciência. Contudo, eles não subsistem por conta própria, não são verdadeiros *para si*, têm a verdade apenas no terceiro elemento: no *dever*.

puro, o qual, [...], toma para si mesmo como objeto aquelas *essencialidades puras* tais como elas são em e para si”. Uma vez mais, a estrutura é circular (HEGEL, CdL, p. 29).

Não se deve perseverar no puro ser porque ele é a “mais pobre” das determinações⁴⁶, logo, sustentar que o “absoluto é o ser” significa dizer muito pouco, é antes, dizer *nada* (HEGEL, ECF, § 86 A). Entretanto, só é possível iniciar uma complexa reelaboração da Lógica a partir do Ser, já que só é possível demorar-se na sua indeterminidade por ele se equivaler ao pensar. Aqui, o eco cartesiano ressoa fortemente em Hegel, para o qual, Descartes apresenta “a ideia mais interessante da filosofia moderna” (HEGEL, 2013, p. 487), a do *Cogito ergo sum* – penso, logo existo (DESCARTES, 2006, p. 29). “Ser” e “pensar” são equivalentes, estão unidos de modo indissolúvel e devem ser entendidos, aqui, em sua pura abstração. Pois,

É muito fácil individuar esta identidade; pensar é o que é inteiramente universal, e não o que é particular (a visão, o mover-se, etc.); em cada particular há também um aspecto universal; o pensar é o referimento a si mesmo, é o universal, o puro referir-se a si mesmo, a pura unidade consigo mesmo. Então se se fala do ser, com este termo não devemos representar algo de particular, não devemos retratar o ser de um conteúdo concreto; ‘ser’ designa a imediatez simples. [...] ‘Ser’ é uma noção muito mais pobre de quanto seja o ‘pensar’, exprime o aspecto abstrato do pensar concreto (HEGEL, 2013, p. 487)⁴⁷.

Esta passagem guarda relevância capital ao esclarecer o sentido da “ideia mais interessante da filosofia moderna”, e também auxilia na desmistificação de um equívoco comum concernente ao pensamento especulativo. O ponto de referimento aqui é Kant, pois a tentativa de refutar a identidade entre ser e pensar detém, como horizonte, a crítica kantiana das *provas metafísicas da existência de Deus*. O célebre exemplo kantiano dos “cem táleres”⁴⁸ pareceria pôr um fim definitivo a toda inconseqüência da “razão especulativa teorética”, na sua atuação pura e desatenta à experiência possível. Entretanto, como, nesta linha argumentativa,

⁴⁶ Pensar o “ser” como a mais pobre das determinações é um modo de confirmar a tese adorniana de que a filosofia de Hegel é incompatível com a “teologização contemporânea do Ser”. O conceito de Ser não tem nele um valor primordial e originário para o qual toda a filosofia deveria voltar-se. É, antes, imediatez abstrata, pura *negatividade* relativa à concretude sensível, em virtude do que a filosofia não pode restar. “Em nenhum outro lugar”, declara Adorno (2013, p. 109), “sua filosofia é mais atual do que ali onde ela desmonta o conceito de Ser”.

⁴⁷ Na tradução italiana: “È molto facile individuare ques’identità; pensare è ciò che è interamente universale, e non ciò che è particolare (il vedere, il muoversi, eccetera); in ogni particolare vi è anche un aspetto universale; il pensare è il riferimento a se stesso, è l’universale, il puro riferirsi a se stesso, la pura unità con se stesso. Quindi se si parla dell’essere, con questo termine non dobbiamo rappresentarci qualcosa di particolare, non dobbiamo raffigurarci l’essere d’un contenuto concreto; ‘essere’ designa la semplice immediatezza. [...] ‘Essere’ è una nozione molto più povera di quanto sai ‘pensare’, esprime l’aspetto astratto del pensare concreto”.

⁴⁸ Para Kant (2015, p. 466), “O *ser* não é [...] um predicado real, i. e., um conceito de algo que pudesse ser acrescentado ao conceito de uma coisa. Ele é apenas a posição de uma coisa ou de certas determinações em si mesmas. [...] E o real, assim, não contém mais do que o meramente possível. Cem táleres reais não contém [...] nada a mais do que cem táleres possíveis. Pois como estes significam o conceito, e aqueles o objeto e sua posição em si mesma, então o meu conceito, caso contivesse menos do que estes, não exprimiria o objeto inteiro e, portanto, não seria tampouco o conceito a ele adequado. Em meu patrimônio, contudo, há mais em cem táleres reais do que no mero conceito dos mesmos (i. e., de sua possibilidade). Pois na realidade efetiva o objeto não está apenas contido analiticamente em meu conceito, mas é sinteticamente acrescentado ao meu conceito (que é uma determinação do meu estado) sem que esses cem táleres pensados sejam, por meio desse ser fora de meu conceito, minimamente aumentados”.

sustentar que possuir “cem táleres” reais equivaleria a “cem táleres” tão-somente pensados? Analogamente, a crítica à unidade entre ser e nada alicerça a ideia de que “cem táleres” reais eram preferíveis a nada possuir.

A esse título, deve-se recordar que o filósofo alemão conhecia a célebre crítica kantiana, por isso, ao ser interpelado sobre sua consistência argumentativa, julgou ser algo “trivial” e evidente que “ser” não seja o mesmo que “pensar” (HEGEL, ECF, § 51). Isto, porém, sob a ressalva de que “ser” e “pensar” não fossem considerados em sua abstração e carência de determinações, e passassem a valer como *algo* concreto. Por isso, contrariando a exigência do início lógico e absoluto, igualmente abstrato, deve-se empreender o exercício cartesiano de depurar o “ser” e o “pensar” de toda ulterior determinação concreta e tomá-los como puras abstrações. Pois, “essa identidade do ser e do pensar não há que tomar-se concretamente, e nem dizer que a pedra, enquanto pedra essente, é o mesmo que o homem pensante”, nem que me seja indiferente se possuo “cem táleres” reais ou imaginários. “Um concreto é ainda algo totalmente outro que a determinação abstrata enquanto tal” (HEGEL, ECF, § 88 A).

Como se vê, Hegel está sedimentando o caminho para uma compreensão adequada da finitude, o que só é possível após ter respondido as aporias em torno do início, de destacar a prioridade do Ser puro e sua identidade com o Nada, de evidenciar a premência do “devir” como a primeira verdade concreta e base fundante em toda determinação concreta ulterior, seja ela ideal ou real. Em razão desta concretude, para que o devir não retroceda às determinações abstratas do início e seja tratado como mero ser ou nada, Hegel o vê como uma “unidade determinada”, já que Ser e Nada estão presentes no devir: cada um “é”. Mas na unidade *já perderam* a abstração inicial e já estão em relação imediata com o outro. Ser imediato que, em relação, já-passou assim ao nada: Perecer. Nada imediato que, em relação, já-passou ao ser: Nascer. Os momentos do devir são, pois: nascer e perecer (HEGEL, CdL, pp. 109-110).

Eis, em suma, a contradição basilar do devir: ele necessita da diferença entre suas determinações (ser e nada) para não recair na abstração inicial. Porém, tais determinações não se sustentam nem permanecem: *já passaram* para o outro, desapareceram. No limite, são determinados em seu processo de desaparecimento, isto é, são *desaparecentes*⁴⁹, pois, “O desaparecer deles, portanto, é o desaparecer do devir ou desaparecer do devir mesmo. O devir é uma inquietude sem sustentação que desaba em um resultado quieto”, no *ser-aí*, na “unidade

⁴⁹ Pensar a determinação em seu processo de desaparecimento é a valiosa lição da dialética especulativa, pois, assinala Hegel (ECF, § 18), “Uma tal determinação em que a ideia aparece, é ao mesmo tempo, um momento *que flui*”. O mesmo cuidado se espera de quem aborda os conceitos hegelianos.

quieta” da contradição disposta acima (HEGEL, CdL, p. 110), iniciando uma nova série de determinações dialéticas, no terreno da finitude, não mais em sua pura abstração indeterminada.

O que não se pode obliterar aqui é o fato de que iniciar a argumentação de uma ciência especulativa pura pelo Ser, não é um pré-juízo arbitrário de Hegel, pois o que ele busca é guiar-se pelo movimento da Coisa mesma, ainda que isto implique refazer seus passos olhando firmemente para trás⁵⁰. Num gesto que não pode ser entendido como um retroceder infinito, mas, por meio do qual deve-se iniciar e se inicia pelo conceito mesmo de Começo. Atendendo tais “demandas” especulativas, como demandas da Coisa mesma, Hegel refaz o movimento circular especulativo, dado que entre o Ser e o Saber Absoluto há uma ligação necessária e imanente. Algo que só poderemos constatar se nos arriscarmos a partir de um início tão carente e indeterminado, como é o “puro ser”. Pois,

Essa totalidade é exprimível, categorialmente, enquanto *ideia absoluta* segundo Hegel e ela constitui o único objeto da filosofia, pois, enquanto contém em si toda determinação e sua essência é isto – retornar a si através do movimento de sua auto-diferenciação, então, ela tem muitas e diferentes formas e a tarefa da filosofia consiste, precisamente, em reconhecê-la nestas formas. Há, assim, em Hegel uma dialética entre Ser e Ideia Absoluta enquanto conceito adequado. O ser já é o conceito, embora ainda não explicitado. Por essa razão, qualquer determinidade é uma determinidade posta pelo processo de autodeterminação do conceito. Na Ideia Absoluta, de um lado, se recuperam todas as determinidades; por outro lado, todas as determinidades emergem como determinidades postas pelo conceito que, assim, se autodetermina. [...] Assim, toda determinidade implica a totalidade da Ideia, que se exprime, sempre, de modos diferentes. Exatamente, a totalidade destas determinidades constitui o sistema do ‘lógico’. Portanto, a ‘ideia absoluta’ **é presente em qualquer determinidade**, já que ela, ao mesmo tempo, se identifica com cada uma das determinidades e as supera todas, uma vez que nenhuma delas é capaz de esgotá-la. Por esta razão, ela emerge como a ‘mobilidade’ interna de todas as determinidades. O processo do conhecimento é, assim, essencialmente, *circular* (OLIVEIRA, 1996, pp. 14-15, nota 7).

Nota-se, pois, que a aporia entre o Início lógico puro e a Verdade como totalidade desvanece tal como ela é, uma ilusão, que é necessária para os que ainda não percorreram a ciência da experiência da consciência, que não alcançaram o fim do saber e, por isso, voltaram ao início. Ilusão dos que não perceberam que em cada determinidade já se encontra a *Ideia Absoluta*; que há uma circularidade do caminho especulativo; e que a Verdade é “ponto de partida” e “meta” da filosofia (HEGEL, IHF, p. 59).

⁵⁰ O próprio Hegel (ECF, § 573) definia a filosofia como um movimento ou gesto de olhar para trás.

CAPÍTULO II

CONTINGÊNCIA E NEGATIVIDADE: ENTRE A REPRESENTAÇÃO E A ESPECULAÇÃO

2. Introdução

O capítulo anterior buscou apresentar o fundamento lógico-ontológico do sistema filosófico idealista hegeliano, quando se expôs o percurso histórico-filosófico, ao menos desde o período de Jena, que permitiu a Hegel elaborar sua nova concepção de Filosofia, agora compreendida em um sentido especulativo. O que foi possível à medida que a investigação se reportou ao procedimento teórico empregado por ele: a dialética especulativa. Igualmente, procurou-se delinear a gênese desse método, apresentando seus principais momentos e implicações mais relevantes, além de demonstrar a raiz de certos equívocos que se seguiram a incompreensões de seu pensamento, como a tentativa de interpretar seus escritos a partir da postura representativa oriunda das filosofias do entendimento.

Em atenção ao recorte temático, proposto no seio da pesquisa aqui desenvolvida, intentou-se evidenciar que a reelaboração filosófica proposta por Hegel seria ininteligível sem a adequada avaliação de dois conceitos lógico-ontológicos: a *negatividade*, como mola propulsora de sua dialética especulativa; e a *contingência*. Porém, como deve ter se manifestado ao leitor, o capítulo anterior demorou-se, sobremaneira, na exposição do primeiro conceito assinalado, ao passo que o segundo foi, em certa medida, relegado a segundo plano. O que se trata de uma escolha proposital, que pretendeu suscitar no leitor uma impressão, se não idêntica, pelo menos similar à intuição engendrada pela imagem que uma expressiva quantidade de comentadores difunde da obra hegeliana, como sendo um sistema “fechado” e, portanto, refratário às contingências “concretas” da vida. Nessa leitura, se Hegel, em alguns momentos, sinaliza a “contingência”, como constatamos, tratar-se-ia de uma astuta estratégia de paulatina desqualificação deste conceito, tendo em vista a arquitetura sistemática fechada de sua filosofia,

de sua estrutura *panlogística*, como se tudo aquilo que no seu pensamento concerne à realidade não representasse mais do que um decalque lógico.

Este capítulo propõe questionar o suposto panlogismo hegeliano e, em virtude disto, inverte o título, dando ênfase à noção de contingência, o que, todavia, não implica o esquecimento da noção de negatividade, pois, como demonstraremos, ambos os conceitos estão immanentemente conectados. À vista disso, este capítulo seguirá a seguinte lógica expositiva: salientar o problema chave que orienta a pesquisa; assinalar certa concepção da finitude, contra a qual Hegel se posiciona; determinar, com maior precisão, a dialética interna da finitude e suas relações com a infinitude; e, por fim, demonstrar como a contingência se articula com a necessidade para compor o conceito de efetividade.

2.1 Circularidade especulativa e o dilema da existência de uma filosofia política em Hegel

Nos cursos de 1938-1939, dedicados à noção de negatividade no idealismo especulativo, Martin Heidegger (1889-1976) sustenta que a eficácia histórica de uma filosofia não é medida pelo número de seguidores, mas pela força que provoca o oposto de si, conduzindo o seu tempo e o subsequente a contrastá-la. Por isso, “Ainda hoje o pensamento de Hegel é eficaz em todos os lugares, mas este se encontra sempre de cabeça para baixo e deturpado, ou, de novo, incluído no movimento contra tais deturpações” (HEIDEGGER, 2010, p.10)⁵¹. Esta bela concepção é válida para o Idealismo Alemão como um todo, mas sobretudo para Hegel, como bem notou Heidegger. A filosofia especulativa sobreviveu, em larga medida, em virtude de seus críticos que mantiveram uma relação, ainda que negativa, com o hegelianismo. Dito isto, buscamos expor, nesta seção, as principais razões que impulsionaram severas críticas ao hegelianismo, mas que o levaram a sobreviver mesmo sob o custo de uma possível desfiguração de seu pensamento, o que nos obriga a retomar alguns temas abordados no capítulo anterior.

O primeiro tema a suscitar polêmica foi o da “objetividade” da Lógica hegeliana, que tentou ultrapassar as unilateralidades das reflexões filosóficas anteriores e superar o formalismo da Lógica Tradicional, a qual concebia suas regras como puras leis de pensamento, sem qualquer referência ao conteúdo ou material exterior ao pensar. Analogamente, buscou ultrapassar o dogmatismo da Metafísica Tradicional, indicando que a Metafísica hegeliana era

⁵¹ Na tradução italiana: “Ancora oggi, il pensiero di Hegel è efficace dappertutto, ma esso si trova sempre capovolto e travisato, o, di nuovo, compreso nel movimento contrario a tali travisamenti”.

diferente da praticada até então, apesar de sua admiração pela tradição filosófica aristotélica no seu empenho de refletir sobre tais temas.

Por fim, procurou ultrapassar o subjetivismo das chamadas filosofias do entendimento, em especial a kantiana, que, com sua reelaboração intelectual em sentido antropocêntrico-subjetivante, reduziu as categorias filosóficas ao âmbito do Sujeito transcendental e doador de senso ao real, vetou qualquer referência explícita e cognoscente à coisa em si da realidade, garantindo apenas o conhecimento da aparência fenomênica dela *para nós*. Tal releitura de parcela significativa da História da Filosofia, como história do desenvolvimento do Espírito que compreende a si mesmo, possibilitou afirmações que procuraram demonstrar a intimidade entre a forma conceitual e o conteúdo pensado.

E isto porque a forma assinalada “[...] só pode ser a *natureza do conteúdo que se move* no conhecer científico, na medida em que ao mesmo tempo é apenas *esta reflexão própria do conteúdo que põe e gera sua própria determinação*” (HEGEL, CdL, p. 28). O que já nos indica o novo e singular estatuto do método filosófico que o autor alemão formulou para o seu sistema, enquanto não mais um mero método subjetivo e exterior à natureza do conteúdo, como se exercera até então se valendo, não raramente, de ciências estranhas à filosofia, das quais a cientificidade e os pressupostos não foram devidamente esclarecidos, como foi o caso do recurso ao procedimento matemático.

A nova concepção de Filosofia propõe a dialética-especulativa como um novo método, um movimento espiritual que ao se negar, determina-se e, por fim, reinstaura a identidade consigo mesmo, ilustrando “o desenvolvimento imanente do conceito, [que] é o método absoluto do conhecer e, ao mesmo tempo, a alma imanente do próprio conteúdo” (HEGEL, CdL, p. 28). Logo, não se trata de um método subjetivo, perseguido pelo autor, pois *o sistema o persegue nele mesmo*, enquanto inerente ao conteúdo trabalhado. Daí ser possível aduzir que “Tudo o que nos rodeia pode ser considerado como um exemplo do dialético”, pois “O dialético, em geral, é o princípio de todo o movimento, de toda a vida e de toda a atividade na efetividade” (HEGEL, ECF, §81 A).

Em razão deste caráter da dialética, pôr em xeque a objetividade do hegelianismo significa contestar a noção mesma de “negatividade”, enquanto motor da dialética hegeliana, imanente tanto às coisas como às ideias; e, ainda, questionar a própria novidade proposta por Hegel: a de unificação entre Lógica e Metafísica, enquanto trama que identificaria Ser e Pensar, concluindo que “A natureza do que é está em ser, no seu próprio ser, seu conceito” (HEGEL, FE, §56). Essa assertiva, exposta em sua *Fenomenologia do Espírito*, foi reformulada no

Prefácio de sua Filosofia do Direito, pelo seguinte: “O que é racional, isso é efetivo; e o que é efetivo, isso é racional” (HEGEL, FD, p. 138).

Esta dimensão da filosofia hegeliana recebeu duras críticas de Schelling, a despeito do papel fulcral que este desempenhara para a consolidação do Idealismo Alemão e da fraternal relação de amizade que vivera com Hegel⁵². Em 1827, quando o pensador especulativo ainda estava vivo, Schelling (1973b, p. 318) dedicou um capítulo de sua *História da Filosofia* para avaliar criticamente o Sistema de seu antigo companheiro, como sendo uma filosofia somente “negativa”⁵³, isto é, uma reflexão apenas “lógica”, que busca investigar as determinações de pensamento, tais como “ser”, “essência”, “conceito”, todas *isoladamente*. Aqui, o termo “isoladas” recebe destaque porque o hegelianismo, ao contrário, buscou superar a abstração reflexiva que *isola* e separa as categorias do pensamento uma das outras, logo, o sentido é outro.

Todavia, para Schelling, esse isolamento diz respeito à dimensão “positiva” da realidade, entendida como o ser posto e objetivo, quer dizer, a existência⁵⁴ propriamente dita e sensível. Dimensão positiva que o próprio Schelling desenvolve na maturidade e por cuja produção intelectual ficou conhecido como o autor da “filosofia positiva”⁵⁵. Nesta argumentação, defender uma “filosofia negativa” não é, *per se*, demérito, posto que ela antecipa, logicamente, os passos da filosofia positiva e as duas compõem um todo. O problema reside na incompreensão deste aspecto, quer dizer, no fato de o hegelianismo não reconhecer sua situação e, portanto, pretender que sua Lógica detenha um valor real e objetivo, atuando como fundamento de *todo* o real, e não somente do real *pensado* (SCHELLING, 1973b, p. 324).

Em resumo, o que a crítica de Schelling reivindica é a antiga distinção entre a “essencialidade pensada” e a “existência real” das coisas, ou o *quod est* dos entes reais. Com tal concepção, ele se dispõe na contramão de todo o projeto idealista que relativizaria a

⁵² Leandro Konder (1991, pp. 2-3) recorda que Hegel e Schelling compartilharam um quarto quando estavam na Universidade Regional de Tübingen e comungavam ideias políticas, chegando a plantarem uma “árvore da liberdade”, em homenagem à Revolução Francesa. Todavia, esta relação de amizade não impediu que, uma vez morto Hegel, Schelling fosse contratado por Frederico Guilherme IV, governante da Prússia, com o propósito de aniquilar a influência do hegelianismo (WEIL, 2011, p. 15).

⁵³ Não confundir com a caracterização da filosofia de Hegel proposta por Marcuse como uma “filosofia negativa”, pois, para Marcuse, a “negatividade” da filosofia hegeliana refere-se, em parte, ao ceticismo presente em seu pensamento. Ao passo que, para Schelling, o “negativo” se refere ao recorte estritamente lógico.

⁵⁴ Deve-se destacar que o sentido que Hegel atribui à “existência” não é o mesmo empregado por Schelling ou pelo senso comum, que tem dela uma percepção sensível e imediata. No filósofo especulativo, ao contrário, a “existência” é determinada como um momento do desdobramento lógico da Ideia, disposto no interior de sua Doutrina da Essência. O que reforça o argumento de Schelling, como veremos na sequência do texto.

⁵⁵ Para Vieira (2007, p. 58) “[...] a filosofia positiva é filosofia para a vida, visto que seu objeto é a existência, o ente efetivo e singular, e não mais a efetividade, a universalidade abstrata: não mais *a* planta, *a* vontade, *o* conceito de ente necessariamente existente, e sim *essa* planta existente aqui e agora, *essa* vontade existente nestas circunstâncias bem determinadas, *esse* Deus pessoal, singular, vivo e efetivamente existente. É também uma filosofia descendente, porque descendo do lógico para o histórico, do puramente racional para a experiência, ela lida agora com o conteúdo efetivo, os entes efetivamente existentes”.

especificidade dos entes reais em função do pensamento. Ele apresenta o esboço de um ataque recorrente ao idealismo, em especial ao de Hegel, em virtude deste último, supostamente, reduzir a *totalidade* da realidade ao pensamento, não deixando nada lhe escapar e, por isso, formularia um *panlogismo*. Opor-se a tais pretensões idealistas representaria, em última instância, insistir na dimensão irreduzível da *contingência* no mundo “positivo”, não passível de “dedução” especulativa (HENRICH, 1990, p. 199).

A articulação panlogista, ao se fechar sobre si, conduziria a um resultado “monstruoso”, porque, argumenta Schelling (1973b, pp. 319-320): “[...] na execução efetiva, sua filosofia (justamente pela pretensão a uma significação objetiva, real) se tornou em boa parte mais monstruosa do que era a precedente e que, por isso, também não fui injusto com essa filosofia quando a denominei... um episódio”. Apesar do evidente equívoco desta última sentença, pois o hegelianismo sobreviveu inclusive em virtude de seus detratores, o argumento detém certa força persuasiva. Culpado de ignorar a “intuição natural”, o filósofo especulativo igualmente ignoraria a real fonte de sua Lógica, qual seja, a antiga Filosofia-da-Natureza do próprio Schelling. Desta sorte, como se poderia, seguindo a lógica argumentativa de Schelling, ignorar a objetividade da Natureza, se nós a tocamos, sentimos e cheiramos? É sabida a postura *invertida* que Hegel (ECF, §247) toma diante da Natureza, não como ponto-de-partida evidente para a reflexão, mas como momento do desdobramento da Ideia na “forma do *ser-outro*, visto que, a *ideia* é tal como o negativo dela mesma ou *exterior a si*”.

Descurando o que seria para Schelling o autêntico ponto inicial do filosofar e o papel da “intuição natural”, Hegel demonstra desconhecer a contingência existente na natureza e, ainda, a presente no próprio pensador, isto é, no *homem* de carne e osso que pensa. Com efeito, como poderia uma filosofia qualquer, mesmo em sua feição puramente negativa, constituir um “começo absoluto” e destituído de pressupostos? Não seria o homem devedor da Natureza até no seu proceder intelectual? O cerne deste questionamento finda por articular a crítica do desconhecimento da “contingência” com a suspeita do valor da “negação da negação” enquanto um motor conceitual, pois, se o Ser puro, como plenamente destituído de elementos subjetivos, é o ponto de partida da Lógica, o que efetivamente o moveria? Como conceber que este conceito objetivo e vazio “passaria” *necessariamente* para o Nada e, em seguida, para o Devir?

A resposta hegeliana da “negatividade” não convence Schelling (1973b, p. 321), pois, para ele, o que de fato impulsiona esse sistema “[...] não é a necessidade no próprio conceito vazio, mas uma necessidade que está no sujeito filosofante e lhe é imposta por sua memória, que não o deixa permanecer naquela abstração vazia”. Nesse sentido, imaginar que o pensamento é impelido nele mesmo, em desatenção ao homem que filosofa e que se encontra

defronte à natureza objetiva, é pura ilusão especulativa, a qual é resumida pela negligência da contingência nos seguintes termos:

[...] a própria filosofia de Hegel mostra quantos lados desse mundo efetivo ele, por exemplo, não captou; a *contingência*, pois não pode, entretanto, ser excluída daquele prosseguimento, ou seja, o que há de contingente nas visões do mundo *individuais* mais estreitas ou mais amplas do sujeito filosofante (SCHELLING, 1973b, p. 321).

Se substituíssemos o “sujeito filosofante” pelo conceito puro, este permaneceria imóvel, afirma Schelling (1973b, pp. 325-326), alegando que se o pensador especulativo não se confronta verdadeiramente com essas nuances do movimento intelectual, fortemente devedor da contingência, corre o risco de deixar o “arbítrio” e a “parcialidade” dominar o seu sistema.

Esboçado o núcleo da crítica do filósofo positivo, convém mencionar seus desdobramentos no pensamento de Ludwig Feuerbach (1804-1872), que é um dos pensadores responsáveis pela dissolução do hegelianismo. Em seu escrito de 1839 intitulado *A Karl Riedel: Para a rectificação do seu esboço*, ele parece seguir os passos do comentário de Schelling, ao recordar a importância da relação entre a realidade específica, isto é, da “qualidade espiritual do lugar” e o pensador, para a constituição do seu modo de pensar. Portanto, a filosofia idealista alemã, por ter perdido contato com a Natureza sensível, ilustra a influência perniciosa da cidade sobre a dimensão intelectual (FEUERBACH, 2005a, p. 34).

O vínculo com a argumentação schellingniana, que aqui ainda parece obscuro, desenvolve-se, sobremaneira, no seu *Para a crítica da filosofia de Hegel* (1839), que parte justamente do questionamento da existência de uma filosofia com pretensões absolutas. Logo, é preciso indagar: Pode, como sugerem certos hegelianos, *uma* filosofia particular ser a encarnação da “realidade absoluta da ideia filosófica”? Será possível, prossegue Feuerbach (2005b, p. 45), “que o gênero se realize absolutamente num *único* indivíduo, a arte num *único* artista, a filosofia num *único* filósofo?”. Pois, insiste ele, toda filosofia, uma vez aparecida no mundo, defronta-se com um estado de autolimitação temporal e espacial, sendo, por isso, *uma* filosofia finita, particular e determinada. *Toda* filosofia situa-se em um contexto histórico específico e, assim, depende de pressupostos particulares e *contingentes*. O mesmo pode ser dito do sistema hegeliano, que é acusado de ignorância com respeito a sua própria constituição. Com isso, Feuerbach elabora uma das críticas mais ferozes dirigida ao hegelianismo e que mira no seu ponto nodal: a sua dimensão *especulativa*, que, como vimos, articula-se de forma *circular*, enquanto se pretende sem pressupostos.

Nesse tocante, indaga-se Feuerbach (2005b, p. 49), como essa filosofia pode ser destituída de pressupostos se ela depende, por um lado, de um “conceito de início” (o que resultará no Ser puro) e, por outro, da *Doutrina-da-Ciência* de Fichte (que resultará na forma sistemática e circular)? Ademais, argumenta o autor, toda filosofia atuaria determinando o entendimento humano e, portanto, se tornaria dependente deste, posto que a “demonstração” filosófica seria, simplesmente, uma remissão à fonte originária de qualquer elaboração intelectual, o entendimento, não do próprio homem que filosofa, mas de *um outro*, afinal é o entendimento de outro indivíduo que se procura convencer com a argumentação. Esse é o motivo que o leva entender a filosofia como um processo de mediação *dialética*⁵⁶, através da linguagem, entre Eu e Tu.

Por conseguinte, à medida que o sistema especulativo abstrai destes pressupostos basilares, ele cai em um “formalismo”, em um movimento circular e fechado em si mesmo, transformando o que deveria ser apenas um momento da filosofia, o da “exposição”, na sua essência. O método, ou ainda, a exposição científica e sistemática da filosofia que deveria ser apenas um “meio” que visa o entendimento alheio, transforma-se em um fim em si mesmo. Com isso, a exposição não sai mais de si, logo se torna autorreferente e carente de autêntica “demonstração”, em resumo: a dialética hegeliana seria um “monólogo da especulação consigo mesma” (FEUERBACH, 2006b, pp. 55-58).

Sem a aquiescência de um outro, o que sobra ao filosofar especulativo é a pura “certificação subjetiva” do próprio Hegel, único capaz, no interior desse formalismo fechado, de “garantir” que o seu sistema é verdadeiro. Ao evitar construir o seu sistema sob pressupostos impensados e, com isso, evitar o “dogmatismo de entendimento”, Hegel cairia nas posturas dogmáticas criticadas, justamente quando, na circularidade fechada, desprezaria as contingências do mundo real, inclusive as do próprio pensador. Mais do que dogmatismo, a filosofia hegeliana vem acusada de reproduzir a mesma *mistificação e inversão* presente na Teologia. Este é o núcleo da argumentação feuerbachiana presente nas *Teses provisórias para a reforma da filosofia* (1842), pelas quais o idealismo especulativo *abstrairia e alienaria* a natureza e o homem de sua essência real e verdadeira, dispondo-os, ao contrário, como momentos da Ideia, do Infinito ou até mesmo de Deus, como ele argumenta:

O infinito da religião e da filosofia não é nem nunca foi mais do que um *finito* qualquer, um determinado qualquer, só que *mistificado*, quer dizer, um finito, um determinado, *com o postulado* de não ser *nada* de determinado. A filosofia

⁵⁶ Também Feuerbach elabora um conceito de “dialética”, que não deve ser confundido com a dialética especulativa, pois, diferente da hegeliana, ela reivindica o primado da sensibilidade como ponto de partida.

especulativa cometeu o *mesmo erro* que a teologia – converteu as determinações da realidade ou da finitude em determinações e predicados do infinito, mas apenas mediante a *negação daquela determinidade* [ou seja, mediante a negação da negação, e com isto mais uma vez a *negatividade* é problematizada] na qual elas são *aquilo que são*. [...] O caminho até hoje seguido pela filosofia especulativa, do abstrato ao concreto, do ideal ao real, é um caminho às avessas. Por este caminho nunca se chega à realidade *verdadeira* e *objetiva*, mas, pelo contrário, sempre e só à *realização de suas próprias abstrações* (FEUERBACH, 2006c, pp. 90-91).

O “caminho às avessas” seguido pelo idealismo consistiria, pois, em *deduzir* o finito do infinito, ao passo que a Filosofia verdadeira, reivindicada por Feuerbach, defende a necessidade de “pôr” o infinito no finito, reconhecendo, enfim, seu estatuto verídico. Com isso, ele reproduz o processo de crítica antropológica à teologia, mas agora se reportando à especulação, reconduzindo, de toda forma, o divino (ou a Ideia) ao solo terreno. Daí concluir que “o segredo da *filosofia especulativa* é a *teologia*” (FEUERBACH, 2006c, p. 85). A força de tal crítica é imediata, sobretudo porque busca descortinar os possíveis meandros teológicos da especulação. O próprio Hegel (CdL, p. 52) chega a descrever o projeto de sua Lógica, sumariamente, como a “*apresentação de Deus, tal como Ele é em sua essência eterna antes da criação da natureza e do espírito finito*”⁵⁷. Mais ainda, tal crítica retoma o fio condutor da denúncia do descaso para com a contingência, assinalável na teologia⁵⁸, em especial na estrutura “circular” que a caracteriza.

Não à toa, é a circularidade especulativa que mais fascina o idealista alemão (ECF, §383 A) no cristianismo, pois “Deus como um abstrato não é o Deus verdadeiro, mas somente o é como o processo vivo de pôr seu outro, o mundo, que, apreendido em forma divina, é seu filho; e somente na unidade com seu outro, no espírito, Deus é sujeito”. Portanto, é possível assinalar diferentes maneiras de pôr em suspeição o estatuto da contingência na obra hegeliana, desde sua própria afirmação de que ao adentrarmos a filosofia devemos abandonar a contingência. Por isso, mal precisamos recorrer às críticas do sr. Krug referentes ao Idealismo como um todo, questionando a possibilidade de “deduzir” sua pena de escrever, como quem diz que o projeto idealista, em sua essência, não tem como abarcar a individualidade contingente das coisas (HEGEL, 1994, p. 52).

⁵⁷ Esta sentença dá margem para Heidegger (2007, p. 84) elaborar seu diagnóstico da metafísica ocidental como um todo, pois Hegel, enquanto sustenta o sistema mais “acabado” da História da Filosofia e não esconde sua veia “teologia”, representaria o ápice de tal maneira de pensar (esquecendo, assim, a verdadeira questão da Filosofia, concernente ao “ser”). Nesse tocante, ele afirma: “*a metafísica de Hegel é teo-lógica e, como tal, a plenitude da metafísica ocidental*”.

⁵⁸ Nesta via, Agostinho (2014, p. 14) declara: “O que nas coisas chamamos de *acaso* nada mais é que algo cuja razão e causa é secreta”, com isso, apresenta os primeiros argumentos para demonstrar que Deus é essa razão oculta que governa tudo, rebaixando a contingência a uma certa ignorância humana da ordem divina.

Vimos, nesta breve disposição de algumas críticas dirigidas ao hegelianismo, que o problema foi elaborado de uma forma mais refinada, a partir de profundos conhecedores da filosofia especulativa. O que erige um problema concernente ao estatuto da Filosofia Política em Hegel, problemática preliminar a todo e qualquer debate sobre esse assunto e que, em virtude de sua primordialidade, antecede a discussão sobre o seu caráter conservador ou liberal.

Em síntese, o descaso às contingências concretas da vida suscita a dúvida sobre a existência mesma de uma Filosofia Política em Hegel. E, caso o caráter “negativo”, nos termos de Schelling, domine efetivamente a sua filosofia, deve-se indagar se haveria possibilidade de, no seu interior, se fazer uma autêntica reflexão sobre problemas referentes ao mundo concreto, desde dimensões mais simples e basilares, passando pelas relações entre os seres humanos (intersubjetividade) até a dinâmica das sociedades e dos Estados. Nesse sentido, a sua filosofia política não seria uma Lógica Aplicada, com escassas consequências práticas? Recordemos que é exatamente nesses termos que o autor alemão descreve as relações de sua Lógica com as “filosofias do real”:

Se considerarmos a Lógica [...] como o sistema das *puras* determinações-de-pensamento, então aparecerão, ao contrário, as outras ciências filosóficas – a filosofia da natureza e a filosofia do espírito – por assim dizer como uma lógica aplicada, pois a lógica é sua alma vivificante. [...] A Lógica é assim o espírito omnivivificante de todas as ciências; as determinações-de-pensamento da Lógica são puros espíritos; são elas o que há de mais íntimo, mas são ao mesmo tempo o que trazemos sempre na boca e por isso parecem ser algo inteiramente conhecido (HEGEL, ECF, §24 A2).

Como receptor das influências de seu tempo, que nas figuras supracitadas preparam a dissolução do hegelianismo, Karl Marx (1818-1883) foi quem melhor se apercebeu da problemática suscitada. Ao estudar, em sua juventude (1843), a *Filosofia do Direito* especulativamente tratada, denuncia a sua *mistificação* de fundo, antecipando, pois, a futura reelaboração em sentido *histórico-materialista* da dialética hegeliana, que Marx sistematizará anos mais tarde⁵⁹. Para Marx (2005, pp. 38-39), “O verdadeiro interesse [de Hegel] não é a filosofia do direito, mas a lógica. [...] O momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica. A lógica não serve à demonstração do Estado, mas o Estado serve à demonstração da

⁵⁹ Como afirma Marx (2013, pp. 90-91) no *Prefácio* da segunda edição d’*O Capital*: “Meu método dialético, em seus fundamentos, não é apenas diferente do método hegeliano, mas exatamente seu oposto. Para Hegel, o processo de pensamento, que ele, sob o nome de Ideia, chega mesmo a transformar num sujeito autônomo, é o demiurgo do processo efetivo, o qual constitui apenas a manifestação externa do primeiro. Para mim, ao contrário, o ideal não é mais do que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem”. Mais adiante, ele complementa: “É preciso desvirá-la [a dialética hegeliana], a fim de descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico”. Deve-se, ainda, notar que a crítica marxiana à dialética especulativa segue um desenvolvimento e amadurecido, tanto no interior da obra completa do próprio Marx quanto no “espírito” alemão da época, principalmente a partir dos autores supracitados, Schelling e Feuerbach.

lógica”. Elaborando uma “coisa da lógica”, Hegel não poderia empreender uma verdadeira interpretação dos fenômenos histórico-políticos, pois, no seu sistema, tais determinações se volatilizariam no pensamento abstrato, perdendo suas especificidades concretas.

Sustenta-se que esta crítica marxiana é outro modo de denunciar o descuido da contingência nos escritos hegelianos, o que, novamente, é acompanhada da crítica à negatividade, que por sua preponderância lógica, transformaria necessariamente o *negativo* em *positivo*, como negação da negação que, idealmente, realizaria a “coisa” [pensada]. De modo que, somente então, sua dialética revelaria traços “conservadores”, pois, segundo Marx (2010, p. 122), o “idealismo acrítico” especulativo se converte em “positividade acrítica”⁶⁰ e, portanto, em “dissolução filosófica”, isto é, em negação da negação, mas tão somente “lógica”, na *cabeça* do pensador, resultando na “restauração da empiria existente”, não negada *efetivamente*.

Todavia, Marx (2010, p. 130) sabia que falar de um real “conservadorismo” em Hegel seria conceder demais a um autor idealista, na medida que “não se pode mais falar de uma acomodação de Hegel em face da religião, do Estado etc., pois esta mentira é a mentira de seu princípio”. Isto em virtude da subsunção das determinações reais às lógico-abstratas, o que o conduz a afirmar que a sua positividade é uma “falsa positividade”⁶¹, ao passo que seu “criticismo” é “*apenas* aparente”,

Por isso, em Hegel, a negação da negação não é a confirmação da verdadeira essência, precisamente mediante a negação da essência aparente, mas a confirmação da essência aparente ou da essência estranhada de si em sua negação ou a negação dessa essência aparente enquanto uma essência objetiva, habitando fora do homem e independentemente dele, e sua transformação no sujeito (MARX, 2010, p. 130).

Entrelaçando contingência, negatividade e a circularidade⁶², Marx consegue sintetizar um “mal-estar” quase coletivo na intelectualidade do período, e mesmo os comentadores que

⁶⁰ Muito embora o tradutor brasileiro tenha empregado o termo “positivismo”, optou-se, aqui, por se valer da noção de “positividade”, tanto em razão de sua reflexividade com o conceito de “negatividade” quanto para evitar possíveis confusões com a doutrina “positivista” de Auguste Comte (1798-1857).

⁶¹ Ver nota acima.

⁶² Não à toa, na *Miséria da Filosofia* (1847), Marx (2017, pp. 99-101) escolhe uma metáfora “circular” para denunciar, novamente, o formalismo do hegelianismo e sua impossibilidade de pensar qualquer *novidade* histórica, daí dizer: “A razão impessoal, não tendo fora de si nem terreno no qual possa pôr-se nem objeto ao qual possa opor-se, vê-se forçada a uma *cambalhota*, pondo-se, opondo-se e compondo-se – posição, oposição, composição. Para falar grego, temos tese, antítese e síntese”. E, ainda: “Para Hegel, portanto, tudo o que ocorreu e que ainda ocorre é precisamente o que ocorre em seu próprio raciocínio. Assim, a filosofia da história não é mais que a história da filosofia, de sua própria filosofia. Já não há a ‘história de acordo com a ordem temporal’; há apenas a ‘sucessão das ideias no entendimento’. Ele acredita construir o mundo pelo movimento do pensamento, mas apenas reconstrói sistematicamente e ordena segundo o método absoluto as ideias que estão na cabeça de todo o mundo”. Aqui, Marx delineia as principais razões de uma crítica que, depois tornou-se célebre contra o hegelianismo, a saber, a crítica de seu *consciencialismo*, como se tudo se passe somente na consciência do filósofo idealista. O

estão convictos da existência de uma Filosofia Política em Hegel, encontram-se em situação delicada quando confrontados com a totalidade de seu sistema de pensamento. Bernard Bourgeois (1929-) (1999, pp. 14-16), por exemplo, não duvida de que “a filosofia de Hegel foi de início uma filosofia essencialmente *política*”, mas reconhece que com o amadurecimento intelectual e a consolidação do sistema de Hegel, a sua filosofia política se tornou um “momento do saber filosófico total. A filosofia de Hegel é, assim, em seu resultado, a filosofia da relatividade da filosofia política”, na medida em que a verdade de sua reflexão política, incluindo-se a do Estado, é a Filosofia, enquanto expressão máxima do Espírito Absoluto que se autocompreende.

Faltou ao comentador francês perguntar se: em face desta “relativização” continua a existir uma Filosofia Política nos escritos hegelianos sistemáticos? Simplesmente evocar a natureza da “*aufhebung*”, como uma suprassunção ou “superação conservante” da Política em Filosofia (especulativa) não parece suficiente. Portanto, a hipótese diretriz desse trabalho consiste em buscar a solução deste imbróglio no interior dos escritos lógicos hegelianos, por mais contraditório que esta solução possa parecer. Contudo, não em qualquer momento da Lógica, mas naqueles dedicados a desvelar a natureza da “finitude” da existência e da “contingência” nela presente.

Algo, portanto, concede-se ao idealista: a inevitabilidade de se reportar a determinações de pensamento no tratamento da realidade. Resta investigar se há, de fato, um esquecimento ou má-compreensão da contingência no interior de sua obra, ponto quase comum das críticas dirigidas contra Hegel. Neste propósito, convém recordar a seguinte passagem de Hegel (ECF, § 145 A): “[...] se bem que a contingência [...] seja apenas um momento unilateral da efetividade, e, por conseguinte, não [pode] confundir-se com ela mesma, contudo lhe compete seu direito também no mundo objetivo”. Resta saber se o reconhecimento do direito da contingência seria uma astuta estratégia para desqualificá-la logo em seguida, ao suprassumi-la no movimento especulativo da Ideia lógica, ou se podemos concordar com o comentário de Henrich (1990, p. 200), de que o pensamento de Hegel é “a única teoria filosófica *que conhece o conceito da contingência absoluta*”. Conjectura-se, em síntese, que compreender o estatuto da contingência e, atrelado a ela, da negatividade na *Lógica*, é o pressuposto para se discutir a existência ou não de uma Filosofia Política hegeliana.

recorte temático não permite que adentremos nos meandros dessa crítica famosa, mas a tentativa de resposta ao problema assinalado nesta seção auxiliará a repensar os limites de tal denúncia.

2.2 A finitude sob o prisma da representação

Retomando as críticas dirigidas à filosofia hegeliana, descritas acima, é possível aduzir que o núcleo comum delas, além da denúncia de panlogismo, é a avaliação determinada de um fenômeno filosófico conhecido como “panteísmo”. Nesse sentido, Feuerbach (2006c, p. 85) é claro ao salientar que o panteísmo é a consumação racional da teologia, isto é, uma “teologia consequente”. De modo que é possível, nesse diagnóstico, traçar um fio condutor que se iniciaria com Benedictus de Spinoza (1632-1677) e se completaria, enquanto desenvolvimento superior, com Hegel⁶³, o que indica, também, que o Idealismo Alemão é uma maneira de assimilação do spinozismo e de resposta a ele.

Spinoza assumiria um papel tão relevante na futura filosofia clássica alemã, em razão, segundo seus críticos, do “inequívoco” panteísmo de sua filosofia, cujos resquícios mancharia a filosofia idealista moderna desde sua gênese. Panteísmo que pode ser resumido, segundo Hegel (PED, pp. 199-200), na sentença “Deus é um e tudo”, de forma que todas as coisas, em suas existências particulares, confundir-se-iam com Deus, em clara alusão às premissas spinozistas, quando o pensador holandês *define* Deus como Substância única, ao passo que as demais coisas se resumiriam a serem seus *atributos e modos*, não possuindo, portanto, a causa da existência nelas mesmas, mas naquela Substância primeira (E1Def3,4,5). Vê-se como, nesse modo de pensar, a contingência das coisas terrenas está radicalmente anulada sob a necessidade substancial pressuposta.

O problema é que, se nos ativermos à definição clássica de panteísmo, nenhum pensador concebeu sua filosofia desta maneira, segundo Hegel (PED, p. 200). O próprio Spinoza (E1P29S1) não deveria ser alvejado por tal acusação, já que possui o cuidado de distinguir, no interior de sua *Ética*, a *Natureza Naturante* (Deus), de onde prosseguiria necessariamente todas as coisas, da *Natureza Naturada*, ou seja, os efeitos da ação divina. Ademais, tal crítica desconsidera a proposição spinozista *omnis determinatio est negatio* [toda determinação é negação], central para o desenvolvimento da dialética hegeliana, dada a atenção conferida ao momento *negativo* da “natureza naturada”.

Nessa perspectiva, as coisas finitas, em razão de sua natureza, são negadas, pois não se sustentam em si mesmas e tendem, em virtude disto, a “desaguarem” e desaparecerem no *abismo* sombrio e informe que é a Substância ou o Absoluto spinozista, o qual, consumiria todo conteúdo determinado e aparentemente positivo. Essa característica não se eludiu da crítica

⁶³ Recordemos que a recepção da obra hegeliana na França foi marcada pela acusação de ser uma “filosofia panteísta”, próxima ao “ateísmo”, sendo, por isso, rejeitada, como aponta Jacques D’Hondt (1972, p. 165).

hegeliana, que a definia como certo “orientalismo” do filósofo holandês (HEGEL, ECF, § 151 A). Por outro lado, ela explicita um fator fundamental da finitude, isto é, a ilusão da sua firmeza e substancialidade, a qual não passaria de um “artigo de fé” para o entendimento (LEBRUN, 2006, p. 194). Então, as filosofias do entendimento estavam fadadas a interpretar equivocadamente o panteísmo e atribuí-lo a Spinoza, dado que, devido a seus pressupostos teóricos, era-lhes inimaginável uma teoria que negasse a evidência da “positividade” do finito.

A “evidência” pressuposta e não-verificada se apresenta, antes de tudo, nas posturas da reflexão finita diante do conceito de “mundo” como “o conjunto das coisas terrenas, a coleção da multitude infinita de existências”, a bem dizer, como um amálgama das coisas mundanas e das coisas naturais (HEGEL, PED, p. 115). O que importa, nessa caracterização do mundo, é a maneira como o pensamento finito, essencial ao entendimento, busca a todo momento traçar e erigir *limites* supostamente intransponíveis para o pensar ou agir, restando apenas saber onde, exatamente, situar tais limites, e não a verificação cuidadosa da sua existência. Dito isto, veremos dois arquétipos teóricos nos quais a finitude do mundo vem estabelecida “inequivocadamente”.

O primeiro deles é justamente o das “coisas naturais”, diante das quais o raciocínio representativo se depara e se confronta com um suposto limite intransponível no momento da constituição de seu saber teórico. Nessa perspectiva, haveria uma contradição latente na atitude teórica clássica de defesa do “desinteresse” do cientista em prol de um saber *exato* sobre o que as coisas naturais *são* nelas mesmas, isto é, deixadas livres e sem a ingerência de fatores externos “inaturais”, de modo que possam nos orientar. Com isso, se erige uma barreira que separa o sujeito e os objetos, o primeiro *aquém* e os demais *além* dele, de modo que a questão chave para a investigação científica seria: “como atravessamos nós, sujeitos, até os objetos?” (HEGEL, ECF, § 246 A).

Esta questão intui o outro aspecto da contradição mencionada, que concerne à natureza do pensar, cuja atividade de compreensão consiste em apreender as coisas e concebê-las como *nossas*, e não mais como algo “estranho” e indiferente. O que implica uma negação da naturalidade das coisas e a constituição de um *universal* que congregaria a multitude das particularidades, afinal, já o ato de se reportar à “Natureza” é algo que requereu um trabalho teórico que ultrapassou os limites da certeza sensível imediata, a qual só poderia falar de certas plantas, pedras ou animais particulares, jamais da natureza como totalidade.

Tudo isso nos reconduz à contradição como suspeita de não apreensão, de fato, do que são as coisas naturais, posto que, recorda Hegel (ECF, § 246 A), “as coisas são singulares e o leão-em-geral não existe”. Então, como a atividade *reductora* e de tonalidade “cinzenta” do

pensamento poderia apreender a “riqueza da natureza infinitamente multiforme”, com as suas primaveras e jogos de cores? Em face desta inquietude diante dos limites do pensamento, a Filosofia da Natureza buscou diversas vezes uma saída “mística”, reportando-se ao papel da intuição, da fé ou das fantasias imaginárias, o que, segundo Hegel, contribuiu para que tal matéria filosófica caísse em descrédito.

Vemos aqui onde se situaram, em um primeiro momento, esses “limites intransponíveis” para o pensar: numa suposta resistência e impenetrabilidade das coisas naturais, sensíveis e imediatas, as quais não poderíamos conhecer a não ser que declarássemos a falência do pensamento em prol dos arroubos da intuição. Trata-se, como repete Hegel, de uma Metafísica constituída unilateral e indevidamente, devido à carência de uma autêntica investigação de seus pressupostos. Carência metafísica que se manifesta em âmbito diverso, concernente ao segundo arquétipo em questão, formulado nas *provas da existência de Deus*. O que poderia parecer, na altura da modernidade em que vivera o filósofo de Iena, um inequívoco anacronismo resgatar o tema da religião, numa época em que a cultura supervaloriza posturas subjetivistas ao mesmo tempo que sustenta a impossibilidade de conhecer as coisas em si mesmas, dentre as quais se situaria Deus.

É nesta medida que se pode falar, com Hegel (PED, pp. 64-66), que a outrora grandiosa Teologia, traço importante da Metafísica tradicional, fora rebaixada à erudição histórica como mera curiosidade escolar. Não à toa, não mais se refere à “teologia” como doutrina sobre Deus, mas à “religião”, como doutrina que afere nossa relação com algo suprassensível e superior, mas que não sabemos exatamente o que é, apenas que “Ele é” *para nós*, para o nosso sentimento religioso. Entretanto, mesmo nos limites de uma prova sem força e puramente histórica, é possível auferir algo relevante sobre o modo de raciocinar da época, a qual, neste resgate erudito, reportava-se à prova “cosmológica”, que partia do “ser” mundano para se erguer ao divino. Com efeito, mais do que outra forma de refletir sobre o “mundo”, devemos atentar para a estrutura da *prova* em questão, que se valia da “forma do silogismo”, evidenciando sua inegável raiz no entendimento e na lógica tradicional. A forma do silogismo clássico se configuraria em três passos: 1) O *finito* não subsiste por si, contendo em si, como pressuposto, sua essência, fundamento ou causa *infinita*; 2) O mundo é finito e algo criado; 3) Logo, o mundo pressupõe algo que por si é infinito (HEGEL, PED, p. 129).

O mesmo silogismo poderia ser construído com outros termos predicativos, o que alteraria o modo como pensamos Deus, mas não o fato dele “existir”. Analogamente, poderíamos partir não da finitude, mas da contingência ou do *ser determinado* terreno, de forma que Deus seria definido como o Necessário ou o Ser puro e indeterminado, sempre na

contramão do primeiro predicado assinalado. O que é, desde-já, significativo, enquanto uma expressão de como o *formalismo* desta prova, ao situar seus pressupostos exteriormente e ao lado um do outro, termina por macular o conteúdo final de exterioridade, algo evidente se pensarmos na estrutura predicativa que estabeleceria, de fora e subjetivamente, aquilo que o “sujeito” deveria ser (HEGEL, PED, pp. 27-32).

Portanto, vemos que o “mundo” é concebido como algo finito e limitado, não fundado em si mesmo, mas como mera *criatura* que se remete a um *Criador*, que, na *topologia representativa*, se situa “acima” do finito e é ilimitado, infinito, dentre outros predicados que variam, como já dissemos, em razão da determinação terrena de onde se parte a prova. Com efeito, teríamos, retomando uma discussão já travada antes, um Deus concebido à maneira judaica, como um Ser distante e estranho ao mundo, atuando como uma potência estranha e ameaçadora. Não sem razão, a postura subjetiva clássica, resultante desse modo de concepção, é aquela da “nostalgia” que o homem sente em virtude da *separação* que o afasta do seu criador. Sentimento que, insiste Hegel (FE, § 207), perfaz a *consciência infeliz* que se encontra “*cindida dentro de si*, já que essa contradição de sua essência é, para ela, *uma* consciência, deve ter numa consciência sempre também a outra; de tal maneira que é desalojada imediatamente de cada uma quando pensa ter chegado à vitória e à quietude da unidade”.

A *infelicidade* da consciência, nesse estágio fenomenológico do Espírito, demonstra, entre outras coisas, como essa maneira de pensar, ainda que se debruce sobre certa infinitude, não ultrapassou os limites inerentes ao pensamento finito. Acerca disso, diz Hegel (1954, p. 14): “nós temos sempre dois lados na consciência em que o comportamento recíproco é finito, exterior. Assim, a consciência só conhece a essência absoluta como ser finito, e não como ser verdadeiro”⁶⁴. E esse aspecto é o infortúnio da “consciência”, que, em razão de sua estrutura, apenas se relaciona com objetos que ela acredita se situar fora de si, sustentando, em última instância, a divisão epistemológica clássica entre sujeito e objeto. No que toca ao rebaixamento de Deus a algo finito, basta recordar a outra maneira com que se buscou provar sua existência: a da consideração prático-teleológica das coisas naturais. Aqui, concebeu-se a Natureza como uma prova tanto da existência quanto da *bondade* de Deus, ao se imaginar que a vida natural dispõe de uma variedade de elementos e objetos “destinados” a suprimir as nossas necessidades, sobretudo as mais basilares e orgânicas.

Com a consideração exterior deste modo de proceder, Deus é *finitizado*, reduzindo sua glória à “impotência da natureza” que não consegue sustentar a força do conceito e, por isso,

⁶⁴ Na tradução francesa: “nous avons toujours deux côtés dans la conscience dont le comportement réciproque est fini, extérieur. Ainsi la conscience ne connaît l'essence absolue que comme être fini et non comme être vrai”.

produz formações medianas e “monstruosas”. Ademais, essa redução se expressa também segundo a ordem dos fins insípidos cujos objetos naturais, supostos produtos divinos, vêm relacionados, como se a lã dos cordeiros existisse para o homem vesti-la ou a erva medicinal existisse para acalmar estômagos enfermos (HEGEL, ECF, § 245 A; § 250).

Em resumo, pode-se sinalizar que a insuficiência dessa consideração finita se sintetiza em dois pontos: reduzir o poder divino à mesquinhez dos interesses subjetivos humanos; e torná-lo, em razão do ponto de partida mundano e finito, algo condicionado e dependente desse início. Dá-se, por conseguinte, elucida Hegel (ECF, § 62), margem para a crítica de F. H. Jacobi (1743-1819) se delinear, já que ele negava a capacidade de o entendimento alcançar Deus, posto que, em virtude dos “silogismos” e outros métodos finitos, o Ser supremo viria rebaixado a um “infinito negativo”, isto é, como algo condicionado por aquilo que ele nega (o ponto de partida), logo não seria mais apreendido como um Ser Incondicionado. Em conformidade a tal crítica, a solução sugerida por Jacobi, em estrita correspondência com seu tempo, reside na insistência da capacidade exclusiva do Saber Imediato, ou do sentimento religioso, para intuir Deus, relegando ao pensamento um tímido e limitado papel, “assim deixando o mais precioso bem como se fosse mera ninharia” (SHAKESPEARE, 1985, p. 33).

Com este papel de destaque conferido ao sentimento, vemos como tal procedimento incorre na arbitrariedade, posto que depende da constituição subjetiva do indivíduo, que varia segundo a personalidade evocada. Por conseguinte, verifica-se a exterioridade da forma religiosa com respeito ao conteúdo, o que pode ser compreendido quando o filósofo alemão (PED, pp. 50-51) recorda que “Todas as religiões, mesmo as mais falsas e as mais indignas, são igualmente objetos do coração e do sentimento, assim como a verdadeira religião”⁶⁵.

Com isto elaboramos mais um aspecto da Metafísica representativa que sustenta um parecer do “mundo” como algo firme e subsistente por si, situado no “aquém” e funcionando como um “trampolim” em que poderíamos nos alçar para o “além” divino. Trata-se, com efeito, de conceber o mundo a partir de um suposto *ser-do-finito*, cujo sustentáculo de tenacidade resultaria de certa concepção de “ser” ou, mais precisamente, “ser-aí” refratário aos limites que tenderiam a *pôr fim* à sua finitude e, com isso, almejar algo de “outra dimensão”. “Ser” que se configuraria no interior do limite e garantiria, assim, sua estabilidade, a qual poria um limite que funcionaria como uma “barreira” impedindo que eventuais perturbações abalasse o núcleo duro da finitude, que poderia somente oscilar, jamais perecer. Sintetizando esse aspecto, Lebrun (2006, pp. 186-187) defende que a metafísica do entendimento se verifica na escolha

⁶⁵ Na tradução mexicana: “Todas las religiones, hasta las más falsas y las más indignas, son igualmente objetos del corazón y del sentimiento, lo mismo que lo es la verdadera religión”.

não-consciente e gramatical pelo ser-do-finito, em detrimento do ser-finito, cuja finitude implicaria o fim ou o ocaso deste mesmo ser.

Ao final, esta metafísica constituiria um *finito infinitizado* como resultado necessário, porque o finito precisa manter sua firmeza em face de um outro, o Infinito, cuja potência desestabilizadora só seria refreada se encontrasse um “adversário” digno deste nome e que mantivesse a oposição ou luta em voga indefinidamente. Nesta perspectiva, recordemos que o Infinito se erige como o “não-finito” e um “além” que precisa de um “aquém” finito para ser ao menos concebível. Caso o “finito” perecesse, como ainda poderíamos falar de um “Infinito”?

Todavia, o finito se encontra constrangido pela semântica que deveria constitui-lo, pois, como o seu *nome* sugere, ele se confronta com o seu *fim* e, portanto, *passa*, e essa é uma experiência com a qual nos deparamos em nossa vida cotidiana ao constatar a *fugacidade* das coisas em geral. Porém, a argúcia da metafísica representativa se faz valer em sua estratégia de garantir estabilidade ao “ser-aí”, mesmo quando este se confronta com as exigências de seu perecimento. Trata-se, pois, de conceber esta finitude como um sutil *passar* que, em realidade, *não passa* jamais, isto é, um *perecimento* que *não perece*, uma *finitude* que *não finda*.

Metafísica que, ao nascer enredada na finitude, não sabe proceder de outra maneira a não ser dispondo “limites” a todo momento, assim, mais uma vez temos que saber aonde se situam estas limitações. Esta maneira de pensar compõe igualmente a nossa visão ordinária das coisas, que, como a Estética Transcendental kantiana não cansa de repetir, estão situadas *no tempo*. É na ordem temporal, finita, que nos deparamos com o fenômeno de coisas que *findam*, sem verdadeiramente se transcenderem, porém, destinadas a *repetir*, incansavelmente, o mesmo destino, como Sísifo preso em sua penitência divina. A esse respeito, podemos constatar que:

O finito, porém, é temporal, tem um antes e um depois; e quando se tem o finito diante de si se está no tempo. O finito tem um começo, mas nenhum começo absoluto. Seu tempo começa com ele e o tempo é só do finito. [...] Quando assim se afastou do início absoluto do tempo, assim aparece a representação oposta de um tempo infinito; mas tempo infinito – se ainda é representado como tempo, e não como tempo suprasumido – tem de ser distinguido de eternidade. Ele não é este tempo, mas um outro tempo, e de um outro e sempre um outro, [...] é o tempo infinito só uma representação, um ir-além que permanece no negativo; é um representar necessário enquanto se permanece na consideração do finito enquanto finito (HEGEL, ECF, § 247 A).

Com efeito, o finito tornado algo de *absoluto* apresenta a estrutura do “Algo [que] se torna um Outro, mas o Outro é, ele mesmo, um Algo; portanto, torna-se igualmente um Outro, e assim por diante, até ao *infinito*” (HEGEL, ECF, § 92 A). Algo e Outro dispondo-se um ao lado e fora do outro, de forma que o perecimento não perece, pois ressurgem logo em seguida abandonando-se ao “fluxo” das coisas finitas, o que justifica Hegel (CdL, p. 134) afirmar que

a “finitude é a mais obstinada categoria do entendimento”. E é em virtude desta obstinação, devedora de uma metafísica que jamais ultrapassou os limites do entendimento, que a dialética hegeliana é confundida com uma espécie de “heraclitismo”, ou seja, um “método” que insistira, por exemplo, que todas as coisas finitas são perecíveis, sobretudo na medida em que elas se submetem à ação devastadora e implacável do tempo. É o “mobilismo devastador”⁶⁶ mencionado por Lebrun (1988, p. 213), pelo qual se justificaria a leitura, em larga medida bem-intencionada, em chave revolucionária da dialética hegeliana, como a proposta por Friedrich Engels (1820-1895). Como prova da articulação entre mobilismo e revolução no procedimento dialético, o pensador marxista salienta que:

Diante dela [dialética hegeliana], nada é definitivo, absoluto, sagrado; ela faz ressaltar o que há de transitório em tudo que existe; e só deixa de pé o processo ininterrupto do vir-a-ser e do perecer, uma ascensão infinita do inferior ao superior, cujo mero reflexo no cérebro pensante é esta própria filosofia. É verdade que ela tem também seu aspecto conservador quando reconhece a legitimidade de determinadas formas sociais e do conhecimento, para sua época e sob suas circunstâncias; mas não vai além disso. O conservantismo desta concepção é relativo; seu caráter revolucionário é absoluto, e a única coisa absoluta que ela deixa em pé (ENGELS, 1990, p. 173).

Deve-se destacar o equívoco presente nesta concepção, porque, como vimos, o puro mobilismo das coisas finitas ainda perdura nos limites representativos do entendimento, que, quando inspirado, consegue no máximo conceber certa movimentação que permanece no *ir-além negativo*, carente de momento positivo. Logo, pode-se argumentar que Engels, no trecho assinalado, perdura na “intuição” da dialética especulativa, não alcançando seu verdadeiro conceito, ao menos isso é o que se desprende das palavras de Hegel (ECF, § 81 A): “Dizemos que todas as coisas (isto é, todo o finito enquanto tal) vão a juízo, e temos nisso a *intuição da dialética* como da potência universal irresistível diante da qual nada pode resistir – por seguro e firme que se possa julgar”. Porém, a intuição de algo ainda é sua apreensão não verdadeira. Ao insistir no mote “tudo passa”, consegue-se, no máximo, dissipar a ilusão da consistência e fixidez das coisas, mas não a ilusão da independência e de alteridade, a saber, do um *ao lado* ou *depois* do outro. “Assim”, conclui Lebrun (1988, p. 217), “enquanto se puser em questão meramente a fixidez das determinações, estaremos apenas passando de uma *ontologia do Ser inalterável* para uma *ontologia do Devir devorador*. Pífia vantagem”.

⁶⁶ Nos *Fragmentos* de Heráclito, encontramos sentenças que corroboram com a leitura de Lebrun, apesar de ele não pretender sustentar uma exegese dos escritos heraclitianos, mas esboçar no que consiste certa interpretação unilateral da dialética especulativa. Como exemplo do “mobilismo”, ao qual se faz referência, lê-se em Heráclito (DK22B10): “Conjunções o todo e o não todo, o convergente e o divergente, o consoante e o dissoante, e de todas as coisas um e de um todas as coisas”. Nota-se ainda (DK22b50): “Não de mim, mas do *logos* tendo ouvido é sábio homologar, tudo é um”.

Não sem razão, na sequência ao trecho supracitado, Hegel completa: “Com essa determinação sem dúvida não está ainda esgotada a profundidade da essência divina – o *conceito* de Deus”. Trata-se, então, de alcançar o *conceito*, algo que só é possível a partir da insistência dos limites da concepção heraclitiana do *devir*, valendo-se, para tanto, da correção operada por Aristóteles ao fundar o *princípio de contradição* e declarar que “o homem não é ao mesmo tempo uma nave”, como quem diz que o “passar” tem um claro limite ontológico, como vem resumido: “Certamente parece manifesto que ele não pretende falar do puro ser ou do puro não ser, desta abstração, que é, essencialmente, apenas a passagem de um ao outro: o que é, para ele, é essencialmente substância, a ideia, a razão”⁶⁷ (HEGEL, 1932, p. 299). Atributos que o pensador idealista articulará com a noção especulativa de Deus, como veremos adiante.

Importa notar aqui que, embora Aristóteles sustente um *princípio de contradição*, não é o mesmo que encantar as filosofias do entendimento modernas, aquilo a que se referem ao falarem de contradição não é à metafísica aristotélica, mas aos seus *Analíticos*⁶⁸. Pois, o entendimento toma a contradição por algo de último, em face da qual ele não consegue ir além, sustentando, no máximo, um *ir-além negativo*, resultado de uma concepção limitada de *negação*, delineada como algo exterior que atingiria de fora, a partir da figura do Outro, o Algo que guardaria sua subsistência para si. Neste aspecto, pode-se conceber a lógica estruturante do entendimento como uma certa maneira de pensar e combater o “inimigo” (ou a negação) externo, que poria em risco a consistência e a segurança dos sujeitos em luta, como se estes somente fossem finitos e inconsistentes em razão dos obstáculos exteriores que os afetam e constroem (ZIZEK, 2013, p. 41).

Maneira de pensar que está bem distante da concepção de dialética especulativa, que, em certa medida, pode ser definida como uma maneira de evitar a surpresa que assolou Júlio César, esboçada na pena de Shakespeare (2018, p. 89), ao constatar que seus inimigos não eram externos à Roma, como supunha ingenuamente, mas internos, conduzindo-o a exclamar: “Até tu, Bruto? [*Et tu, Brute?*]”. Infere-se, pois, que a dialética é uma forma elaborada de evitar a interrogação incrédula: “até tu, que deveria ser meu aliado?”⁶⁹.

⁶⁷ Na tradução italiana: “Appare manifesto senz’altro ch’egli non intende parlare del puro essere o del puro non essere, di questa astrazione, che essenzialmente è soltanto il passaggio dall’uno all’altro: cioè, che è, è per lui essenzialmente la sostanza, l’idea, la ragione”.

⁶⁸ Sobre a recepção do pensamento aristotélico pelas filosofias do entendimento e pela filosofia especulativa, ver o artigo de Lebrun intitulado *Hegel leitor de Aristóteles* (2006).

⁶⁹ Nesse tocante, Engels (2015, p. 206) também fornece uma intuição semelhante da dialética, ao constatar que o seu amigo e exímio pensador dialético, Karl Marx, “nunca se via surpreendido pelos acontecimentos”.

2.3 Finitude tensionada e a abertura ao Infinito

Ainda nos situando no argumento de Deus e, mais precisamente, nas assim chamadas provas de sua existência, destacamos que, não obstante a sua metafísica limitadora de fundo, tais provas guardam em si algo de valor positivo e, mesmo, pedagógico, porque sinalizam para um importante aspecto do pensamento que tenta se alçar para a especulação, que é o seu aspecto *reductor*. Como assinalado, a filosofia hegeliana não é um “a mais” com respeito ao entendimento, mas um “a menos”, o que é possível perceber em tais provas, que partem de uma redução categorial inequívoca. Elas não buscam provar a existência de Deus pelas coisas mundanas, entendidas na sua particularidade empírica e singular, como *esta* planta ou *este* animal, mas mediante a *contingência* do mundo ou a *teleologia* de certos objetos, algo que só está presente para o pensamento. Ambas são categorias que demarcam a *finitude* do mundo, porém na exposição atual permanece na perspectiva do Ser (por isso nos dedicamos aqui à *finitude do ser-ai*), ao passo que a *contingência* propriamente dita se configura na dimensão lógica da Essência.

Malgrado tal aspecto positivo, que nos alerta para uma dimensão fundamental do pensamento e define as provas como um mover-se no seu interior, elas são inconclusivas e guardaram seu interesse apenas como erudição histórica, carente de grande valor para a fé interior. Não é à toa que a época do filósofo alemão é caracterizada pela afirmação de que Deus é, sem que possamos afirmar o que ele é. Para Hegel (PED, p. 124), contudo, a inconclusividade de tais provas não se deve à estrutura transcendental da nossa razão, mas porque não se investigou suficientemente as categorias presentes nesse gênero de reflexão.

Para não cometer o mesmo equívoco ou erros análogos com os demais objetos da Metafísica clássica, a filosofia especulativa se propõe, como vimos, a investigar as categorias do pensamento em si e para si, questionando-se sobre a verdade delas, independente das eventuais relações exteriores que elas possam vir a ter com os objetos, segundo o clássico modelo da *correlatio*. O que exige um *conhecimento infinito* que ultrapassa os limites erigidos arbitrariamente pelo entendimento, em especial a unilateralidade e divisão entre a Lógica e a Metafísica. Ao unificá-las, a filosofia especulativa busca pensar o conceito de “prova” para além do claro formalismo que acometia as *provas* tradicionais, estruturadas mediante “silogismos” lógicos; já a demonstração verdadeiramente especulativa se reporta ao movimento interno e necessário das categorias lógico-ontológicas, em seu encadeamento que viria exposto, em sua pureza, na *Ciência da Lógica*.

Este movimento imanente das categorias se resume na diferença entre dois tipos de *negações*, como aduz Hegel (CdL, p. 120) ao lembrar que “a negação como *primeira*, como negação *em geral*, precisa ser diferenciada da segunda, da negação da negação que é a negatividade concreta, *absoluta*, como aquela primeira é, ao contrário, apenas a negatividade *abstrata*” ou simples, poderíamos acrescentar. Aqui, deve-se recordar que não é apenas o movimento expositivo hegeliano que se condensa na passagem entre tais gêneros de negações, ele também se apresenta no interior de cada existência, em que reconhecemos como ilusória a primeira negação simples, quando ainda imaginávamos que ela se situava no exterior, reconhecendo, em seguida, que ela é novamente negada (daí a “negação da negação”) e situada, reflexivamente, no interior da coisa.

O que explica porque, para o filósofo de Iena, não existirem “dois mundos”, um localizado em cima e o outro embaixo, mas apenas um mundo sujeito a duas valorações distintas, sendo o primeiro o “mundo das aparências” e o segundo, o “mundo da verdade”. Em síntese, o que é questionado aí não é apenas a *topologia representativa*, mas sua metafísica latente que consagra a *negatividade abstrata* como a única existente, incorrendo na separação insensata entre um Finito aquém e um Infinito no além, de modo que entre ambos existiria um *abismo* ou uma *cisão* supostamente intransponível (HEGEL, PED, p. 158; pp. 161-3).

Diante disto, o idealista alemão repete o mesmo movimento que ele expôs em face da crença moderna de que entre o Sujeito e a Substância existiria uma lacuna radical, uma desigualdade invencível. Como sabemos, a solução hegeliana desse impasse é demonstrar que não se trata de um impasse legítimo, expondo, com isso, a ilusão sob a qual ele se constituiu. Em realidade, o que se entendia como abismo deveria ser reflexivamente deslocado para o interior da Substância, fazendo com que ela seja desigual consigo mesma, contradição que resulta na sua autodiferenciação, de modo que ela deva ser pensada também como Sujeito.

Trata-se, pois, de expor o equívoco que é conceber a Finitude sob os limites da negação simples, erigida como fronteiras rígidas enquanto ser-outro situado fora do Algo ou *ser-aí*. Se insistirmos nesse aspecto, o limite deve ser pensando como uma “barreira” presente na própria coisa, constitutiva de seu contorno, cujo destino, em atenção à própria semântica de seu termo, indica um “além” da barreira, um outro, ao qual a barreira se disporia na função de nos afastar. Portanto, traçar uma barreira significa indicar algo que se encontraria além do limite, de modo que “A barreira do finito não é um exterior, mas sua própria determinação é também sua barreira; e essa é tanto ela mesma como também o dever ser”, esclarece Hegel (CdL, p. 138), recordando a disposição das coisas para ultrapassarem sua barreira e serem algo diverso daquilo que elas são, nesse instante.

Neste tocante, a gramática não deixa que nos enganemos, senão recairíamos, a todo momento, em termos como “algo” e “outro”, indicando, desde-já, a exterioridade de um com respeito ao outro. Retornamos à situação já sinalizada, de um finito tornado absoluto e perene, já que sua determinação como *dever-ser* esconde o fato de que ultrapassar a barreira é um “ir-além imperfeito”, que não a ultrapassa verdadeiramente e conduz a um positivo, mas se vê sempre às voltas com o mesmo. Se repetimos esse aspecto é para sinalizar que a consequência da lógica representativa, amparada sob a figura da negação abstrata, é incorrer na *má-infinitude* do *progresso infinito*, exclusivamente negativo, que não nega sua própria negação e limitação. “É tedioso”, aduz Hegel (ECF, § 94 A), “o alongar-se na consideração desse processo infinito, porque no caso, indo em frente, apenas repete a mesma coisa continuamente. Um limite é posto, e é ultrapassado, depois outra vez um limite, e assim por diante, até o infinito”.

Neste *e assim por diante, até o infinito*, o entendimento acredita ter encontrado algo definitivo e muito elevado, sentindo-se suficientemente à vontade para estancar sua força reflexiva aí, como se a questão já estivesse resolvida. Quando, na verdade, o que se alcançou foi uma “libertação da fuga” que não é uma verdadeira libertação, porque se encontra condicionada e dependente daquilo de que foge. O infinito aqui é, como já insistimos, algo puramente negativo e, mais que isso, por se encontrar a todo momento confrontado com o seu outro necessário de quem ele foge, a finitude, é ele próprio limitado e, dessa maneira, um *infinito finitizado*.

Com isto, verificamos o “maniqueísmo” do entendimento enredado nas sendas da divisão arbitrariamente erigida entre um infinito finitizado e um finito infinitizado, o que, aliás, contraria sua própria intenção, que jamais desejara elevar o finito a algo de absoluto, como recorda Hegel (PED, pp. 171-172): “Que o finito seja absoluto, não o pretendem sequer aqueles que estabelecem tal relação, porém não podem eludir esta consequência”⁷⁰, uma vez que, a todo momento, o entendimento, em virtude de seus pressupostos e procedimentos teóricos, encontra-se constringido entre aquilo que gostaria de dizer, quando enuncia algo, e aquilo que ele de fato exclama, a exemplo dos impasses que a certeza sensível se depara ao enunciar o “isto” ou o “agora”, pretendendo afirmar algo de certo, imediato e sensível, mas sendo inegavelmente remetida para a seara do universal, como o “não-isto” e o “não-agora”, pois o “agora” *já-passou* (HEGEL, FE, § 109).

Não saber que “diz o contrário do que quer dizer”, é o impasse do entendimento que se enreda em contradições insolúveis, quando não está consciente da gramática da qual se vale.

⁷⁰ Na tradução mexicana: “Que lo finito sea absoluto, no lo pretenden siquiera aquellos que establecen tal relación, pero no pueden eludir esta consecuencia”.

Por isso, desde o início, ao se referir ao mundo, seja sob a perspectivas das *provas* ou do exame da natureza, o entendimento enunciava que “o finito *é*”, com o que, independente do predicado que se aloque a esse sujeito, já ilustra a opção, irrefletida, por uma metafísica que declama, sem mais, o *ser-do-finito*. Atrelado a isto, como sabemos, seguem-se as hipóteses insustentáveis de que o homem, para saltar para além da esfera da finitude e conhecer o Infinito, deveria possuir um conhecimento “infinito” e, por isso, renegar sua própria humanidade, algo, concebido nestes termos, impossível de antemão. Para destacar os termos esdrúxulos com os quais o entendimento caracteriza o conhecimento absoluto, basta recordar a suposição de que tratar-se-ia de uma capacidade, sobre-humana, que nos possibilitaria conhecer cada *mosca* por seu nome próprio (HEGEL, PED, pp. 174-175).

Em contrapartida, Hegel destaca o movimento imanente que constitui a finitude, quer dizer, a *negação da negação* que a perfaz, o que se observa, em primeiro lugar, na própria linguagem que empregamos. Para tanto, ele segue a significação mais ingênua e imediata do termo “finito”, acentuando o seu “fim” e o seu “perecimento”, de modo que poderíamos sustentar, seguindo a interpretação de Lebrun (2006, p. 189), que, para Hegel, “a linguagem nunca está errada”. Outro modo de lembrar que devemos perceber melhor aquilo que, de fato, *dizemos*, e não apenas o que *queríamos dizer*. Por mais que o entendimento queira atribuir uma maior estabilidade à finitude, ainda que não absoluta, pensando-a sob o molde do *ser-do-finito*, Hegel sustenta que estaríamos em acordo maior com o que *dizemos*, com o termo específico e sua semântica, acentuando o *ser-finito* e passageiro da finitude.

Tratamento que conferimos à finitude inclusive no nosso comportamento prático e cotidiano, constituindo o que o filósofo alemão (ECF, § 246 A) entende como um idealismo natural e inconsciente que exercitamos no dia a dia, isto é, somos guiados por uma “fé idealística absoluta de que as coisas singulares são *nada* em si”. O que se nota, em primeiro lugar, no *apetite* que temos quando sentimos fome e, depois, no ato de se alimentar, o que sugere que as coisas ao nosso redor não são uma realidade última, plenamente estável e intransponível para nós, pois, se assim o fosse, morreríamos de fome.

Em confronto com a metafísica da época que declara que as coisas estão absolutamente fixas diante de nós, Hegel nos remete para o idealismo prático presente até no comportamento dos animais, que “vão às coisas, tocam, apanham, consumem-nas”, atestando a nulidade delas. Exercitamos esse mesmo credo no comportamento teórico que, à medida que ganha consciência sobre a própria atividade espiritual, perde o caráter ingênuo e inicia a saber aquilo que faz. O que se traduz no fato de que estar consciente da finitude ou do fato de se confrontar com um

limite ou uma barreira, necessariamente atesta que já nos encontramos para além dessa barreira, posto que

Já o fato de que nós sabemos de um limite é a prova do nosso ser-além desse limite, além de nossa limitação. As coisas naturais são finitas justamente porque seu limite não é presente para elas mesmas, mas só para nós que as comparamos umas com as outras. Fazemos de nós mesmos algo finito pelo fato de acolhermos um Outro em nossa consciência. Mas justamente, enquanto sabemos desse Outro, estamos além desse limite. Só o que não sabe é limitado, porque não sabe do seu limite; ao contrário, quem sabe do seu limite sabe dele não como de um limite de seu saber, mas como de algo que é sabido, como de algo que pertence ao seu saber. Só o não sabido poderia ser um limite do saber; o limite sabido, ao contrário, não é nenhum limite do saber. Saber seu limite significa, pois, saber de sua ilimitação (HEGEL, § 386 A).

Por isso o problema levantado pelas filosofias finitas da Natureza, acerca da nossa impossibilidade de ultrapassar, efetivamente, a barreira gnosiológica e conhecer as coisas naturais, é um falso problema, resultante do desconhecimento do âmago do pensamento que sabe sua limitação e, por conseguinte, é infinito. O pensar, em especial o conhecer conceituante, opera uma ação *negativa*, negando a *negação* inerente às coisas, presente no fato de que elas são apenas fenomênicas, mutáveis e passageiras, justamente enquanto coisas singulares. Nesse ato de negar, confere-se ao negativo da singularidade uma determinação *afirmativa*, a bem dizer, *universal* e imanente, como “o verdadeiro, o objetivo, o efetivo mesmo das coisas, à maneira das ideias platônicas que existem, não alhures na longinquidade, mas como os gêneros substanciais nas coisas singulares ou individuais”, esclarece Hegel (ECF, § 246 A). O que significa verdadeiramente deixar as coisas livres, inclusive libertas da própria singularidade que as balizavam e mascaravam o universal presente em seus bojos.

A questão é saber como se pode desprender, em alguma medida, da descrição acima, insistir que a negação do finito não vem do seu exterior, como o entendimento a compreendia e aceitava, e, à duras penas, conceber um perecer ou um passar que, porém, não perece nem passa realmente. Contudo, com a negação imanente, absoluta ou concreta, destaca-se o fato de que o Finito não é somente limitado externamente, por um Outro que não ele, mas que ele próprio é o Outro de si. Deste modo, a *contradição interna*⁷¹ não é um erro “lógico” evitável, porém é seu destino necessário. O que se traduz, com extrema clareza, quando Hegel (CdL, p.

⁷¹ Destaca-se que a *contradição interna* ou a *negação da negação* também é um eixo central da dialética marxiana, quando ela constata, por exemplo, que a negação da sociedade burguesa não vem do seu exterior, mas é interna a ela, ou seja, o próprio modo de produção burguês gerou as condições do seu perecimento, bem como a classe que levará a cabo tal tarefa: o proletariado. O que se evidencia na carta que Marx (1971, p. 93) endereça à Kugelmann, escrita em 17 de março de 1868, e onde se lê: “[...] eu represento a *grande indústria* não somente como a mãe do antagonismo, mas, também, como a criadora das condições materiais e espirituais necessárias à solução deste antagonismo, solução que evidentemente não se poderá fazer *com delicadeza*”. Tradução nossa: “[...] je représente la *grande industrie* non seulement comme la mère de l’antagonisme, mais aussi comme la créatrice des conditions matérielles et spirituelles nécessaires à la solution de cet antagonisme, solution qui évidemment ne pourra pas se faire *en douceur*”.

134) assevera que “o ser das coisas finitas é ter o germe do perecer como seu ser dentro de si; a hora do nascimento delas é a hora da sua morte”, sua verdade é o perecer, inclusive o perecimento do próprio perecimento, negação da negação que abre passagem para algo de “outra ordem” se manifestar.

Portanto, para retomar o tema zizekiano do inimigo, o primado da autocontradição sobre o inimigo externo nos assegura que “o que o sujeito engajado numa luta percebe como inimigo, o obstáculo externo que ele tem de superar, é a materialização da inconsistência imanente do sujeito”, que sustentava a *ilusão de autoconsistência* ao delegar para um agente externo o que deveria ser sua lacuna interna (ZIZEK, 2013, p. 41). Em virtude desse *deslocamento paraláctico*⁷² da lacuna para o interior da finitude, estaríamos, finalmente, aptos a compreender a reconfiguração hegeliana das *provas* da existência de Deus, não mais no sentido formal, mas enquanto demonstração conceitual e imanente.

Para evitar que o “mundo” figure como um fundamento sólido e um ponto de partida positivo, sobre o qual Deus se apresentaria como um ser fundado e condicionado, Hegel insiste, em contrapartida, na *negatividade e dialética* imanente das coisas finitas, acentuando a *nulidade* do mundo. Este é *contingente*, caduco e fenomênico, de forma que a nulidade do ser do mundo funciona como o “laço de elevação”, ou seja, *passagem e mediação* para o Infinito, *ser afirmativo* no qual desaparece e se suprassume a mediação da qual se partira. O que revela, além do mais, como esse processo se desdobra entre determinações categorias, pois a “verdadeira natureza do pensar essencial é suprassumir na mediação a mediação mesma”, afirma Hegel (ECF, § 50).

Na próxima seção retomaremos esse movimento de mediação que se suprassume, de modo que agora importa notar que o Infinito assim erigido não é mais como um dos lados da equação que se situaria no além, fato que forçosamente o destinaria à finitude. Aqui, ao contrário, a *infinitude do finito* que emerge do seu seio consiste no movimento de auto-suprassunção do finito que, como *ser contraditório e quebrado em si mesmo*, dissolve-se no *abismo* [*Abgrund*] e vai ao seu “fundo” [*Grund*] absoluto ou infinito, o que descaracteriza a crítica de Jacobi concernente a um Absoluto condicionado.

Na verdade, para Hegel (CdL 2, p. 195), as coisas finitas “têm o absoluto por seu abismo [*Abgrund*], mas também por seu *fundamento* [*Grund*], ou de que o que dá um subsistir a elas, à aparência, é o próprio *absoluto*”. Esta dualidade, aparentemente inconciliável da “elevação” e do “ir ao fundo”, antes sugere a impropriedade de pensar a dialética do finito

⁷² Sobre essa noção, ver a obra de Zizek (2008) intitulada *A visão em paralaxe*.

segundo certa *topologia* sensível, que dispõe seus objetos “embaixo” e “em cima”, imaginando Deus como um “além” inacessível. No hegelianismo, ao invés, falar de “Deus” significa deslocar-se dos parâmetros tradicionais da religião representativa, para averiguar o que há de especulativo no *movimento* que reside no seu âmago e que se ilumina caso percebamos que Deus, nesta filosofia, significa Espírito:

O espírito não é algo em repouso; antes, é o absolutamente irrequieto, a pura atividade, o negar ou a idealidade de todas as fixas determinações-do-entendimento. Não é abstratamente simples, mas em sua simplicidade, ao mesmo tempo, é um diferenciar-se de si-mesmo. Não é uma essência já pronta, antes de seu manifestar-se, ocultando-se por trás dos fenômenos; mas, na verdade, só é efetivo por meio das formas determinadas de sua necessária manifestação de si (HEGEL, ECF, § 378 A).

Eis porque o Infinito, que parecia ser o outro do finito, encontra-se em si ou *em casa* na finitude, contanto que esta última esteja devidamente suprassumida e idealizada. Então, o que parecia ser uma “blasfêmia”, ou seja, sugerir que Deus guarda em si o momento [justamente como *momento suprassumido*] da finitude, na verdade é a condição de possibilidade deste mesmo Deus, especulativamente assumido (HEGEL, 1954, p. 17). Com isto, resolve-se a “angústia” mencionada na seção anterior, a respeito da *consciência infeliz*, quando ela supunha que a sua Essência *igual-a-si-mesma* se encontraria como um Outro, em um além longínquo, quando, em realidade, esse Infinito *já-é* um dos lados da equação, o fracionamento *já-ocorreu*, e só por ilusão retroativa que não conseguíamos concebê-lo (HEGEL, FE, § 162).

Todavia, agora sabemos que a fração é uma etapa do seu movimento interno e uma condição de sua reunião consigo mesmo, o que é outra maneira de recordar que “o espírito só é essa potência enquanto encara diretamente o negativo e se demora junto dele” (HEGEL, FE, § 32). Por isso devemos encarar com suspeita a pergunta que o entendimento levanta, como sendo a questão central da filosofia idealista, qual seja: *como o infinito sai de si e chega à finitude?* Poderíamos, ainda, invertê-la, questionando como o finito *se eleva* ou, mais grosseiramente, *sobe* para a infinitude.

Ambas as perguntas se valem dos pressupostos do entendimento que pensa essa relação segundo uma *topologia*, à qual referimo-nos inúmeras vezes, dependente de termos da representação sensível, como *sair, entrar, subir*, esperando, pois, uma resposta que se valha da mesma representação e satisfaça a percepção ordinária. Quando, em realidade, o mais correto seria declarar que, nestes termos, não há resposta viável, aduzindo, com Hegel (CdL, p. 158), a necessidade de uma “formação para entender como *perguntar*, mais ainda a respeito dos objetos filosóficos”. Ante essa pergunta dever-se-ia questionar a verdade em si e para si dessas

determinações, assim, uma vez feita a investigação que realizamos acima, podemos declarar que “o infinito *eternamente saiu* para a finitude, que ele pura e simplesmente não é, nem é como o ser puro, unicamente por si, sem ter seu outro *nele mesmo*” (HEGEL, CdL, p. 160). O que nos indica, entre outras coisas, a incoerência de pensar a infinitude a partir de uma *progressão infinita em linha reta*, do um depois do outro, que se segue a mais um outro *e assim por diante até o infinito*.

Em realidade, o Infinito especulativo é melhor apreendido sob a imagem (a representação) de um *círculo, recurvado sobre si, sem ponto de início e sem fim*, a bem dizer, de uma linha que atingiu a si mesma ao se questionar o estatuto de *alteridade* do outro, ao qual ela deveria supostamente passar (HEGEL, CdL, p. 154). Diante disto, encontramos-nos, uma vez mais, habilitados a pretender uma compreensão mais autêntica da dialética hegeliana, a qual, se não se propõe de maneira alguma “a realizar o amálgama de dois entes diferentes (o Infinito como tal e o Finito como tal), é porque ela critica a noção de *diferença-desde-o-início* e, com isso, a noção de *entidade*”. Descrição que Lebrun (2006, p. 192) intenciona nos recordar ao afirmar que a dialética não é uma síntese forçada de opostos, pois “pretender, *sem mais*, conciliar opostos é sempre equívoco, não porque são opostos, mas porque a própria tentativa de *conciliação* subentende que se tomou (muito apressadamente talvez) essa oposição por seu valor aparente”, e que, como agora sabemos, baseia-se em uma Metafísica dogmática, que carece de uma investigação consciente de suas bases teóricas e procedimentais⁷³.

2.4. Contingência, necessidade e a gênese do Absoluto hegeliano

Em virtude do exposto concernente à preocupação de Hegel com os argumentos dispostos nas provas da existência de Deus, deve-se observar que o interesse especulativo não reside em uma suposta refundação da teologia ou na constituição de uma seita, cujo líder seria o sujeito que adquiriu o “saber absoluto”. Não podemos obliterar, nisso, as acusações de

⁷³ Voltemos, nesse ponto, à crítica do “panteísmo” contra a filosofia spinozista, cuja outra faceta, se bem compreendida, é a acusação de “ateísmo”. Ambas comportariam, na análise especulativa, uma leitura metafísica e dogmática dos termos em jogo, que se estabelece nos parâmetros de uma “síntese forçada”, como aclara Hegel (1985, p. 1451): “Deus é, e nós somos também; é a má unificação, a *unificação sintética*, é um compromisso barato. Cada lado é tão substancial quanto o outro, é a maneira da representação: Deus possui a glória, ele está no além; e, analogamente, as coisas finitas possuem o ser”. *Tradução nossa*. “Dieu est, et nous sommes aussi; c’est la mauvaise unification, l’unification synthétique, c’est un compromis à bon compte. Chaque côté est aussi substanciel que l’autre, c’est la manière de la représentation: Dieu a la gloire, il est au-delà; et pareillement, les choses finies ont l’être”. O que evidencia o equívoco, fruto da representação, de se conceber a dialética como um simples processo de síntese de opostos.

“ateísmo” que acompanharam a interpretação de sua filosofia quando se pensava que ela fosse “panteísta”, pois ambas acusações são fundadas no entendimento e na carência de uma formação apta a elaborar questões filosóficas. Está presente em tais críticas o pressuposto de que a filosofia especulativa deveria nos *informar sobre coisas entificadas* e exteriores ao sujeito, imaginando, então, que quando o idealista alemão se reporta à noção de Deus, ele teria em mente a representação que nos é familiar.

Com isso, revela-se como “é tão difícil renunciar à linguagem da Representação que se é tentado a conferi-la àquele mesmo que, incansavelmente, a acusa”, conclui Lebrun (2006, pp. 126-7). Logo, o interesse do autor francês não reside no formalismo silogístico das provas clássicas, mas na “demonstração” como movimento necessário no interior do pensamento e, ademais, que se desenrola entre categorias puras. Isso nos levou a recordar a importância da redução categorial para a especulação, a qual se limitou, na exposição acima, à esfera lógico-ontológica do Ser, isto é, à exposição da negação interna da finitude, na medida que tal esfera, em virtude de sua própria abstração, detém um caráter didático, pois todos se servem destas determinações (*ser, nada, devir*, dentre outras) na linguagem cotidiana, subscrevendo a hipótese hegeliana de uma lógica natural, ainda que desprovida de cuidadosa investigação imanente.

Convém, doravante, *repetir* parcela do movimento anterior, tendo em mente que a repetição na filosofia hegeliana não é mera tautologia, mas carrega em seu bojo uma nova densidade semântica, o que justifica o desdobramento *circular* do movimento especulativo e o porquê de, ao término da *Fenomenologia*, por exemplo, o leitor ser impulsionado a retornar ao início da obra e a *repetir* sua leitura, porém, consciente do movimento espiritual presente já na consciência sensível. Dito isto, retomaremos ao movimento prévio, entre finitude e infinitude, destacando as determinidades reflexivas em seu seio, como as categorias de *fundamento* e *fundamentado*, buscando, enfim, clarificar os sentidos do *Absoluto* no hegelianismo.

Para tanto, investigaremos as noções de *contingência* e *necessidade*, já que “a categoria da relação entre a contingência e a necessidade é aquela em que se resumem e acumulam todas as relações entre a finitude do ser. A determinação mais concreta da finitude do ser é a contingência”⁷⁴ (HEGEL, PED, p. 124), ao passo que a infinitude vem pensada sob a determinação da necessidade. Assim, o primeiro impasse que enfrentamos é a concepção kantiana de que estas categorias seriam apenas “modais”, determinidades que não aumentam o conceito como objeto, mas se dispõem apenas na relação com a nossa faculdade de conhecer,

⁷⁴ Na tradução mexicana: “[...] la categoría de la relación entre la contingencia y la necesidad es aquella en la que se resumen y acumulan todas las relaciones entre la finitud del ser. La determinación más concreta de la finitud del ser es la contingencia”.

insistindo que o conceito de uma casa, por exemplo, não muda, independentemente de ser uma casa possível ou necessária (HEGEL, ECF, § 143).

Nesse tocante, o filósofo alemão rejeita, contundentemente, a elaboração kantiana de que tais determinidades careceriam de concretude em si, sendo apenas “para um Outro”, o sujeito cognoscente. Nesse ponto, ele se reporta à *objetividade* dos conceitos de sua Lógica, que se encontram sob um fundamento de identidade entre ser e pensar e seguem um desdobrar imanente e dialético. Por isso, ele retoma o silogismo formal reelaborando-o com enfoque nesses novos conceitos, pois,

[...] o contingente não subsiste por si mesmo, porém possui em si mesmo, como pressuposição, sua essência, seu fundamento, sua causa. Ora, o mundo é contingente, as coisas indivisíveis são contingentes. Como totalidade, o mundo é o agregado destas. Portanto, o mundo pressupõe algo que por si é necessário (HEGEL, PED, p. 129)⁷⁵.

Agora não se destaca a finitude como tal, mas o seu conceito, a contingência, que, como conceito especulativo, é o resultado de um desdobramento lógico e necessário das determinações ontológicas anteriores, congregando-as em si como subsumidas. Como resultado das determinações do ser e da essência, a contingência apresenta um interior e uma existência exterior imediata, sendo, por isso, um momento da Efetividade, o que desautoriza, em tese, qualquer redução psicologizante, à maneira kantiana, deste conceito, o que negaria sua objetividade. Mas, esse argumento, malgrado fidedigno com a exposição hegeliana, é insuficiente para salvaguardar sua filosofia das críticas de *panteísmo* e *panlogismo*, as quais possuem, como denominador comum, a acusação de desconsideração da contingência imediata.

A propósito, a época moderna é caracterizada por uma postura ambígua com respeito à contingência, que, em um primeiro momento, é negada em diferentes sistemas filosóficos, os quais afirmavam, de diversas maneiras, que “o finito é”. Esta é uma declaração contraditória, cujo resultado imediato é a transformação da finitude em algo de absoluto, malgrado a semântica própria do termo exclamado. Até mesmo quando a representação intentava exercer suas capacidades críticas na máxima potência, declarando diante de cada evento e aspecto real, que ele não é como deveria ser, justamente ao insistir no *dever ser*, ela incorria na mesma absolutização do finito, na medida em que o seu perecer não é um verdadeiro perecimento, mas, antes, a sua perenização.

⁷⁵ Na tradução mexicana: “[...] lo contingente no subsiste por sí mismo, sino que tiene em sí mismo, como presuposición, su esencia, su fundamento, su causa. Ahora bien, el mundo es contingente, las cosas indivisibles son contingentes. En tanto que totalidad, el mundo es el agregado de éstas. Por lo tanto, el mundo presupone algo que por sí es necesario”.

Nessa postura negadora da contingência do finito, destaca-se o sintoma idealístico de rebaixar todos os fenômenos a decalques representativos, insistindo no seu valor apenas subjetivo, enquanto uma *construção* nossa, como se verifica na “revolução copernicana” kantiana, mas também, ainda que diversamente, nas filosofias que constituíram o *corpus* clássico do Idealismo Alemão, as de Fichte e de Schelling⁷⁶. Mas, enquanto Kant limitava à matemática a possibilidade de “construção” dos juízos sintéticos a priori, os primeiros idealistas alemães, visando conduzir o kantismo às suas últimas consequências, estenderam a possibilidade de construção até a filosofia, pois o suposto sujeito se valia da intuição intelectual para apreender o fundamento originário da realidade, de modo que

A filosofia apreende diretamente o originário e só ela pode nos oferecer o verdadeiro conhecimento do real, porque ela se associa ao ato que o produz, certificando-se assim do critério espinosista da adequação. Compreende-se então que o conhecimento filosófico é realmente sintético, e longe de dever se contentar em analisar, ele é o único *genético*, ou mais precisamente, *construtor*. E é assim que a intuição intelectual ganha todo seu sentido metódico, pois suspender a proibição kantiana no tocante a nosso conhecimento [...] implica também romper as limitações de nosso conhecimento filosófico. A *intuição intelectual* é o instrumento forjado para isso, e ao se fazer plenamente dedutiva, a filosofia transcendental pós-kantiana considera então *a dedução como uma construção* (LARDIC, 1994, p. 75, *grifo nosso*).

Diante disto, aclara-se o sentido e o foco das críticas antes mencionadas contra o Idealismo Alemão, culpado de dispensar “a pena de escrever” do Sr. Krug em favor da postura panlogística de pretender “deduzir” o real no ato de construção sistemática. O que nos conduz a um questionamento fundamental, não suficientemente levantado: afinal, toda filosofia idealista se apresenta dessa maneira, pressupondo, sem mais, que são as Ideias que construiriam e determinariam o real?

Pensar a filosofia como uma construção do real não é um procedimento destituído de prejuízos, pois se observa, nessa insistência da dedução, uma autêntica inversão dialética no seu contrário, constituindo a segunda e contraditória característica da modernidade alemã, que *exalta exageradamente a contingência*, aduz Hegel (ECF, § 145 A). O que já se nota nos teóricos que exaltavam o “saber imediato” e dependente da particularidade do sujeito que sente,

⁷⁶ Reporta-se, aqui, à produção intelectual de Schelling dedicada à *filosofia da natureza*, quando delegava a aceitação da “contingência” a outras ciências e não à filosofia: “Contra toda a determinação possível da filosofia, segundo a qual ela teria como objeto alguma contingência, particularidade ou condicionalidade, poder-se-ia mostrar que essa contingência ou particularidade já foi encampada por outras ciências, hipotética ou efetivamente existentes. Portanto, se a filosofia, desse modo, para saber de maneira absoluta, também só pode saber do Absoluto, e se, para ela, esse Absoluto não está aberto a não ser através do próprio saber, é claro que já a primeira ideia da filosofia repousa sobre a pressuposição tácita de uma indiferença possível entre o saber absoluto e o próprio Absoluto; portanto, de que o absolutamente ideal é o absolutamente real” (SCHELLING, 1973a, p. 216).

admirando, analogamente, a imediatidade natural, com suas formações múltiplas, que, todavia, restam contingentes.

Contudo, a exaltação da contingência também se fez notar nos autores que a negavam por entender que a autêntica filosofia deveria ser construtora do real. Logo, indaga-se sobre a exatidão dessa construção, pois, assim elaborado, o sistema não poderia portar em si o critério de sua verdade. Ao que Schelling responde remetendo o “produto construído” à experiência imediata e revelando que “a construção filosófica aparece como não sendo, de fato, senão uma *reconstrução*, e apesar das declarações sobre a intuição intelectual, o filósofo não se orienta tanto sobre a atividade originária do princípio quanto sobre o que é *dado*” (LARDIC, 1994, p. 77). O que pode ser uma reintrodução implícita do dado empírico contingente no idealismo alemão, comprovando sua inabilidade de alcançar o que pretendia, mostrando-se como uma deficiência *explicita*, que, agora, é o Eu construtor que vê sua atividade ser orientada pela contingência: “Sua dependência do Eu transcendental se inverte: é o eu que se vê depender dela para exercer sua própria legislação”, conclui Lardic (1994, p. 78).

Mesmo no interior do Idealismo Alemão e, portanto, em estreita ligação com os teóricos supracitados, devemos recordar que Hegel critica a tendência moderna de negar o direito de existir da contingência nos sistemas filosóficos, bem como denuncia a inversão de tais negações em uma supervalorização da própria contingência, manifesta na dependência teórica ao dado empírico imediato, em clara discordância com a pretensão da filosofia idealista. Hegel nega que a filosofia deva “construir a priori” os fenômenos da realidade, para não declinar em uma “brincadeira vazia”:

A respeito do espírito e de sua atividade, é preciso ter cuidado para não se deixar seduzir pelo zelo bem-intencionado de um conhecimento racional, de querer mostrar como necessários – ou, como se costuma dizer, *construir a priori* – os fenômenos aos quais pertence o caráter da contingência. Assim, por exemplo, na linguagem, embora seja de certo modo o corpo do pensar, o acaso também desempenha seu papel decisivamente; e o mesmo sucede com as formações do direito, da arte etc. É totalmente exato que a tarefa da ciência, e mais precisamente da filosofia em geral, consiste em *conhecer a necessidade oculta sob a aparência da contingência*; mas isso não se pode entender como se o contingente pertencesse simplesmente à nossa representação subjetiva, e por causa disso tivesse de ser afastado absolutamente para alcançar a verdade. Esforços científicos, que se desenvolvem unilateralmente nessa direção, não escapam à censura justificada de serem uma *brincadeira vazia*, ou um *pedantismo afetado* (HEGEL, ECF, § 145 A, *grifos nossos*).

Esta passagem é essencial para entender o tema da contingência no pensamento especulativo, não apenas por se opor às concepções em voga na época, mas também por insistir no papel efetivo da filosofia como conhecimento da necessidade oculta sob a aparência

contingente, algo que retomaremos adiante. Por ora, convém notar que a filosofia, para Hegel, longe de ser concebida como uma dedução ou construção de qualquer gênero, vem antes pensada como uma atividade de *tradução*.

Para esclarecer esse argumento, devemos retomar o debate com a apreensão científica da Natureza, mais precisamente, com a Física, para entendermos que a Filosofia da Natureza hegeliana não intenciona elaborar um novo discurso com respeito às *coisas naturais*, como se ela estivesse em posse de um saber oculto absoluto, inacessível aos meros cientistas empíricos. Na verdade, a Filosofia natural se encontra em dependência dos experimentos e das elaborações teóricas da Física, acolhendo o material que ela preparou e que passa a funcionar como um alicerce para que o pensamento especulativo possa se desdobrar. Se há uma diferença entre ambas, ela não se encontra no fato de uma se valer do “pensamento”, enquanto a outra se reportaria à experiência empírica, mas à “maneira da metafísica de que ambas se servem”, recorda Hegel (ECF, § 246 A).

Nem mesmo a física, com toda a sua carga empírica, consegue escapar à uma maneira metafísica de pensar, o que, longe de ser um demérito, nos informa sobre a dimensão imprescindível da metafísica como “o âmbito das determinações universais de pensamento, como a rede de diamante à qual levamos todo material e só assim o tornamos inteligível”. Entende-se, pois, que a Física não se limita a admirar a infinita riqueza das formas contingentes da natureza, o que já denominamos como a impotência⁷⁷ natural, mas em investigar a *harmonia* e o *sistema-de-leis necessários* que se desenvolvem sob essas formas passageiras. O interesse do físico é determinar o *universal objetivo* presente nas coisas, como as leis, forças, matérias, gêneros, ordens, dentre outras determinações.

A diferença residiria, então, na metafísica da qual as disciplinas se servem, porque a Física limita-se à categoria intelectual da *identidade* para elaborar universais abstratos e carentes de movimento, porém, põe em risco a própria contingência das manifestações naturais. Nesse sentido, cabe à Filosofia especulativa reconfigurar o material recebido da Física, cujo estatuto de “base” não vem questionado, mas baliza a finitude da compreensão anterior objetivando subtrair a rigidez do universal abstrato e devolvê-lo ao circuito das determinações da Ideia, enquanto unidade de conceito e objetividade. Por isso, Hegel (ECF, § 246 A) assinala

⁷⁷ A esse respeito, Žižek (1991, p. 36) pontua: “O reino do acaso por excelência é a *natureza*: haver 122 e não 123 raças de cães etc. é um acaso – a necessidade lógica é aí ultrapassada pela contingência não-conceitual, o que é a consequência necessária do desenvolvimento da Ideia que se exterioriza e dá livre *curso* a *seus* momentos particulares”. O que nos auxilia a compreender por que Hegel, quando confrontado com o exemplo de seu aluno sobre uma planta específica que não corresponde aos conceitos expostos pelo mestre, responde: “tanto pior para a Natureza”, sentença que nos informa mais sobre a impotência da Natureza do que sobre o sistema filosófico do autor alemão (HENRICH, 1990, p. 205).

que “a física deve, [...] trabalhar de mãos dadas com a filosofia, de modo que esta *traduza* para o conceito o universal de entendimento a ela transmitido; nisto ela mostra que esse universal brota do conceito como um todo em-si-mesmo necessário”.

Insistindo na dimensão da *tradução*,⁷⁸ a filosofia especulativa pode ser compreendida como uma atividade de retificação da gramática representativa da finitude, expondo os contrassensos em que ela se enreda simplesmente por assumir pressuposições como ponto de partida absoluto para a reflexão, paralisando, arbitrariamente, o desenvolvimento imanente das significações, como se observa na representação do finito e da contingência. Não se trata, pois, de discursar retoricamente melhor, como se poderia pensar que é o que a filosofia faz com respeito à física, mas em expor e em se conscientizar das “decisões instauradoras” e possibilitadoras dos discursos, decisões com as quais nos vemos implicados imediatamente ao nos situarmos em determinada gramática, aceitando, sem mais, a sintaxe que nos é atribuída. Argumento que Lebrun (2006, p. 222) sintetiza ao declarar que “A dialética não trará informações sobre conteúdos dados; ela é a deslocação de todas as representações dadas. Evitaremos, portanto, endereçar-lhe *objeções fundadas em representações*”.

Traduzir determinado material físico e dispô-lo, devidamente, no circuito da determinação conceitual implica tomar uma postura positiva com respeito à contingência, reconhecendo-a como um momento da efetividade e existente. O que constitui uma diferença capital com respeito ao spinozismo, o qual, não obstante Hegel (1985, p. 1454) reconhecer que não é um “panteísmo” no sentido representativo, termina incorrendo numa postura “panteísta”, caso entendamos, aqui, sua raiz *oriental*, enquanto tendência intelectual de negar à contingência o direito de existir, afundando-a no abismo do Absoluto. Nesse tocante, Spinoza é contundente ao declarar que “Na natureza, não há nada de contingente; mas todas as coisas são determinadas pela necessidade da natureza divina a existir e a produzir um efeito de uma certa maneira” (E1P29).⁷⁹ Se ainda se fala de contingência, na vida ordinária, isso se deve a uma falta de compreensão adequada da natureza das coisas, decorrente de um modo de conhecimento defeituoso, que é a imaginação ou a opinião (E2P50S2).

Não se atentar à diferença de ambos os pensadores e chamá-los, sem mais, de “panteístas”, pressupõe um desconhecimento elementar da postura de ambos para com a

⁷⁸ Trata-se, em última instância, de *revisar o estatuto ontológico* atribuído à Natureza, pois ela “não tem o peso ôntico que lhe fora atribuído e, transformada em momento do discurso, ela deve confessar sua nidade. [...] pretender esclarecer o sentido de um pseudo-objeto não é pretender redobrar o saber positivo desse objeto” (LEBRUN, 2006, p. 155).

⁷⁹ Na tradução francesa: “Dans la nature, il n’y a donc rien de contingent; mais toutes les choses sont déterminées par la nécessité de la nature divine à exister et à produire un effet d’une certaine façon”.

contingência. Esta, na filosofia hegeliana, ganha um estatuto próprio, ainda que não aquele fundado na gramática da finitude, e possui um direito de “ser” na existência imediata e uma interioridade própria como reflexão-sobre-si, enquanto um momento oriundo do desdobramento da “essência”. E, ao congregar esses dois momentos, a contingência apresenta uma estrutura dual, resumida no fato de que, pensada sob o traço da reflexão-sobre-si, ela é isolada como *pressuposta*, como *ser-posto suprassumido*, cujo *ser* detém tanto valor quanto o *não-ser*. Nesse sentido, uma existência é considerada como contingente, ou meramente possível, quando isolada das relações que poderia travar com outras existências, de modo que o foco, aqui, recai na sua suposta *autonomia* (HEGEL, PED, pp. 130-1).

Se se observa bem esta aparência de autonomia, percebe-se que ela é somente um momento unilateral, porque a efetividade contingente é algo cuja razão-de-ser não reside em si, mas em um outro, que a condiciona. Aqui, ela reencontra seu *ser-posto* esquecido e vem compreendida como dependente de circunstâncias externas, o que não altera seu caráter dúbio e fundamentalmente contraditório, que Hegel (CdL 2, p. 210) sintetiza ao destacar que “O contingente não tem [...] nenhum fundamento, porque é contingente; e igualmente [...] tem um fundamento porque é contingente”.

Logo, em Hegel, pensar a contingência implica assumir sua semântica própria, salientando sua mutabilidade fenomênica que, em última instância, fragiliza a metafísica que *entifica* os entes existentes, atribuindo-lhes, na exata medida de sua existência, um “ser” fixo e imutável. Metafísica que erige uma fratura intransponível entre o *ser* e o *nada*, posto nestes termos, toda relação possível terminaria em uma contradição insolúvel para o entendimento. Em contrapartida, Hegel (PED, p. 182) assinala que “Para captar o contingente, o pensamento não deve deixar que estes dois momentos se dissociem em um *ser-para-si* e em um *nada-para-si*”, dirigindo-nos para uma ideia fulcral da especulação, a insistência de que todo lógico-real possui como base autêntica a *negação da negação* ou a *negatividade absoluta*, e sua forma mais elementar é a do *dever* que congrega em si *ser* e *nada*.

Em atenção ao movimento dialético-especulativo do real, a efetividade contingente, em virtude de sua contradição interior, vem denominada como efetividade *finita e quebrada*. Ela reúne em si os momentos da exterioridade imediata e da possibilidade, não simplesmente abstrata, como identidade-de-entendimento, mas como *possibilidade essente*, isto é, *possibilidade de um Outro*, o que faz com que a contradição manifestada na contingência real atue como motor dialético fundamental da realidade. Cada efetividade quebrada guarda em si o gérmen de ser outra; e, se pensada no sentido contrário, cada efetividade indica seu local de nascimento em uma outra que desempenha, nessa relação, o papel de *condição*. Nesta unidade

dos momentos e do movimento deles, surge na reflexão a figura da *necessidade*, pois o *realmente possível* “não pode mais ser de outro modo; sob essas condições e circunstâncias, não pode ocorrer algo diferente. A possibilidade real e a necessidade são, portanto, apenas aparentemente diferentes; esta é uma identidade que não somente devém, mas já está pressuposta e subjaz” (HEGEL, CdL 2, p. 214). Mas, a própria necessidade expressa a ambiguidade da determinação contingente que lhe deu origem e assume uma estrutura dual:

Quando de algo se diz que é necessário, perguntamos primeiro o “porquê”. O necessário, pois, deve mostrar-se como algo posto, como algo mediatizado. Mas, se ficarmos na simples mediação, não temos ainda o que se entende por necessidade. O simples Mediatizado é o que é, não por si mesmo, mas por um outro, e por isso ele mesmo é apenas contingente. Ao contrário, exigimos do necessário que seja por si mesmo o que é; e assim, mediatizado decerto, que tenha ao mesmo tempo a mediação como suprassumida. Por conseguinte, dizemos do necessário: “ele é”; e desse modo ele mesmo vale para nós como uma relação simples consigo mesmo, na qual se elimina o ser-condicionado por Outro (HEGEL, ECF, § 147 A).

Por conseguinte, o necessário apresenta-se primeiro sob a figura do ser-condicionado por outro, enquanto um movimento de uma efetividade contingente que, em virtude de sua fratura interna e de sua possibilidade essente, atua como *condição* e engendra outra efetividade imediata, a qual repete os mesmos momentos presentes na efetividade primeira, verificando, então, um “juntar-se consigo mesmo” formal. Tal identidade de forma, qual seja, exterioridade imediata e possibilidade interior, não garante, todavia, uma identidade de conteúdo, uma vez que se reporta a momentos exteriores entre si, de modo que cada um cai fora de si no seu outro condicionado pela atividade essencial. Exterioridade resumida por Hegel (CdL 2, p. 214) ao dizer que “na medida em que a *existência imediata* dela mesma, o círculo das condições, suprassume-se, ela faz de si o *ser em si* que ela mesma já é, [...], como o *ser em si* de um outro”.

Indica-se, com isso, como a *necessidade recai na contingência*, pois a efetividade engendrada pelo movimento essencial detém, como ponto de partida e *pressuposto*, uma outra efetividade condicionante que é, ela mesma, condicionada e dependente de outras, e assim por diante. O que também se verifica no sentido contrário, em que o efeito necessário de uma condição se transfigura em condição para outras existências, e assim por diante. O que se subtrai aqui, malgrado a repetição dos momentos formais, é o “retornar a si a partir de si mesmo”, outra forma de recordar que, em última instância, a alteridade dos momentos não foi suprassumida, pois, para Hegel (CdL 2, p. 215): “esse *pressupor* e o *movimento que retorna* para dentro de si ainda estão separados; - ou seja, a *necessidade* ainda não se determinou a partir de si mesma até tornar-se *contingência*”. Ao passo que, insistir na suprassunção do ser-condicionado por

um outro e declarar, sem mais, que o necessário “é porque é”, não resolve sua inversão dialética na contingência, antes a reproduz, pois,

O contingente é distinto do necessário e reenvia ao necessário, o qual, se o examinamos de forma mais precisa, recai, por sua vez, na contingência, tanto porque, sendo criado por outro, este necessário é dependente, como porque, desprendida de tal relação isolada, é imediatamente contingente (HEGEL, PED, p. 136)⁸⁰.

Verifica-se, assim, que a primeira figura da necessidade que aparece para a reflexão é tão somente uma necessidade *relativa* ou *contingente* que imprime no conteúdo desta relação a marca da exterioridade de sua condição pressuposta, enquanto *outra*. Consideração que nos reenvia para o cerne da dialética especulativa, a qual, como dito, não consiste apenas no questionamento da imobilidade das coisas, mas também de sua alteridade e aparência de autonomia. O que significa pôr em cheque o próprio estatuto de uma *coisa* como sendo um *ente*, reificado como algo de firme e consistente, destituído de contradições internas.

Noutra ponta, vimos como a especulação revela as inconsistências desta maneira metafísica de conceber as *coisas*, pois estas coisas mesmas estão afetadas, desde-sempre, pelo movimento imanente da *negatividade absoluta*, como *negação* que *nega* a aparência de autonomia delas, fazendo-as “ir ao fundo” e encontrar o fundamento absoluto que as sustenta. Com efeito, o Absoluto hegeliano não é apenas o *abismo* [*Abgrund*] que devora todas as determinações negativas e finitas, como se vê na reflexão spinozista; ele é, igualmente, o *fundamento* [*Grund*] destas mesmas determinações, posto que “as coisas finitas, em sua multiplicidade indiferente são, portanto, em geral, isto: ser contraditórias em si mesmas, *ser quebradas dentro de si e regressar para seu fundamento*”, fazendo com que o “*não ser do finito*” seja o “*ser do Absoluto*”, recorda Hegel (CdL 2, pp. 91-92).

O que significa que o Absoluto hegeliano não é um abismo informe, comparável à reflexão oriental onde todas as determinações desaguariam, sendo, por isso, algo de imóvel e indiferente. Ele só é verdadeiro se *expressar* sua *negatividade imanente*, *manifestando-se*, como *efetividade*, que é um “modo” absoluto, e é justamente enquanto modo que o *efetivo* é o “movimento reflexionante próprio do absoluto, um *determinar*, mas não um determinar através do qual o absoluto se tornaria um *outro*, mas apenas um determinar daquilo que ele já é; a efetividade transparente que é o *mostrar* de si mesmo”, insiste Hegel (CdL 2, p. 199).

⁸⁰ Na tradução mexicana: “Lo contingente es distinto de lo necesario y reenvía a lo necesario, el cual, si lo examinamos de forma más precisa, recae, a sua vez, en la contingencia, tanto porque siendo planteada por otro este necesario es dependiente, como porque desprendida de tal relación aislada, es inmediatamente contingente”.

Não se tornar veridicamente um “outro”, mas expressar um modo *transparente* significa que a efetividade é uma exterioridade ou aparência *posta* como exterioridade ou aparência do próprio Absoluto, e que, em si, não guarda um conteúdo diverso dele. Por isso, o Absoluto *torna-se* o que ele *já é*, pois ele é “o que se põe a si mesmo”, o que faz é recuperar a si mesmo nessa efetividade *posta*. O que ilustra, dentre outras coisas, que não existe absoluto sem a efetividade e, por conseguinte, sem o momento unilateral desta última, sem a contingência. Reconstruímos o Absoluto *retroativamente* a partir da inconstância e fragilidade da contingência, a qual recebe, impreterivelmente, seu direito, que é, em igual medida, um *direito de desaparecimento*, um direito que respeita sua natureza e semântica própria.

O que se verifica no “modo” efetivo é uma *relação negativa infinita para consigo*, relação negativa como manifestação do absoluto, mas que permanece junto a si nessa expressão, que é um *momento suprassumido* ou destituído de sua aparência de autonomia (HEGEL ECF, § 158 A). Vê-se, então, a gênese da *necessidade absoluta*, pois é “*ela mesma* que se determina como *contingência*, - dentro de seu ser, repele-se de si, nesse mesmo repelir somente retornou para dentro de si e, nesse retorno como seu ser, repeliu-se de si mesma” ou, em outras palavras, ela nada mais é do que “esta simples *identidade do ser consigo mesmo dentro de sua negação*” (HEGEL, CdL 2, p. 217). Por esse motivo, as caracterizações da filosofia hegeliana como decalque da teologia incorrem na lógica da finitude, porque pressupõem uma analogia entre o Absoluto especulativo e o Deus representado como um *ente* que se situa não se sabe exatamente *onde* e age com base no seu *livre-arbítrio*, determinando os acontecimentos do mundo. Nesses limites representativos, o máximo de necessidade que se obtém é aquela da *relação de causalidade* entre “entes” diversos, a começar pelo Deus entificado e o mundo igualmente entificado, como um “finito que é” no aquém.

A verdade dessa relação ou a sua *tradução* especulativa é o ultrapassar da exterioridade entre a causa e o efeito, pois, se trata, em último caso, de uma “ação recíproca” entre eles, sinalizando que “só no efeito a causa é efetiva e é causa. Portanto, a causa é em si *causa sui*”, conclui Hegel (ECF, § 153). O gesto de *recurvar* e *dobrar sobre si* a linha disposta ao infinito de causas e efeitos própria da necessidade relativa, só é possível na medida em que o Absoluto é conceituado não como ente estático, mas como a *actuosidade* que *se põe a si mesmo*. A qual, não perde nada de sua “absolutidade”, porque só se apresenta como *absolutamente absoluto* quando se recupera a si nesse outro, indicando que seu conteúdo [modo] não é diverso de sua forma [absoluta]. Devido a este ato de *recurvar*, que é outra maneira de insistir na primazia da *circularidade* especulativa, pode-se compreender o porquê de o Absoluto *criar sua própria pressuposição*, enquanto *ser posto suprassumido*, que é a contingência. A contingência é

*absoluta*⁸¹ na medida que ela *devém* do Absoluto como momento fulcral de sua dimensão interna e *negativa*, em seguida, *negando a si própria*, retorna ao seu solo de origem.

Por isso, o Absoluto é o “seu próprio resultado”, e não a consequência de uma reflexão exterior e subjetiva, o que se desprende do exemplo que melhor resume esse movimento, o do Espírito pensado como aquele para o qual “não existe absolutamente nada que seja totalmente outro” (HEGEL, ECF, § 377 A). Mas, não seria a Natureza o outro do Espírito? Insistir na negação da alteridade e, portanto, na necessidade absoluta no interior do Espírito significa que, entre ele e a Natureza, não há uma dualidade de substâncias, mas o Espírito, como manifestação última do Absoluto, *cria sua própria pressuposição*, que é a Natureza, onde reina livremente a contingência. O que Hegel (ECF, § 381 A) resume ao dizer que “a natureza é, antes, posta pelo espírito que é o absolutamente primeiro. O espírito essente em si e para si não é o simples resultado da natureza, senão, na verdade, seu próprio resultado: a si mesmo produz, das pressuposições que para si mesmo faz”⁸².

Argumento que poderia parecer escandaloso para o entendimento, reforçando, então, a sua crítica de que a filosofia hegeliana seria uma espécie de panlogismo ou panteísmo. Contudo, trata-se de recordar que a materialidade e a contingência da natureza não são negadas, mas a gramática do discurso é profundamente alterada, não mais pensada sob a relação finita da temporalidade. Decerto, a natureza é a primeira no tempo, mas a relação temporal e fenomênica não esclarece o fundamento lógico-ontológico de sua constituição, algo que somente uma *tradução* especulativa ou consideração intemporal poderia fornecer. “A natureza”, aduz Hegel (ECF, § 248 A), “no tempo é o primeiro, mas o *prius* absoluto é a ideia, este *prius* absoluto é o último, é o verdadeiro início; o Alfa é o Ômega”.

Sob a perspectiva intemporal das coisas, isto é, desvendado a necessidade absoluta oculta [para a reflexão] na aparência contingente fenomênica, *pensa-se* o que já se *sucedeu*, e nessa *retrospecção* do olhar, transfigura-se a necessidade em *liberdade*. Aqui, basta indicar uma intuição dessa transfiguração tal como se apresenta no espírito grego, sobretudo em suas

⁸¹ Declarar que a contingência é absoluta não é o mesmo que enunciar a *absolutidade* das coisas contingentes, como esclarece Henrich (1990, p. 206): “O necessário é a contingência, porém não o contingente, e, portanto, o contingente determinado não é objeto de um interesse substancial”. Tradução nossa: “Lo necesario es la contingencia, pero no lo contingente, y por ello lo contingente determinado no es objeto de un interés substancial”.

⁸² Para que sanar dúvidas quanto a profunda inadequação da leitura “teísta” dos conceitos especulativos, sobretudo à noção de Espírito, recorreremos a Kojève, ao defender que “essa interpretação teísta é absolutamente impossível. Se a FE (Fenomenologia do Espírito) tem um sentido, o *Geist* (Espírito) do qual se aborda não é diverso do Espírito humano: não há Espírito *fora* do Mundo, e o Espírito *no* Mundo, - este é o Homem, a humanidade, a História universal”. Tradução nossa: “cette interprétation théiste est absolument impossible. Si la PhG a un sens, le *Geist* dont il y est question n’est rien d’autre que l’Esprit *humain*: il n’y a pas d’Esprit *en dehors* du Monde, et l’Esprit *dans* le Monde, - c’est l’Homme, l’humanité, l’Histoire universelle” (KOJÈVE, 1947, p. 198).

tragédias, quando os personagens em questão assumiam, conscientemente, que aquilo que lhes sucedeu ocorreu como deveria ocorrer, declarando que “é assim porque é”⁸³.

Para Hegel (ECF, § 147 A), essa é uma postura bastante superior à moderna, pois enquanto seus contemporâneos estão presos à *finitude* dos seus desejos, intenções e inclinações, ao seu Si natural, quando confrontados com a fúria da necessidade precisam de um “consolo” para a perda verificada, o que é trocar uma finitude por outra. Não à toa, Hegel (CdL, p. 160) percebe um nexos fundamental entre essa capacidade grega de transfigurar por retrospecto a necessidade em liberdade, desprendendo-se do apego ao Si finito, e a própria filosofia, como uma postura e elaboração intelectual que concebe ou traduz o finito em sua verdade, como algo de *suprassumido e ideal*, assumindo plenamente sua contingência, pois, “A proposição que o *finito é ideal* constitui o *idealismo*. O idealismo da filosofia consiste em nada mais do que reconhecer que o finito não é um ente verdadeiro. Toda filosofia é essencialmente idealismo”, conclui o autor alemão, anunciando o equívoco de ler sua obra com as lentes da finitude.

⁸³ Recordemos, por exemplo, a peça de Ésquilo (1950, p. 12), em que Prometeu, já vítima da fúria de Júpiter e acorrentado como penitência, exclama: “Não sei eu, por acaso, que é inútil lutar contra a força da fatalidade? Não posso calar, nem protestar contra a sorte que me esmaga!”. O que se deve atentar aqui não é a dimensão da “fatalidade”, pois ela se encontra distante da filosofia hegeliana, porque esta atribui um papel fundamental à contingência. Os gregos dispunham da *intuição* da liberdade, enquanto necessidade pensada, mas não do seu *conceito*, que exigia a apreensão da subjetividade em seu valor infinito, o que, para Hegel, só se averigua com o advento do cristianismo. Então, antes de tudo, deve-se observar a *plasticidade* do espírito grego para aceitar o *fim* da *finitude*, libertando-se das correntes do Si natural.

CAPÍTULO III

NEGATIVIDADE DA CONTINGÊNCIA OU CONTINGÊNCIA DA NEGATIVIDADE: O IMPASSE DA FILOSOFIA POLÍTICA HEGELIANA

3. Introdução

Nos capítulos precedentes, determinou-se o alcance e o sentido dos conceitos lógico-especulativos de negatividade e de contingência, demonstrando como ambos não somente estão intimamente relacionados, como também são centrais na elaboração da filosofia hegeliana. Em atenção a tais conceitos, seu pensamento adquire uma nova vitalidade, em comparação com as demais filosofias da época, fato não desprezível, tendo em mente a efervescência intelectual que caracterizou o século XVIII e o início do século XIX, sobremaneira na realidade alemã.

Conjectura-se que esta vitalidade tem o potencial de garantir uma sobrevivência ao hegelianismo, contribuindo para a sua atualidade em meio à reflexão intelectual contemporânea. Caso nos reportemos às críticas mencionadas contra sua filosofia, mais precisamente, às denúncias de panlogismo e de panteísmo, esta potencialidade parece, todavia, estar condicionada à demonstração da vigência dos conceitos assinalados no conjunto de sua obra, sobretudo naquela dimensão que versa sobre a realidade, uma vez que, para tais críticos, essa dimensão constituiria, precisamente, o “calcanhar de Aquiles” do hegelianismo. Porém, convém observar, antes de tudo, a inadequação que seria construir essa pesquisa já partindo dos escritos de Hegel com implicações imediatamente práticas, sintetizados sobre a alcunha de “filosofias do real”. Dialeticamente, a impaciência de querer começar pelo concreto incorre, frequentemente, na mistificação e descaracterização do que vem a ser a concretude para o pensamento, pois, como Marx (1996, p. 39) bem sabia, “o concreto é concreto porque é a síntese de muitas determinações, isto é, unidade do diverso”.

Na filosofia especulativa, essa dificuldade se agrava, tendo em mente que a síntese do concreto envolve uma longa e tortuosa experiência da consciência, a qual, uma vez livre das

unilateralidades de sua forma fenomênica, deve empreender o estudo lógico, em sua reconfiguração ontológica, para, somente então, estar apta a dominar as categorias em uso na avaliação da concretude do real. Por essa razão, Hegel (EFC, §377) alerta o leitor inocente de que “O conhecimento do espírito é o mais concreto, portanto o mais alto e o mais difícil”.

Portanto, os prolegômenos lógicos estabelecidos nos capítulos anteriores não foram mero pedantismo, mas, antes, um cuidado metodológico previamente arquitetado, de onde resulta, como fim imanente, o presente capítulo, cujo objetivo é, justamente o de discutir, nos escritos dito políticos de Hegel, o constante entrelaçamento dialético entre negatividade e contingência; e se a negatividade se volatilizou ao acompanhar o desaparecimento da contingência, o que confirmaria o suposto impasse intrínseco do hegelianismo, quer dizer, da sua estrutura panlogística. À vista disso, e ainda almejando garantir a acessibilidade a um autor deveras complexo, este presente capítulo apresentará a seguinte lógica expositiva: a) demonstrar contra o que se erige o debate hegeliano sobre a efetividade; b) expor o primeiro grau de efetividade, traçando suas implicações teórico-práticas; c) compor argumentos que justifiquem o entrelaçamento entre razão e política na obra de Hegel; d) e, por fim, discorrer sobre as relações entre Filosofia e História na narrativa acerca da efetividade. O intuito geral será o de avaliar se Hegel, em sua obra madura, incorre em uma apologia do real.

3.1 A especulação entre a hipocondria e a negatividade do real-racional

Investigar a relação da Filosofia hegeliana com o real⁸⁴ é uma empreitada delicada, não somente pela necessidade de confronto com as inúmeras má-compreensões que se constituíram ao redor deste tema – algumas das quais já foram expostas no capítulo anterior; como também porque este relacionamento é, em última análise, caracterizado por descontinuidades, o que pode tornar a exposição, por vezes, incerta e duvidosa. De toda forma, uma introdução adequada à presente dificuldade se delinea pela determinação do que se poderia assinalar como a “experiência espiritual” de onde se origina a dialética especulativa.

Neste propósito, destacar o termo *espiritual* não é inadequado, dado que a filosofia hegeliana é, em resumo, uma reflexão sobre o Espírito e suas múltiplas formas de manifestação. Esta característica, a despeito das críticas positivistas sobre a falta de “clareza” do discurso

⁸⁴ Neste momento da exposição, ainda utilizamos o termo “real” em uma acepção genérica. Em seguida, ele será determinado com maior precisão, respeitando a gramática lógica hegeliana.

dialético como um todo,⁸⁵ garante uma maior “acessibilidade” ao leitor, uma vez que a dialética detém inúmeras “portas de entrada” que se ajustam, em certa medida, ao interesse do pesquisador. Assim, recordamos como o Espírito pode ser analisado mediante as figuras fenomenológicas da consciência, de cujo lento despertar em direção ao saber absoluto se ocupa a *Fenomenologia do Espírito*; como também a partir das figuras objetivas que o Espírito se atribui a si, na tentativa de alcançar, como veremos, uma compreensão límpida e conceitual de sua essência livre e eterna, cuja exposição se encontra na *Filosofia da História*.

De todo modo, insistir que a dialética detém a gênese em uma experiência determinada não é, como poderia parecer, uma concessão materialista no estudo de um autor idealista, o que encarceraria o seu próprio idealismo, pondo-o sob suspeita. Na verdade, sustentar este gênero de modelo interpretativo, que pressupõe uma nítida separação entre matéria e ideia, é uma das fórmulas mais eficazes para passar ao largo da especificidade da elaboração intelectual proposta por Hegel. Com razão, destacou Adorno (2013, p. 76) que “na medida em que se pode falar de um realismo em Hegel, ele repousa na marcha de seu idealismo, e não é heterogêneo a ele. Em Hegel, o idealismo tende a ultrapassar a si mesmo”.

Nesse sentido, recordemos que se se menciona um conteúdo objetivamente experimentado no seio da dialética especulativa, ele se explica em razão do processo de *anamnesis* que o Espírito opera ao mergulhar em si mesmo, na sua busca de autocompreensão, a fim de, desse modo, narrar uma história a seu respeito. Algo que, malgrado a aparência puramente intelectualista que o processo remete, não deixa de negar seu *páthos* ideal e se converter em força material. Com efeito, não é despropositado recordar que a filosofia de Hegel se constitui na sombra da *sociedade burguesa antagônica* e de seu evento mais expressivo, até então: a Revolução Francesa (ADORNO, 2013, p. 74; p. 167).

Não esqueçamos, a propósito, que a tarefa por excelência da filosofia, ao menos para Hegel (FD, 2022, p. 142), é ser uma reflexão sobre o seu tempo histórico, ou, mais precisamente, é o *seu tempo apreendido em pensamento*. Bem entendido que aquilo que é apreendido não são as banalidades contingentes do cotidiano, porém, a objetividade que o Espírito atribui a si mesmo, não descurando, contudo, todo o “material” humano de que ele se vale para essa tarefa. De toda forma, pensar o tempo histórico experimentado por Hegel significa se confrontar com a Revolução Francesa e assimilar seus desdobramentos político-espirituais para o restante da Europa, inclusive para Iena, onde o filósofo alemão residia quando avistou, ainda no momento de elaboração da *Fenomenologia*, Napoleão transitar, carregando

⁸⁵ Para uma exposição crítica das demandas de clareza oriundas da postura positivista, ver o escrito de Adorno denominado *Skoteinos ou Como ler*, que se encontra no interior de seu *Três estudos sobre Hegel* (2013).

em seus ombros o peso, nada desprezível, do Espírito de seu tempo (D'HONDT, 1991, p. 113). Mesmo após desvanecido o fervor imediato suscitado pela Revolução, o idealista, em suas obras de maturidade, defende ainda a centralidade, sobretudo a especulativa, da sublevação francesa como um signo da reconciliação entre o divino e o terreno, o que é outra maneira de recordar a capacidade da Razão de se efetivar no mundo (HEGEL, RH, p. 32).

Destacado o sentido mais preciso do conteúdo de experiência que reside na base da filosofia especulativa, poder-se-ia indagar o motivo de a presente exposição não ter se iniciado por essa constatação factual. Contudo, não se trata apenas de uma opção teórico-metodológica por uma “porta de entrada” que parece mais acessível ao leitor não habituado com o discurso do Idealismo Alemão, esta opção também expressa o cuidado de evitar certo determinismo que conceberia à filosofia hegeliana como uma reconstrução intelectual da Revolução Francesa, a bem dizer, como seu “efeito” necessário, o que se torna ainda mais descabido, pois esse gênero de determinismo “força” o esquema teórico e reflexivo de *causa e efeito* à uma filosofia que já, há muito, ultrapassou tal raciocínio do entendimento e opera com a noção de “ação recíproca”, eco, dentre outras coisas, da recepção do pensamento spinozista.

Leituras deste gênero, que se valem de modelos teóricos estranhos à especulação, por mais bem-intencionadas que se apresentem, na medida em que associam Hegel a uma experiência revolucionária e demonstram sua distância com respeito às interpretações conservadores de sua obra, com isso, incorrem, no resultado oposto ao pretendido. Tal como insiste Adorno (2013, p. 74) ao dizer: “Se se quiser salvar o conteúdo material da filosofia de Hegel, contra a visão de que ela é uma especulação supostamente ultrapassada e arbitrária, erradicando seu idealismo, obter-se-á por um lado um positivismo e, por outro, uma história superficial do Espírito”. Para demonstrar os limites evidentes do determinismo, recorda-se que Schelling, que fora igualmente impactado pelos acontecimentos franceses,⁸⁶ termina por se aproximar a passos largos do conservadorismo político, findando por se erigir como porta-voz por excelência do anti-hegelianismo na Prússia.

A mudança significativa de postura experimentada por Schelling, com relação ao entusiasmo pelos acontecimentos de 1789, não apenas invalida qualquer determinismo no tocante à gênese do Idealismo Alemão, como também indica outro fator relevante desta origem. Trata-se do desenrolar trágico do evento revolucionário francês, que ficou conhecido como o “Terror jacobino”, e como esta suposta degenerescência de um ideal de transformação autêntica da realidade de então vem recepcionado pelo público interessado na geopolítica da época, mas

⁸⁶ Em carta de 1795, Hegel expressa como ele e Schelling estavam impactados pela Revolução Francesa e que o uniforme deles é “a Razão e a Liberdade”, numa alusão ao ocorrido em 1789. Ver, aqui: (HEGEL, 1962, p. 23).

não necessariamente envolvido com o ocorrido. O que se segue a esse gênero de desilusão é o fenômeno que Domenico Losurdo denomina de “hipocondria da antipolítica”, isto é,

[...] um fenômeno que irrompe com força nos momentos cruciais de crise da revolução ou do projeto político de transformação. Essa hipocondria é, por um lado, o resultado da ofensiva ideológica das classes dominantes, que rotulam como delírio a aspiração a construir uma organização político-social diferente, por outro lado, é a expressão da inversão do pedantismo do dever ser numa ilusão impotente e satisfeita com a própria impotência. A invocação de Friedrich Schlegel a ‘a não dissipar fê e amor no mundo político’ faz eco à crise dos entusiasmos precedentemente suscitados pela Revolução Francesa e agora desvanecidos diante do espetáculo da vulgaridade hedonista e da voracidade expansionista da França pós-termidoriana (LOSURDO, 2014, p. 13).

Esta hipocondria, enquanto gesto de recuo à interioridade subjetiva, face à “mediocridade” da realidade terrena e política, não é circunstancial ou pontual, pois, além de assumir inúmeras facetas, constitui a assim chamada “doença nacional alemã”.⁸⁷ A forma mais expressiva desta doença é o Romantismo alemão, cujo maior representante literário é o escrito de Goethe intitulado *Os sofrimentos do jovem Werther* (1774), onde se lê: “Eu me volto para mim mesmo e descubro um mundo! Mas um mundo que é feito mais de pressentimentos e de desejos obscuros do que de demonstrações e de força viva. Aí, então, tudo passeia diante de meus sentidos, e, mergulhado nesse mundo, sorrio e sigo sonhando” (GOETHE, 2021, p. 58)⁸⁸. Passagem notável, por apresentar, sucintamente, o caráter hipocondríaco daquele que prefere o luxo idílico e narcísico do mundo interior às intempéries e à dor do negativo presente no mundo concreto, preferência que se acentua à medida que seu amor não é correspondido, o que o conduz, perigosamente, à beira da loucura e do suicídio.

A evasão do real em direção à “complacência narcísica com a própria interioridade” acomete tão mais facilmente o povo alemão, tendo em mente a especificidade histórica da construção do país (LOSURDO, 2014, p. 87). Este não experimentou, como a nação francesa, um processo revolucionário conturbado e violento, que, malgrado o desenrolar infausto dos

⁸⁷ Mazzari recorda que no imaginário médico da época, a hipocondria era conhecida como a “doença dos eruditos”, acometendo a Fausto, o personagem de Goethe, daí afirmar: “Na medicina da época vigorava a concepção de que uma causa fundamental das doenças que acometiam os eruditos era, ao lado da falta de movimento físico e do excesso de trabalho intelectual, o ‘estacar’ dos ‘sumos’ (líquidos) corporais. No contexto deste verso (v. 1630, de *Fausto*), Albrecht Schöne reproduz palavras de um verbete da *Deutsche Encyclopädie* publicada em 1804: ‘A circulação sanguínea no baixo-ventre e principalmente no sistema arterial é obstruída, originando-se então a hipocondria, melancolia e doenças hemorroidais [...]. A hipocondria tem a influência mais nítida sobre o equilíbrio e a tranquilidade do espírito e, por isso, é chamada a doença dos eruditos” (MAZZARI, 2020, p. 164, nota 10).

⁸⁸ No tocante à relação entre o caráter doentio de Werther e o espírito alemão, Hegel aduz: “Um outro modo da falta de postura do caráter constitui-se, principalmente em produções alemãs recentes, na fraqueza interior do sentimentalismo, que na Alemanha reinou por tempo suficiente. Como primeiro exemplo famoso deve ser mencionado o *Werther*, um caráter de natureza completamente doentia, sem força para poder elevar-se acima da teimosia de seu amor. O que o torna interessante é a paixão e a beleza do sentimento, o irmanar com a natureza na constituição e na doçura do ânimo” (HEGEL, 2001, p. 246).

acontecimentos, expressava uma autêntica tentativa de efetivação de determinados ideais, de modo que a realidade se tornasse a urdidura da trama da razão. O correlato alemão deste processo revolucionário foi a Reforma protestante, que, não obstante ser guiada pela demanda moderna de autonomia intelectual, carecia de um impulso à refundação institucional ampla. Contudo, além de um território histórico propício, não podemos obliterar que, para Hegel, a hipocondria é, acima de tudo, expressão da “juventude”, como se lê a seguir:

No começo, a passagem de sua vida ideal à sociedade civil pode parecer ao jovem como uma dolorosa passagem à vida de filisteu. Até então preocupado apenas com objetos universais, e trabalhando só para si mesmo, o jovem que se torna homem deve, ao entrar na vida prática, ser ativo para os outros e ocupar-se com singularidades. [...] A preocupação com singularidades pode ser muito penosa para o homem, e a impossibilidade de efetivação imediata de seus ideais pode fazê-lo hipocondríaco. Ninguém pode escapar com facilidade dessa hipocondria, por invisível que possa ser em muitos casos. Quanto mais tarde o homem for acometido por ela, mais graves seus sintomas. [...] Nesse humor doentio, o homem não quer renunciar à sua subjetividade, não pode superar sua aversão pela efetividade, e se encontra, justamente por isso, no estado de incapacidade relativa, que facilmente se torna uma efetiva incapacidade (HEGEL, ECF, §396 A).

Ao acentuar a dificuldade de escapar da hipocondria, Hegel atesta a sua própria experiência juvenil,⁸⁹ logo após experimentar a ruptura das expectativas que o ideal francês lhe suscitara. Assim, o que poderia parecer um dado biográfico menor, revela-se de importância capital, caso se compreenda que a hipocondria sinalizada não inviabiliza apenas uma vida prática satisfatória, mas, igualmente, embaraça a possibilidade de compreensão da realidade, recusada a priori como o terreno da vulgaridade. Este é o motivo pelo qual Losurdo resgata a célebre biografia de Hegel, escrita por Karl Rosenkranz (1805-1879),⁹⁰ assinalando o seu *valor pedagógico*, e, nela, podemos acompanhar o amadurecimento do filósofo especulativo desde sua crise hipocondríaca, período em que ele se concentrava em temáticas religiosas e idealizava

⁸⁹ O que se atesta pela carta escrita a Windischmann, em 27 de maio de 1810, onde se lê: “Conheço por experiência própria esse estado de alma, ou, mais precisamente, da razão, quando ela uma vez penetrou com interesse e pressentimento em um caos de fenômenos e quando ela, interiormente certa de seu alvo, ainda não atravessou esse caos, ainda não alcançou uma visão clara e detalhada do todo. Sofri dessa hipocondria durante alguns anos até perder as forças; sem dúvida, todo homem conheceu tal ponto crítico na sua vida, o ponto noturno de contração de seu ser, obrigado a atravessar uma passagem estreita e diminuta, pela qual ele se fortifica a si mesmo e se confirma na vida cotidiana ordinária; e, se ele for incapaz de ser preenchido por esta última, assegura-se uma existência interior mais nobre”. *Tradução nossa*. “Je connais par ma propre expérience cet état de l’âme, ou bien plutôt de la raison, lorsqu’elle a une fois pénétré avec intérêt, et avec ses pressentiments, dans un chaos de phénomènes et que, intérieurement certaine du but, elle n’a pas encore traversé ce chaos, elle n’est pas encore parvenue à une vue claire et détaillée de l’ensemble. J’ai pendant quelques années souffert de cette hypocondrie jusqu’à en perdre les forces; chaque homme a sans doute connu un tel point critique dans sa vie, le point nocturne de la contraction de son être, contraint de traverser un passage étroit et resserré, par quoi il est fortifié et confirmé dans son assurance de soi-même, dans l’assurance de la vie ordinaire et quotidienne, et (s’il s’est rendu incapable d’être rempli par cette dernière) par l’assurance d’une existence intérieure plus noble” (HEGEL, 1962, pp. 281-282).

⁹⁰ A biografia se intitula *Hegels Leben* [A vida de Hegel].

a eticidade grega, até a superação da crise e o reconhecimento da sociedade civil burguesa como o terreno, por excelência, da reflexão, mesmo com todas as contradições a ela imanentes.

Em Hegel, a gradual superação de seu romantismo juvenil caminha no mesmo ritmo da sua tentativa de apreensão mais madura da realidade, perquirindo os traços de racionalidade que a constitui, o que o permite, ao término deste amadurecimento, declarar que “o homem é educado no que é” (HEGEL, RH, p. 110). Atesta-se, então, o profícuo entrelaçamento de sua biografia com a constituição do seu pensamento, que, bem entendido, objetiva “iluminar o mundo pós-revolucionário de modo antirromântico” (LUKÁCS, 2012, p. 186). Com isso, retomamos o argumento relativo ao gênero de idealismo sustentado pelo filósofo de Iena, porém, sem incorrer em uma tautologia enfadonha, que nada ganha com a reivindicação de teses já assinaladas. Processo semelhante pode ser dito acerca da “ideia absoluta” que, “nesse aspecto pode-se comparar ao ancião que pronuncia as mesmas asserções religiosas que a criança, mas que têm para ele a significação de toda a sua vida” (HEGEL, ECF, §237 A).

A repetição, agregada ao *percurso vitae*, adquire um excesso semântico elucidativo e nos permite, analogamente, retomar o argumento do idealismo objetivo hegeliano, destacando o valor da injunção que ele nos faz a abandonarmos nossas opiniões contingentes para, por fim, adentrarmos a Coisa mesma, disciplinando-nos a ela. De modo que, “As próprias coisas falam em uma filosofia que se esforça para provar que ela própria é uma e a mesma coisa com elas”, resume Adorno (2013, p. 77). No cerne deste esforço tenso de subordinação às Coisas, reside o questionamento da dualidade reflexiva clássica entre a realidade material, de um lado, e o pensamento, apartado e no lado oposto. Para Hegel, o conceito ou a *Coisa mesma* não pode ser entendido como mera representação subjetiva ou forma vazia, isto é, como uma pura abstração impotente e carente de vida à espera de um conteúdo para se materializar. Da mesma forma, “a efetividade não é tão má e irracional” quanto se imagina, sobremaneira nos círculos românticos onde se opõe um ideal “puro” para cada realidade “mediocre” (HEGEL, ECF, §142 A).

Na contramão destas interpretações, realçar a objetividade no seu idealismo é uma maneira de frisar que a arquitetônica racional do seu sistema não é, nem poderia ser, uma “camisa de força” intelectual ou uma visão de mundo deformadora do real, pois, o conceito é, na verdade, “o verdadeiramente primeiro, e as coisas são o que são pela atividade do conceito a elas imanente, e que nelas se revela” (HEGEL, ECF, §163 A2). Sendo uma *forma infinita*, o conceito não necessita de um material exterior para a sua realização, levando a cabo por si essa própria manifestação, infundindo a sua potência em cada parte do todo. Dada a imanência do conceito às coisas, conceituar um objeto nada mais é do que “ser consciente do seu conceito”,

e não daquilo que a minha representação lhe atribui, porventura (HEGEL, ECF, §166 A)⁹¹. Sintetizando a superação progressiva do romantismo e a elaboração do idealismo objetivo, Hegel (FD, p. 138) anuncia “O que é racional, isso é efetivo; e o que é efetivo, isso é racional”. Em outro momento de sua obra, é possível encontrar essa sentença, ligeiramente alterada, porém resguardado o sentido, a saber, “o que não é racional não pode – justamente por essa razão – ser considerado como efetivo” (HEGEL, ECF, §142 A), e essa é uma maneira similar de recordar que o racional não é tão impotente a ponto de não se efetivar.

Como abordamos no segundo capítulo, a unificação da Metafísica com a Lógica, fundamento da sentença anterior, proporcionou acirradas acusações contra o hegelianismo, resumidas sob as alcunhas de panlogismo e panteísmo. E, nesse aspecto, poderíamos, igualmente, ter destacado a aparente *neurose especulativa* aí presente, remetendo ao conceito psicanalítico de “neurose”, que se caracteriza como uma superestimação dos processos psíquicos, cuja realidade intelectual vem disposta acima da realidade factual, em suma, trata-se da crença descabida na “onipotência do pensamento” (FREUD, 2012, p. 136; p. 242).

O que se obtém com essa nova formulação de uma crítica anti-hegeliana já descortinada é a delimitação de um elemento no sistema especulativo que, para Freud, atravessa tão somente os neuróticos e os “povos primitivos”. Neste esboço de crítica, poder-se-ia argumentar que, como as tribos primitivas, com seus rituais “mágicos” destinados a influenciar as potências “ocultas” da natureza, o hegelianismo também estaria afetado por uma crença similar na capacidade de ordenar racionalmente o real, desconsiderando a “irreducibilidade e especificidade do vivido”, refratário às amarras conceituais (SARTRE, 1996, p. 14).

⁹¹ Pode-se sustentar que o equívoco com respeito à especulação é bastante antigo e, inclusive, concerne à relação entre o platonismo e o aristotelismo. Diz-se, a propósito, que enquanto Platão concebe uma filosofia das Ideias, Aristóteles seria o “corifeu do empirismo”. Neste esquema, a proximidade de Hegel com Aristóteles seria ininteligível, entretanto, “quanto a isso, convém notar que a efetividade certamente forma o princípio da filosofia aristotélica; contudo, não é a efetividade comum, do imediatamente dado, e sim a ideia enquanto efetividade” (HEGEL, ECF, §142 A). Por ter aprendido a explorar a efetividade conceitualmente, mesmo em suas manifestações fenomênicas e empíricas, Aristóteles opera especulativamente e com maior profundidade do que seu mestre, Platão. Sobre isso, Hegel comenta: “Aristóteles tem a paciência de examinar todas as representações e todos os problemas; e do exame dos caracteres individuais determinados surge a firme determinação de cada objeto, remontada à especulação. Deste modo, ele forma o conceito, e é no mais alto grau filosófico, embora pareça apenas empírico. O empirismo de Aristóteles é total, porque sempre reconduz à especulação; pode-se dizer que ele, enquanto empírico completo é, ao mesmo, tempo um pensador. Por exemplo, se removermos todas as determinações empíricas do espaço, isso se torna altamente especulativo; de fato, *o empírico, entendido em sua síntese, é justamente o conceito especulativo*”. Tradução nossa. “Aristotele ha la pazienza di esaminare tutte le rappresentazioni e tutti i problemi; e dall’esame dei singoli caratteri determinati, scaturisce la salda determinazione di ogni oggetto, ricondotta alla speculazione. In tal guisa egli forma il concetto, ed è in sommo grado filosófico, pur sembrando soltanto empírico. L’empiria di Aristotele è totale, perché riconduce sempre di bel nuovo alla speculazione; si può dire ch’egli, in quanto empírico compiuto, è a un tempo pensatore. Se per esempio togliamo dallo spazio tutte le determinazioni empiriche, ciò diventa altamente especulativo; infatti l’empírico, colto nella sua sintesi, è precisamente il concetto especulativo” (HEGEL, *HF*, 1932, p. 291).

O que esta crítica ignora é a duplicidade inerente aos gestos “mágicos” das tribos originárias, as quais, diversamente do modo de pensar moderno, não pressupunham a separação entre realidade e pensamento, de forma que se pudesse estabelecer uma primazia de um sobre o outro. Isto significa que, na releitura proposta por Adorno, os rituais mágicos sinalizavam, antes, a intimidade do pensamento com a realidade, ao passo que a “confiança inabalável de dominar o mundo, que Freud anacronicamente atribui à magia, só vem corresponder a uma dominação realista do mundo graças a uma ciência mais astuciosa que a magia” (ADORNO, 1985, p. 22). Com isto, gostaríamos de realçar que a acusação de “neurose” contra o hegelianismo *acerta no alvo errado*, porque, ao negligenciar que os rituais “mágicos” dos “povos primitivos” sejam expressão de um modo de pensamento não dualista (onde as dicotomias do entendimento ganham vida), igualmente se ignora que o específico da especulação reside na objetividade do pensamento, sendo esta a sua “magia” singular, a bem dizer, uma atenção renovada e madura pelo real, em toda sua complexidade.

Todavia, isso não esgota o problema, pois a “magia” da especulação pode se voltar contra ela própria, como na acusação de que o Sistema especulativo nada mais é do que um “truque de prestidigitação”, em que, sem saber exatamente como, *toda* a realidade se justificaria, enquanto supostamente “racional”. Reporta-se, aqui, à célebre crítica de Rudolf Haym (1821-1901), para quem Hegel, ao sustentar a racionalidade do real termina por elaborar uma filosofia fiel ao espírito da Restauração, onde se nota, em suma, o seu conservadorismo, quietismo e otimismo político (KERVÉGAN, 2019, p. 56). De *negação da contingência*, expressa na acusação de neurose ou panlogismo, o problema agora se configura como uma *contingência da negatividade*, a qual, *podendo ser ou não ser*, perde a força crítica na sua obra de maturidade, à medida exata que ele buscaria, a todo custo, entificar a realidade positiva, pois teria se tornado, pretensamente, o filósofo oficial do Estado Prussiano.

É possível sustentar que a crítica de Haym é o modelo intelectual de um certo número de interpretações contemporâneas, majoritariamente liberais da obra de Hegel, julgando-a inequivocadamente comprometida com o estado de coisas atuais e, por isso, conservadora.⁹² Todavia, argumenta-se que esta postura assimila apressadamente a “fórmula” especulativa da identidade entre real e efetivo, ignorando, em primeiro lugar, a aversão do hegelianismo a fórmulas prontas e definitivas, o que nos obrigou, nos capítulos anteriores, a fornecer diferentes respostas à pergunta sobre os sentidos da dialética nos seus escritos. Em segundo lugar, abstrai-

⁹² Pode-se indicar, a título de exemplos, os escritos de Norberto Bobbio: *Studi hegeliani* [Estudos sobre Hegel] (1981); Bertrand Russel: *Le mie Idee Politiche* [As minhas ideias políticas] (1963); e Karl Popper: *A sociedade aberta e seus inimigos* (1945).

se, nesta identidade, o papel que o *trabalho do negativo* desempenha, atividade que poderia ser resumida no “esforço imperturbável para conjugar a consciência crítica que a razão tem de si mesma com a experiência crítica dos objetos” (ADORNO, 2013, p. 81).

Em virtude desta dupla criticidade, expressão necessária da reflexividade entre sujeito e objeto, ultrapassa-se tanto o entendimento raciocinante quanto a imediaticidade da existência. E isto porque, o entendimento, além de separar a realidade e o conceito dela, insiste em interpretar toda universalidade como uma figura da “todidade”, o que explica o motivo pelo qual, ante a universalidade da unificação especulativa entre o real e o racional, entende-se esta universal necessidade como se *todos* os elementos da realidade fossem racionais, mesmo aqueles mais flagrantemente irracionais. Ademais, é ainda sob a figura da “todidade” que o entendimento compreende a verdadeira imagem do saber, operando, por isso, sínteses cada vez mais abrangentes e exaustivas. Não podemos obliterar que Hegel (FE, §32) atribui ao entendimento a “força portentosa do negativo”, o que implica dizer que a sua atividade originária consiste, justamente, na decomposição das representações imediatas, atribuindo a cada singularidade resultante o valor de universal, que, em seguida, figura no início de uma cadeia dedutiva.

Esta é, pois, em resumo, a articulação entre o *método analítico* e o *sintético*, a qual, por jamais ter um fim, lembrando, assim, a estrutura da *má-infinitude*, não é apropriada para a filosofia (HEGEL, ECF, §227-§230). E, por sempre aparecer um novo elemento para ser decomposto ou para figurar na síntese raciocinante, estamos defronte à uma eterna “aproximação da verdade”, sem de fato a alcançar, contudo “a razão não se contenta com a aproximação, a qual não é nem fria nem quente e, por isso, é vomitada” (HEGEL, FD, p. 148). Na contramão disso, o filósofo alemão alude que o “todo” não é a figura privilegiada da verdadeira universalidade, tendo em vista que ele se dispõe, ainda, no *silogismo de reflexão*, isto é, como expressão de um método característico do entendimento, sendo eivado, pois, com os vícios deste, a exemplo dos procedimentos empíricos da *indução* e da *analogia*. Com efeito, ao dizer que “Todos os metais são condutores elétricos”, operamos com o *silogismo da indução* para determinar os metais singulares que são condutores de eletricidade, como o ouro, o metal, o cobre e outros. Valemo-nos da nossa experiência imediata, que, como sugere o procedimento, conduziria a uma “progressão até o infinito” de elementos possíveis, porém, recorda Hegel (ECF, §190 A), “numa indução nunca se podem esgotar as singularidades”, pois sempre pode surgir um novo e imprevisível elemento, de modo que “toda indução é incompleta”.

Por fim, o entendimento tenta contornar este limite gnosiológico apelando à analogia, donde se observa que se tal metal é condutor elétrico, outro metal com propriedades

semelhantes também deve ser. Contudo, a contingência da analogia ameaça toda a estrutura do procedimento científico, descortinando sua patente falta de necessidade, em virtude disto, Hegel (ECF, §175 A) é categórico ao sustentar que a universalidade que o entendimento consegue alcançar, a totalidade, nada mais é do que uma “universalidade superficial – universalidade só de nome – que de fato é simplesmente o que compete a todos os singulares e lhes é *comum*”, por isso dependente do agir subjetivo do cientista.

Que aquilo que é “comum” não baste para sinalizar a autêntica universalidade necessária, torna-se evidente quando o autor nos fornece o exemplo do “lóbulo” auricular, algo que nenhum outro animal possui e, desse modo, poderia parecer que é o fator distintivo por excelência do humano, a bem dizer, o *sinal* do nosso gênero. Entretanto, perdido o lóbulo, nem por isso deixamos de ser humanos, o que significa que este sinal é ainda demasiado exterior com respeito à nossa essencialidade mais íntima. Em contrapartida, “o que o homem singular é no particular, ele o é enquanto tal, antes de todas as coisas, é um *homem como tal*, e é no universal”; porém, este universal “não é apenas algo fora e ao lado de outras qualidades abstratas, ou de simples determinações reflexivas, mas, antes, o que penetra e encerra em si todo o particular” (HEGEL, ECF, §175 A)⁹³.

A universalidade concreta, defendida pelo pensador, é a que preenche as propriedades particulares da coisa, configurando, assim, a singularidade da totalidade determinada. Que nesse todo advenham contingências, isto não obscurece o seu fundamento universal, lição que, de outra maneira, Hegel nos ensina quando comenta sobre as diferentes formas de governo, declarando que “em todas as classificações tiradas do conceito se deve realçar somente a *determinação fundamental* e, deste modo, não se diz que essa mesma determinação tenha de se esgotar mediante uma figura, gênero ou espécie no seu desdobramento concreto” (HEGEL, RH, p. 119). Logo, ele se desobriga a explicitar *todas* as formas de manifestações possíveis e, porventura, contingentes, sabendo que, assim como na natureza, também no terreno do Espírito existem formas mistas e, no limite, desfiguradas.

Diante disto, podemos afirmar que o modelo intelectual da especulação jamais é o da totalidade, mas, antes, o da *universalidade determinada e conceitual*, fazendo apelo à *redução*

⁹³ Nos *Lineamentos fundamentais da Filosofia do Direito*, Hegel retoma a questão da diversidade das determinações da *universalidade* e a sintetiza declarando: “O que primeiro ocorre à representação a propósito desse termo é a universalidade abstrata e exterior. Mas em relação à universalidade que é em si e para si, tal como ela se determinou aqui, não se deve pensar nem na universalidade da reflexão, isto é, na *característica comum* [a todos os singulares] ou na [sua] *totalidade aditiva*, nem na universalidade *abstrata*, que está fora dos singulares, do outro lado, isto é, na identidade abstrata do entendimento” (HEGEL, FD §24). Cabe acrescentar que a distinção entre “todo” e “comum”, ou “geral”, pode ser rastreada já na diferenciação de Rousseau (2017), entre “vontade universal” [*volonté générale*], fundamento racional da legitimidade das leis estatais e do pacto social, e “vontade de todos” [*volonté de tous*], somatório quantitativo e finito da vontade particular dos membros do corpo social.

categorial, já tantas vezes mencionada.⁹⁴ Para que esta redução seja efetiva, é fundamental reportarmos-nos à *negação determinada*, que não é uma “fuga” diante do real, como o nome poderia sugerir, porém a condição de uma relação mais complexa e madura com a realidade, que compreende a sua distinção relativa às suas manifestações fenomênicas e contingentes, ou seja, à distinção para com o “dado imediato”.

Em termos concretos, ater-se ao trabalho do negativo, neste contexto, significa se sentir à vontade com o *desespero* que a *processualidade* do real implica, em oposição à simples rigidez dos fatos entificados sob a forma da *finitude absoluta*. Logo, se o caráter processual, como vimos, não escapa inteiramente ao paradigma da finitude, ele, por outro lado, nos educa à *negatividade*, enquanto devir do real, demonstrando que mesmo a realidade histórica mais digna de nossa atenção e respeito, como o Império romano, “é perecível. Tudo parece desvanecer-se e nada permanecer. Todo viajante sentiu essa melancolia”, assegura Hegel (RH, p. 36). Todavia, o desafio da *pedagogia do negativo* reside em não se paralisar ante a melancolia ou buscar a evasão autocomplacente para o reino da “bela” interioridade, mas em reconhecer a necessária falência de todos os fatos *positivados*, revelando a carência de força da imediatidade.

Sendo assim, ao afirmar a racionalidade do real, Hegel não tem em mente o sentido vulgar de “realidade” (*Realität*), como mera existência empírica e imediata, sujeita à entificação pela metafísica do entendimento. Pois, “naquilo que chamamos de real, a negatividade fica, por assim dizer, oculta pela positividade maciça e ‘ingênua’ do sendo, do que é, simplesmente” (KERVÉGAN, 2019, p. 57). Dessa forma, o autor alemão articula a crítica do objeto positivado, enquanto suposto horizonte último de pensamento e de ação, com a crítica da consciência que poderíamos, muito bem, chamar de “reificada” (*Dinglich*),⁹⁵ a qual, justamente por isso, aceita como limite da experiência possível o “império dos fatos”⁹⁶.

⁹⁴ Redução que já se encontra em Aristóteles, lido mediante as lentes hegelianas, como se observa: “Aristóteles não pretende reconduzir tudo à unidade, isto é, reconduzir as determinações a uma unidade da oposição; em vez disso, ele quer manter tudo em sua determinação e apreendê-lo dessa maneira. [...] Conhecer o objeto em sua determinação e o conceito determinado dele”. *Tradução nossa*. “Aristotele non si propone affatto di ricondurre tutto ad unità, vale a dire, di ricondurre le determinazioni ad un’unità dell’opposizione; egli vuole invece mantenere ogni cosa nella sua determinatezza e incalzarla in questo modo. [...] Conoscere l’oggetto nella sua determinazione e il concetto determinato di esso” (HEGEL, 1932, p. 292).

⁹⁵ Optamos por usar o termo “*dinglich*”, e não “*sachlich*”, - conceitos que figuram como sinônimos na obra de Marx -, devido a uma diferença entre *Ding* e *Sache* nos escritos hegelianos. Como esclarece Marcos Müller (2022, pp. 124-125), “O conceito de ‘Coisa’ (*Sache*) no sentido da ‘Coisa mesma’ (*die Sach selbst*), já presente na *Fenomenologia do Espírito*, se diferencia do conceito de *Ding*, a coisa enquanto ob-jeto físico qualquer, apreendido no mundo externo pela consciência enquanto certeza sensível e percepção. A diferença de ambas é assinalada pela grafia de Coisa (*Sache*) com maiúscula. Na *FE*, ‘Coisa’ se refere a ‘obra verdadeira’, enquanto objetividade e efetividade do espírito, na qual a consciência se reconhece como racional em si e para si, pois, como obra verdadeira, ela é a plena compenetração, tornada objetiva, da efetividade e da individualidade, o ob-jeto engendrado pela autoconsciência como ob-jeto seu, sem que ele cesse de ser um ob-jeto livre que lhe defronta”.

⁹⁶ Como a nota prévia sugere, a concepção de que Hegel opera uma crítica da consciência reificada se ampara em uma leitura marxista retrospectiva, que, em nosso entendimento, não apenas está correta, como também assegura

Com a negação da *Realität*, Hegel elabora um conceito mais elevado de Verdade, o que se evidencia quando ele assinala a diferença entre o não-existente e o não-verdadeiro, pois, diz ele: “quando se trata em uma discussão filosófica de não-verdadeiro, não se pode entender como se semelhante coisa não existisse. Um mau Estado ou um corpo doente podem decerto existir; mas esses objetos são não-verdadeiros, pois seu conceito e sua realidade não correspondem” (HEGEL, ECF, §135 A). Dessa maneira, retomamos o argumento inicial, concernente à objetividade do idealismo hegeliano, no qual a verdade de algo implica a correspondência do seu conceito, não com nossas representações, mas com a sua realidade.

Caso todo esse debate pareça demasiadamente abstrato para um capítulo, cuja pretensão era, finalmente, adentrar na concretude do Espírito disposta na filosofia hegeliana, recordemos, de passagem, que o *Prefácio* de sua *Filosofia do Direito* é dedicado, em essência, ao conceito de Verdade. Não à toa, ele se inicia com a constatação da decadência em que se encontra a filosofia de sua época, o que finda por afetar, igualmente, a teoria filosófica do Estado, em razão da fragilização, ou mesmo do abandono, do conceito de verdade, enquanto resquício “metafísico”. Contudo, ante o “tumulto das verdades”, que nada mais são do que opiniões particulares e contra as quais pode-se opor uma infinidade de outras opiniões, o indivíduo moderno encontra-se, em sua vida cotidiana, desorientado (HEGEL, FD, p. 128).

Sem ter um parâmetro de orientação firme e seguro, a solução generalizada é aquela cético-religiosa, que nega às operações racionais a capacidade de alcançarem a verdade, tão somente para que cada um se erija como juiz arbitrário, passível de captar, por conta própria e mediante imaginação contingente, a Coisa mesma. Em contraposição, Hegel (FD, pp. 122-3) sustenta que a filosofia é uma ciência especulativa, o que implica, dentre outras coisas, uma articulação imanente entre conteúdo e forma racional. Trata-se, por isso, de assegurar o valor crítico da *forma conceitual* na apreensão de um conteúdo que já o é racional em si, mas cuja

a atualidade deste elemento da dialética. Reporta-se, aqui, ao comentário de Lukács, em que o autor húngaro esclarece como é próprio do capitalismo a produção de “fatos” entificados e o respeito “mítico” que a eles se seguem: “Com efeito, os fatos ‘puros’ das ciências naturais surgem da seguinte maneira: um fenômeno da vida é transportado, realmente ou em pensamento, para um contexto que permite estudar as leis às quais ele obedece sem a intervenção perturbadora de outros fenômenos. Esse processo é reforçado pelo fato de que os fenômenos são reduzidos à sua pura essência quantitativa, à sua expressão em número e em relações de números. Os oportunistas jamais se dão conta de que faz parte da essência do capitalismo produzir os fenômenos dessa maneira. Marx oferece uma descrição bastante convincente desse ‘processo de abstração’ da vida quando aborda o trabalho, mas não se esquece de insistir, de maneira igualmente convincente, no fato de que se trata aqui de uma característica *histórica* da sociedade capitalista. [...] O caráter fetichista da forma econômica, a reificação de todas as relações humanas, a extensão sempre crescente de uma divisão do trabalho, que atomiza abstratamente e racionalmente o processo de produção, sem se preocupar com as possibilidades e capacidades humanas dos produtores imediatos, transformam os fenômenos da sociedade e, com eles sua apreensão” (LÚKACS, 2003, pp. 71-72).

validade ou legitimidade se esfumaça nas aparências fenomênicas do conteúdo, marcadas pela contingência, e, em razão disto, carentes de uma justificação racional.

Por esse motivo, a intenção primária de sua *Filosofia do Direito* consiste em defender a forma conceitual como a única adequada para compreender a racionalidade imanente da realidade, neste caso, racionalidade da eticidade de um povo, entendendo com isso que a mera imediatidade, ou a existência exterior, não consegue garantir legitimidade alguma. Como uma *Realität* finita e, justamente por isso, contraditória, seu destino não é de se enrijecer em uma positividade, mas se suprasumir e tornar-se ideal, daí o porquê de a célebre fórmula presente neste *Prefácio* também poder ser lida como: *a Realität torna-se ideal*. Entender e aceitar o destino trágico da realidade imediata é o resultado subsequente da superação do romantismo juvenil do autor e o que o permite adquirir uma compreensão mais madura do real, de modo que ele possa empreender, gradualmente, a assimilação mais determinada do “sentido da mundanidade e politicidade do homem” (LOSURDO, 2014, p. 90).

3.2 A periculosidade dos homens supérfluos: efetividade imediata e possibilidade abstrata

Na filosofia hegeliana, a abertura para uma compreensão mais adequada da politicidade do homem implica a superação da opinião segundo a qual tudo o que existe, em sua positividade fenomênica imediata, é real e, por isso, verdadeiro. Quando se lê, na *Pequena Lógica*, que somente Deus é o “verdadeiramente efetivo”, por mais que essa declaração nebulosa guarde ainda um mistério à espera de ser desvendado após “muita cultura”, já é o suficiente para despertar a intuição no leitor de que a *realität* não é o padrão último de realidade no contexto especulativo (HEGEL, ECF, §6). Falar de realidade em Hegel nos reporta a um *parâmetro tendencial* concernente tanto à realidade mesma, doravante tratada como *efetividade*, quanto à nossa assimilação dela. Imediatamente, isso significa que a efetividade, cujo termo alemão é *wirklichkeit*, não pode ser a totalidade do real-imediato, mas somente a existência enriquecida pela essência interior, e isto porque, “a efetividade é a unidade, que veio-a-ser imediatamente, da essência e da existência, ou do interior e do exterior” (HEGEL, ECF, §142)⁹⁷.

⁹⁷ André Doz esclarece a noção idealista de que nem toda a existência é efetiva, ou racional, ao acentuar que “Hegel denomina *Wirklichkeit* a categoria que é definida por sua gênese lógica como a identidade transicional do interior e do exterior, de maneira mais geral, da essência e do ser. Essa identidade reduz ambos a ordem de momentos. É a perfeição da existência, que é o ser essencial. Com esta categoria toda a *Lógica Objetiva* chega à sua conclusão”. *Tradução nossa*. “Hegel nomme *Wirklichkeit* la catégorie qui se définit par sa genèse logique comme identité transitionnelle de l’intérieur et de l’extérieur, plus généralement de l’essence et l’être. Cette identité les réduit l’un

Com efeito, o que poderia parecer uma distinção meramente escolar, ganha relevância, inclusive prática, ao recordamos que a Ciência filosófica do Direito tem por objeto a “ideia do direito”, isto é, o conceito de *vontade livre* e a sua “autoefetivação”. Contrariando a teoria tradicional epistemológica, que se centra no caráter meramente subjetivo e representacional das ideias, Hegel salienta o estatuto real do conceito, tendo em mente a sua capacidade de se atribuir efetividade e, de modo mais preciso, um *ser-aí*, enquanto *configuração* submetida à ordem temporal, passível de nascimento e perecimento. Em contrapartida, “tudo o que não é essa efetividade posta pelo próprio conceito é *ser-aí* passageiro, *contingência exterior*, opinião, fenômeno desprovido de essência, inverdade, ilusão etc.”, e, como tal, deve ser abandonado pela reflexão (HEGEL, FD, §1). Abordou-se extensamente que o papel da filosofia, nos seus moldes especulativos, é pensar aquilo que “é”, a saber, como efetivo-racional, afastando-se, para tanto, da *contingência exterior*, sem perder de vista a *contingência interior*, que está em estreita ligação com esse processo de autoefetivação do conceito, sem se confundir com ele.

Esta tarefa, que parece, em um primeiro momento, opor-se à representação ordinária do idealismo, logo faz valer seus direitos de nascença ao intuir o risco, quando pensa sobre aquilo que “é”, de converter a reflexão em uma *metafísica do real*, quer a imaginemos como um positivismo ou um realismo ingênuo. Entificar o real, sob um modelo esquemático, para poder pensá-lo adequadamente: eis o perigo a que toda especulação busca evitar. Por essa razão, não é fortuita a insistência dialética na *processualidade*, assim como na gradual *perca de alteridade* da efetividade em questão. Algo que, se recordarmos as indicações resumidas no final do capítulo anterior, faz jus à sua certidão de origem, pois, enquanto *modo* ou *manifestação* do *Absoluto*, a efetividade reproduz o movimento negativo de sua gênese, devendo ser entendida, portanto, como a “absolutidade refletida” (HEGEL, CdL 2, p. 205). Reproduzindo a reflexividade que lhe é própria, a efetividade é reconhecível mediante os seus efeitos, ou, em outros termos, “a exteriorização do efetivo é o efetivo mesmo”, enquanto manifestação de si (HEGEL, ECF, §142)⁹⁸.

et l'autre au rang de moments. C'est la perfection de l'existence, qui est l'être essentiel. Avec cette catégorie de la *Logique objective* toute entière atteint son achèvement” (DOZ, 1987, p. 125).

⁹⁸ O mesmo argumento pode ser delineado a partir da etimologia do termo “efetivo”, como sugere Lardic: “O que traduzimos frequentemente por ‘real’ [...] seria, de fato, mais bem traduzido por ‘efetivo’, para corresponder ao termo alemão *wirklich*. Trata-se, pois, de algo bem diferente da realidade tal como é habitualmente entendida. Em *wirklich* há *wirken*, o agir, e a verdade ao mesmo tempo; e tanto a ação quanto a verdade comportam graus”. Em atenção a tais “graus”, sustentou-se, acima, a dimensão *tendencial* do efetivo e de sua assimilação, o que, naturalmente, complica a tarefa do estudioso mal-acostumado com a metafísica do entendimento, a qual lida tão-somente com noções e ideias estáticas, ou em movimento aparente. Ademais, essa tendência explica, igualmente, o estatuto paradoxal da contingência e a sua disposição na efetividade, como esclarece Lardic, na continuação da sentença anterior: “De fato, é porque o saber do ser é o saber de si do Absoluto [essa noção remete à circularidade

Antes mesmo de adentrarmos nos meandros conceituais da noção hegeliana de efetividade, acentuamos, desde já, que a processualidade presente no movimento de “efetuar”, como expressão de sua negatividade imanente, pode suscitar certa resistência do entendimento comum, inclusive daqueles homens de alma poética, habituados com as sutilezas metafísicas dos conteúdos espirituais. Esta é uma leitura que nos sugere Freud, ao assinalar a incapacidade de seu amigo poeta em assimilar o fator de “transitoriedade” da vida, como se atesta:

Algum tempo atrás, fiz um passeio por uma rica paisagem num dia de verão, em companhia de um amigo taciturno e de um poeta jovem, mas já famoso. O poeta admirava a beleza do cenário que nos rodeava, porém não se alegrava com ela. Era incomodado pelo pensamento de que toda aquela beleza estava condenada à extinção, pois desapareceria no inverno, e assim também toda a beleza humana e tudo de belo e nobre que os homens criaram ou poderiam criar. Tudo o mais que, de outro modo, ele teria amado e admirado, lhe pareceria despojado de valor pela transitoriedade que era o destino de tudo (FREUD, 2010, p. 248).

Ante a transitoriedade da vida, o poeta se vê acometido por um “doloroso cansaço do mundo”, melancolia similar à hipocondria, cujo destino, todavia, não é de todo igual, pois pode resultar em uma evasão para o interior da subjetividade ou, então, em uma fuga para o eterno, de modo que Deus seria o garantidor último, no além vida, da permanência da beleza, subtraída à fugacidade mundana. O que comunga essas duas reações é a má-assimilação do efetivo, o qual é destituído de sua verdade em favor da sensibilidade moral do poeta, típica, neste quesito, do homem moderno, que busca, a todo custo, desvincular-se da sensação de “desamparo” suscitada pelas profundas transformações sociais advindas do alvorecer da modernidade⁹⁹.

O que interessa à psicanálise, nesse quesito, é a solução, historicamente reputada, de buscar refúgio contra o desamparo na religião, a qual não poderia ser mais estranha à tratativa de Hegel, descrito por Žižek como um “filósofo cristão ateu”, por reconhecer que a verdade implica a superação da existência imediata finita, sem postular um mundo suprassensível redimido. Em outros termos, “o que há ‘além’ da realidade finita não é nada mais que o processo imanente de sua autossuperação”, cuja força motriz é o negativo (ŽIZEK, 2013, p. 38). Esta é outra maneira de recordarmos que o pressuposto basilar da teoria hegeliana da efetividade é uma *pedagogia do negativo* que nos familiarize com o papel, por vezes doloroso, da negação.

da especulação, em que o fim é o começo] que a potência da alteridade, do acidental, do contingente não será a prova do fracasso do saber, e sim a marca da negação presente no próprio Absoluto” (LARDIC, 1994, pp. 71-72).
⁹⁹ O que não é indiferente à Hegel, pois, como vimos no primeiro capítulo, sua filosofia visa traçar um diagnóstico amplo da modernidade, a qual é vista por ele “como o momento histórico no qual o espírito ‘perdeu’ a imediatez da sua vida substancial, ou seja, nada lhe aparece mais como substancialmente fundamentado em um poder capaz de unificar as várias esferas sociais de valores”, de onde se origina, na leitura do comentador, “certo sentimento subjetivo de indeterminação resultante da perda de horizontes estáveis de socialização” (SAFATLE, 2012, p. 43).

Reconciliar-nos com “o sério, a dor, a paciência e o trabalho do negativo” é uma bela definição do *télos* da reflexão hegeliana, sintetizada na conclusão freudiana de que “também o que é doloroso pode ser verdadeiro” (HEGEL, FE, §19; FREUD, 2010, p. 248).

O caráter processual da efetividade se reflete na própria constituição desta pedagogia, que se vê, com efeito, impossibilitada de principiar com a compreensão verdadeira do efetivo. A pedagogia, neste ponto, partilha da incapacidade fenomenológica da consciência humana de iniciar, sem mais, do verdadeiro, devendo, em virtude disto, galgar um longo e árduo aprendizado, até alcançar, na prosa hegeliana, o saber absoluto. Isto significa que existem *graus* de apreensão da efetividade, a qual se apresenta, em primeiro lugar, como *efetividade imediata*, ponto de parada desta seção. Trata-se, nesse estágio basilar e carente de mediações, de uma percepção puramente *formal* da efetividade, a qual se encontra, em razão disto, separada de todo conteúdo ou manifestação imanente, não sendo, deste modo, um “efetuar” no sentido forte do termo, muito embora já não possa mais ser identificada com a existência imediata.

“O que é efetivo é possível”, sugere o sujeito que se encontra nesse estágio lógico-consciencial, revelando que a pedra angular da apreensão imediata do real-efetivo é a categoria da “possibilidade”, que, bem visada, confunde-se com a “identidade”, enquanto mera reflexão-sobre-si. O preço que a manutenção da sua possibilidade lógica, enquanto sustentação da identidade formal, exige é o isolamento do real-possível das “relações determinadas dos objetos”. Somente em função deste apartar-se completo da concretude efetiva, é que uma ideia pensada, por mais disparatada que seja, pode pretender valer seus direitos formais, contanto que não infrinja o princípio de não-contradição aristotélico. Possibilidade, identidade e “pensabilidade”: são estes o tripé da efetividade imediata (HEGEL, ECF, §143; CdL 2, p. 207).

Este tripé garante uma aparência de riqueza ao discurso, na medida em que é resultado de uma consciência reflexiva “erudita” que não se contenta com a realidade imediata que a circunda e, por essa razão, força sua imaginação para além dos limites imediatos. Contra a pobreza da existência imediata, esse gênero de reflexão se vangloria por sua capacidade abstrativa, alegando que “tudo é possível; mas nem tudo que é possível é, por isso, também efetivo”. Em contrapartida, o que deveria sinalizar a superioridade desse discurso abstrato, é, antes, o atestado de sua fragilidade, pois, segundo o filósofo alemão, a “efetividade é, contudo, o que há de mais abrangente; porque como pensamento concreto, em si contém a possibilidade como um momento abstrato” (HEGEL, ECF, §143 A).

Refratário a esse gênero de discurso supérfluo, que o autor identifica sobremaneira nos “poliqueiros” que se comprazem a divagar em possibilidades vazias, Hegel oferece margem ao argumento de certos comentadores, que acentuam seu aguçado “senso de realidade” (LUKÁCS,

2012, p. 198). Para além dos eventuais limites que esta leitura contém, é notório, para o pensador especulativo, a insuficiência, inclusive ontológica, deste gênero de *fatalório*. Pois, da mesma maneira que “tudo é possível”, “tudo é impossível”, uma vez desmistificado o debate, pois qualquer conteúdo concreto é uma síntese de determinações opostas, logo, contraditórias, o que atesta a falência da absolutização do princípio de identidade. Portanto, compreender um objeto em suas relações específicas e como um momento de uma totalidade abrangente significa assinalar que a sua identidade está destinada a se converter no exato oposto, razão pela qual sua determinação é “ser *apenas* um possível”, alertando-nos para a necessidade de que algo deve se seguir dele. A possibilidade, sintetiza Hegel (CdL 2, p. 208), “é o ser em si, determinado *a ser apenas* como um *posto* ou, igualmente, *a não ser em si*. – A possibilidade é, por conseguinte, nela mesma, também a contradição, ou seja, ela é *a impossibilidade*”.

Então, é possível argumentar que a crítica hegeliana ao fatalório da possibilidade vazia não se assenta apenas no reconhecimento da insuficiência lógica do princípio da identidade, núcleo dessa concepção de efetividade, mas, igualmente, no seu potencial *apologético*. Nessa concepção, toda existência imediata é passível de ser justificada como algo racional, na medida em que pode ser *pensada* e, por conseguinte, subsumida sob o império da identidade. A própria contradição da possibilidade abstrata, segundo a qual o seu ser é meramente em-si, ou interior, deve ser suprassumido [o que equivale a dizer: “não ser em si”], traduz-se em uma inversão no exterior, como algo meramente *posto*, em que se pensaria a mesma problemática em termos de existência, ou, mais especificamente, *efetividade contingente*.

E é natural que esta inversão nos conduza ao terreno lógico da contingência, em virtude da proximidade basilar dessas duas noções: “A contingência e a possibilidade se distinguem unicamente pelo fato de que o contingente possui uma existência, ao passo que o possível não é mais do que uma possibilidade de existência” (HEGEL, PED, p. 142)¹⁰⁰. Concepção que pode ser formulada de outro modo, ao destacarmos que “a possibilidade, enquanto é só o interior da efetividade, justamente por isso é a efetividade somente exterior, ou a *contingência*” (HEGEL, ECF, §145 A). Por essa razão, o contingente não possui mais valor do que uma “simples possibilidade”, reproduzindo o seu isolamento característico e, desta maneira, podendo igualmente ser como não-ser (HEGEL, PED, p. 131). Somente em uma relação concreta e preenchida de conteúdo seria possível determinar a resolução desse impasse formal.

Nesta inversão do interior em exterior, *apologia* e *ideologia metafísica* se equivalem, dado que, a ilusão fundamental que a sustenta é a de que a efetividade contingente possa, de

¹⁰⁰ Na tradução mexicana: “Contingencia y posibilidad se distinguen unicamente por el hecho de que lo contingente tiene una existencia, en tanto que lo posible no es mas que una posibilidad de existencia”.

alguma maneira, adequar-se aos parâmetros da identidade. Quando, em realidade, a declaração de que “o contingente é” esconde, sob o véu da sintaxe, a contradição semântica segundo a qual toda contingência está destinada a sucumbir e, por fim, a não mais ser. O que poderia ser uma mera sutileza metafísica na concepção formal da efetividade imediata, sustentada pela noção abstrata de possibilidade, revelar-se-á detentora de inconseqüências igualmente graves no terreno prático, quando assinalarmos as figuras concretas que se arvoram sob o signo da *formalidade abstrata* e que oscilam entre a desvalorização e a exaltação da contingência.

Nesta avaliação concreta, convém retomar o diagnóstico hegeliano da modernidade, território onde predomina a *subjetividade*. Conquanto, ressalta-se a significativa conquista espiritual quando o sujeito moderno faz valer o direito da sua vontade subjetiva, exigindo estar presente e convencido daquilo que se lhe figura como exterior e, inicialmente, estranho. Diferente do homem inculto, que se deixar “impor tudo pela violência da força e pelas determinações naturais”, o homem moderno culto e consciente do seu valor, a bem dizer, “o homem em via de se interiorizar, quer que ele mesmo esteja presente em tudo o que faz”, de forma que o momento da sua aquiescência se revela fundamental (HEGEL, FD, §107 A).

Entretanto, quando a subjetividade se pretende absoluta, obliterando a sua dimensão parcial e finita, toda uma época sofre das degenerescências decorrentes desse equívoco, pois, segundo o filósofo alemão (ECF, §22 A), a “doença do nosso tempo – a qual chegou ao desespero – é pensar que nosso conhecimento é apenas um conhecimento subjetivo, e que esse subjetivo é a última palavra”. Nessa época de cultura elevada, mas patológica, a *ironia*, forma suprema em que a subjetividade se apreende e se exprime, e a *vaidade* a ela associada, tornam-se as expressões espirituais hegemônicas (HEGEL, FD, §140).

Na perspectiva hegeliana, o interesse teórico expressivo que a figura da ironia despertou na Alemanha, mediante, sobretudo, a obra de Friedrich von Schlegel (1772-1829), é um sintoma da decadência objetiva da nação, comparável à história da Grécia, quando, defronte à corrupção acelerada dos costumes éticos, torna-se compreensível o refúgio no interior da subjetividade, favorecendo a gênese da célebre ironia socrática. Quando os fundamentos éticos substanciais de uma efetividade se deterioram e ela se vê reduzida a uma “existência oca, sem espírito e sem consistência”, onde a vontade não mais se reconhece nos deveres vigentes, “pode ser permitido ao indivíduo fugir da efetividade e refugiar-se na sua vida interior”, buscando, pois, “recuperar somente na interioridade ideal a harmonia perdida” (HEGEL, FD, §138 A).

Diante desse cenário desolador, a tragédia do homem alemão reside na incapacidade de seguir a *via francesa*, isto é, de passar à ação revolucionária e erradicar a realidade envelhecida. Ante condições objetivas refratárias à ação, resta à *intelligentsia* alemã da época

o recurso, quase exclusivo, à *ironia*, enquanto modelo subjetivo e formal de subversão, como sintetiza Paulo Arantes (1996, p. 115) ao recordar que “a ironia é uma das formas fundamentais da existência malograda do intelectual alemão”. Neste quadro, a paralisia da ação é a norma de conduta por excelência, o que explica o porquê de Hamlet ser considerado o “herói arquétipo dos tempos modernos”, aos menos segundo o guia espiritual da exaltação da consciência irônica: o romantismo alemão (ARANTES, 1996, p. 113). Nesta avaliação do personagem shakespeariano, Hamlet encarna o ideal irônico na exata medida em que se encontra paralisado pela indecisão frente à demanda por morte feita pelo espírito de seu falecido pai. “Sou acaso um covarde?”, ele indaga ao reconhecer a sua inércia e incapacidade de “forçar sua alma a assim obedecer-lhe”, levando a cabo a vingança prometida (SHAKESPEARE, 2016, p. 420).

Contudo, se seguirmos o fio da meada shakespeariano, constataremos que a paralisia do seu personagem central não se explica por simples covardia, mas por um excesso, intelectualizado, sem dúvidas, de consciência moral; por não saber, afinal de contas, o que é o justo, tampouco se ele estaria à serviço de um espírito diabólico travestido de seu defunto pai. Sua indecisão é, antes, expressão poetizada do “direito subjetivo da vontade”, que exige, antes de tudo, estar convencido moralmente daquilo que deve fazer. No contexto moderno, ser um *homem supérfluo* significa que não há ação possível sem uma longa e meditada aquiescência moral, que, no limite, é paralisante e cujas raízes se encontram, ao menos em solo alemão, no enrijecimento feudal, que, em contraste com a França, resistia ao desaparecimento. Como assinala Arantes, a seguir:

Digamos – se nos for consentida a esquematização – que o obstáculo estamental intransponível na Alemanha era um convite à exaltação moral e cultural de parte do burguês letrado e inconformado; ao passo que a promiscuidade entre as classes no *grand monde* parisiense apenas congregava diferentes tipos de marginalização política. O que, entretanto, não chega a comprometer o clichê do ‘apoliticismo’ do intelectual alemão, quando cotejado com a ‘politização’ extremada de seus pares franceses. Não admira então que ao chegar na Alemanha pela via oblíqua das guerras napoleônicas, a Revolução tenha encontrado uma *intelligentsia* da qual dificilmente se poderia dizer que estava à altura das exigências do dia. Muito mais surpreendente é a impaciência do mais notável dos reformadores prussianos, o barão de von Stein, diante da apatia política do erudito alemão, que se ‘comportava como espectador ante o dilema da sua pátria’. Era assim quase natural, de exclusão em desengano, que o homem culto alemão ‘reivindicasse o direito de o intelectual desinteressar-se da política e do Estado e exigisse deste último apenas a possibilidade daquele *otium* que assegura a dedicação total dos valores do espírito’ (ARANTES, 1996, p. 116).

Esta passagem é notável por assinalar que, pela ironia, a exaltação alemã guarda suas raízes em certo recuo moral, inevitável ante situações históricas enrijecidas e decadentes. Neste contexto, a oposição à objetividade do ser-aí é o núcleo do modelo da subjetividade formal,

que, em coro com a formalidade própria do estágio de efetividade imediata em que nos situamos, analiticamente, alimenta a consciência moral. Desse modo, reportar-se à subjetividade como sendo formalmente infinita, abstrata e irrestrita, é uma maneira distinta de acentuar não somente sua oposição a todo conteúdo, como, sobretudo, a sua capacidade de *volatizar* dentro de si “toda *determinidade* do direito, do dever e do ser-aí”, ou seja, esse mesmo conteúdo que lhe aparece, inicialmente, como um outro estranho (HEGEL, FD, §138).

Nesta “*possibilidade absoluta* de poder *abstrair* de toda determinação, na qual eu me encontro ou pus em mim, a fuga de todo conteúdo como de uma barreira”, o entendimento se refreia, como que maravilhado pela força negativa desse estágio da liberdade humana, declarando-o, sem mais, como o modelo por excelência da vontade livre. Erige-se, com isso, a *liberdade negativa* ou de *entendimento* a algo de absoluto, descurando, por isso, que a vontade, sede da liberdade, encontra-se, nesse estágio, tão somente no seu primeiro degrau, sendo assim, a mais abstrata ou *indeterminada* possível. Carência que permite à vontade, enquanto *pura reflexão do eu adentro de si*, não se limitar ante quaisquer restrições, *idealizando-as* na *universalidade* do *Eu vazio* (HEGEL, FD, §5). Por conseguinte, em face de uma realidade apodrecida,¹⁰¹ cabe à subjetividade formal interiorizar-se, enquanto volatiliza os conteúdos concretos, e constituir-se como baliza moral para uma ação renovada. Cabe-lhe, então, o *poder judicante* de determinar somente a partir de si quais conteúdo são bons e *devem* ganhar efetividade, enquanto *exigência* subjetiva (HEGEL, FD, §138).

Portanto, se há um ponto passível de divergência com respeito à análise de Arantes é que, mesmo em terras prussianas, onde reinam a inércia da ação, tal paralisia, e seu subsequente refinamento moral, pode deter certa periculosidade nada desprezível¹⁰². E isso é o que constatamos quando a subjetividade unilateral, encantada com as possibilidades abstratas do seu modelo de *liberdade negativa*, não atesta, naquilo que é vigente no seio de uma eticidade, quer dizer, nada de “universalmente reconhecido e válido”, nada de racional. Esta liberdade de pensar despreza tudo o que foi dito e feito até então, em termos de ciência política estatal, e intenta produzir sempre novíssimas teorias, como se “o mundo ético só tivesse esperado por um tal excogitar, aprofundar e fundamentar atuais”, a bem dizer, como se ele estivesse “entregue ao acaso e ao arbítrio”, despido de toda verdade (HEGEL, FD, pp. 126-7).

¹⁰¹ “Algo está podre aqui na Dinamarca”, enuncia um dos membros da guarda real, ao pressentir a tragédia que acompanhará Hamlet em sua jornada por vingança (SHAKESPEARE, 2016, p. 387).

¹⁰² Reporta-se, aqui, ao assassinato do conselheiro de Estado russo Kotzebue pelo estudante Karl Ludwig Sand, e à justificação teológico-moral que o professor Fries, alvo por excelência da polêmica hegeliana, fez do ato, tomando por base uma “ética radical da intenção”. Hegel, em contrapartida, “critica essa justificação do ato pela convicção subjetiva do agente, toma a posição a favor do direito do Estado de qualificar o ato como um homicídio, de punir o homicida e de demitir o professor”, pontua Müller (2022, p. 372).

Face à suposta contingência total do mundo ético, a reflexão se vê compelida a exercer seus direitos formais e *construir a priori* o que *deveria ser* um mundo ideal e plenamente adaptado às suas inclinações subjetivas. Como vimos, Hegel (ECF, §145 A) denomina esse desatino do entendimento, que intenta negar o valor objetivo do conceito de contingência, como uma “brincadeira vazia”. De modo similar, ele se expressa em suas reflexões sobre a Ciência filosófica do Direito, denominando como um “jogo vazio” essas tentativas “críticas” contemporâneas de desqualificar os graus de racionalidade do mundo ético, atitude que, segundo Hegel (FD, p. 128), relegou a filosofia às “mais variadas formas de descrédito”.

A sutileza dialética de Hegel reside no reconhecimento de que o discurso oriundo da reflexão contemplativa abstrata entrevê no mundo ético apenas a pura contingência, inverte-se, na passagem à determinação judicante e ativa, em pura negação prática do direito objetivo da contingência no mundo. Aqui, o dilema, reside na dificuldade de equacionar devidamente o lugar lógico-real da contingência, e o Terror jacobino pode ser lido como uma expressão prática dessa dificuldade. Pois, quando a liberdade negativa do entendimento se perde em seu vazio interior, recolhimento a si conseqüente dada a suposta insuficiência ontológica do mundo real entregue por completo ao acaso, ela se converte de *fanatismo volatizador* em *fúria da destruição*, isto é, no “destroçamento de toda ordem social subsistente” e na “eliminação dos indivíduos suspeitos”, assim como no “aniquilamento de toda organização que queira novamente vir à tona. Somente quando destrói algo é que essa vontade negativa tem o sentimento do seu ser-aí”, conclui Hegel (FD, §5).

Por um momento, pode parecer desconcertante o fato de que um fanatismo puramente negativo, que nada mais busca do que volatizar todo o conteúdo do ser-aí e do ético na sua vontade formal, e que, por conseguinte, deveria redundar na mais completa paralisia, converta-se, no final das contas, em fúria destrutiva. Nesse contexto, indaga-se: Como, da paralisia por um excesso de intelectualização moral, transita-se para a ação? Já indicamos um exemplo lancinante dessa inversão súbita, quando Hamlet, por precauções e dúvidas desmedidas, assassina não somente o rei usurpador, mas também Polônio, Laertes e, indiretamente, Ofélia. O mesmo dilema pode ser formulado em termos de mudança de postura ante a contingência do mundo, ora afirmando-a irredutivelmente e para além dos seus devidos limites ontológicos, ora negando-a, resolutamente, e deslocando o exagero ontológico ao âmbito da reflexão subjetiva, encarregada de agir e construir o mundo como entenda que ele *deva ser*¹⁰³.

¹⁰³ Pois, “o ponto de vista moral é o [...] da *relação* e do *dever-ser*, ou da *exigência*”, aduz Hegel (FD, §108).

O solo comum destas constelações teóricas é o *formalismo* da consciência, presente na relação com o sentido imediato e primeiro de efetividade, em que se acentua nela o âmbito das possibilidades abstratas. Este deslocamento é possível em virtude da indeterminação da vontade que tudo pode englobar e silenciar dentro de si, como se verificou no jacobinismo. O mesmo formalismo se constata na consciência moral,¹⁰⁴ que, analogamente, vê-se encarregada, num contexto desfavorável ao reconhecimento subjetivo nas normas e direitos vigentes, de volatizar todo o conteúdo existente dentro de si, e que, todavia, deve sair do reino da pura indeterminação formal para propor (elemento judicante) um conteúdo “bom” àquela consciência específica, para, a partir dele, ordenar um mundo até então marcado pela irracionalidade, que é outra forma de se reportar à pura contingência.

O propriamente escandaloso do deslocamento aqui proposto reside na sugestão da existência de um fundamento moral para o jacobinismo, enquanto arquétipo histórico da consciência formal, munida da liberdade negativa¹⁰⁵. Mas, é com base nessa forma moral elementar que se entende como, da paralisia inicial, cuja correspondência alemã é a ironia acentuada, passa-se à ação desmesurada. Pois, por mais belas que sejam as boas intenções formais e as exigências abstratas da consciência moral, o preço a pagar é alto, pois para se situar em uma efetividade é necessário agir e preencher essa ação de um conteúdo qualquer. Como se vetou a possibilidade de extrair o conteúdo da ação da efetividade que, nesse estágio consciencial, é apreendida como reino do acaso, a única opção é voltar-se à subjetividade, como pedra angular e absoluta de determinação moral¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Sobre o formalismo, assinala-se: “A vontade subjetiva, enquanto imediatamente para si e distinta da vontade sendo em si, é, por isso, abstrata, restrita e *formal*. Mas a subjetividade não é só formal, porém constitui, enquanto o autodeterminar infinito da vontade, o *elemento-formal* desta”, levando-nos ao seu desdobramento prático, de ordenação da realidade circundante (HEGEL, FD, §108). Para Müller (2022, p. 332), nesse excerto, “o *elemento-formal*” não tem “o sentido negativo que o termo assume no contexto da crítica ao formalismo kantiano, do que é apenas formal em oposição ao conteúdo, mas, sim, o sentido ‘positivo e dinâmico’ de forma, entendida como ‘princípio de dar forma e configuração’”.

¹⁰⁵ Argumento escandaloso para certa tradição liberal (composta, segundo Losurdo, por Norberto Bobbio, Hannah Arendt, Karl Löwith, e outros), que responsabiliza a pretensa subordinação da moral à Filosofia da História pelas catástrofes históricas verificadas na modernidade. Nessa interpretação, o Terror jacobino seria expressão dos desvarios da camada intelectual dirigente que pretendeu, contra toda moral existente, instaurar o reino divino na terra. Com isso, o idealismo alemão e o marxismo se aproximariam devido à desatenção para com a reflexão moral. Em contrapartida, é outra a interpretação hegeliana do Terror jacobino, que, mesmo acentuando o “fanatismo” oriundo da indeterminação da vontade, não deixa de destacar o seu relevo moral, que não somente não impediu os desdobramentos sangrentos dos revolucionários, como foi, em certa medida, responsável por eles. Para Losurdo (2012, p. 329), “aos olhos de Hegel, Robespierre peca de moralismo, [e] é, em um certo sentido, um kantiano”. “agli occhi di Hegel, Robespierre pecca di moralismo, è in un certo senso un kantiano” (Tradução nossa).

¹⁰⁶ Hegel (RH, p. 84) denuncia o vazio formal desta operação da consciência moral ao dizer que “Indagar o que seja o dever constitui uma ruminação inútil”, pois “algo de tão vazio como o bem por mor do bem não tem em geral lugar na realidade efetiva viva. Quando se quer agir, não só se deve querer bem, mas também se deve saber se o bem é isto ou aquilo”.

Não basta recorrer a um “bem abstrato” e puro, como princípio determinador da ação, pois esta, enquanto agir, exige um querer determinado, ao passo que a abstração do bem nada determina. Cabe à subjetividade particular, cuja particularidade se avalia mediante seus desejos e inclinações, subsumir um conteúdo particular nesse abstrato e orientá-lo para a ação. Assim, de polo absoluto de determinação moral, a subjetividade redonda na mais completa contingência, seja pelo conteúdo que ela decide subsumir sob a abstração do bem, ou pelo próprio arbítrio da escolha, a partir de sua particularidade. Em virtude disto, a “consciência moral, enquanto subjetividade formal, consiste [...] em estar a ponto de inverter-se no *mal*; ambos, a moralidade e o mal, têm a sua raiz comum na certeza de si mesma que é para si, que sabe e decide por si” (HEGEL, FD, §139).

Portanto, com a subjetividade verifica-se uma inversão similar, em sentido contrário à operada na realidade, a qual tem o seu direito à contingência objetiva negada mediante o “jogo vazio” da consciência formal, que se inclina a construir o mundo segundo seus ideais abstratos. Ao passo que a subjetividade, que nessa operação se erige em uma figura *absoluta*,¹⁰⁷ doadora não só de sentido ao real, como também de suas próprias articulações concretas, recai na mais completa contingência, ao se valer, nessas determinações, da sua particularidade natural. Convém reiterar essa inversão, que Hegel ilustra ao descrever como a *consciência moral* se revela, em última instância, uma *má consciência*, que faz desaparecer a distinção entre bom e mau, pois “querer meramente o bem e ter uma boa intenção em cada ação é, antes, o mal, na medida em que o bem é querido somente nessa abstração, e com isso a sua *determinação* está reservada ao arbítrio do sujeito” (HEGEL, FD, §140).

Neste quadro da *primazia da consciência moral formal* com respeito à objetividade ética, o que se arvora como critério último da ação justa é a convicção subjetiva, o saber imediato, a lei sentimental do coração, em suma, a particularidade do arbítrio, em oposição ao conteúdo objetivo e racional disposto na eticidade de um povo. Neste estágio, em que “os princípios mais criminosos, enquanto *convicções*, são equiparados em dignidade àquelas leis [racionais], e igualmente todos e quaisquer objetos, por mais rasos e particulares, [...] são equiparados em dignidade ao que constitui o interesse de todos os homens que pensam”,

¹⁰⁷ Como se passa no *sofismar absoluto*, que se vale da “ironia” e do arbítrio na sua atividade de legislador moral, de modo que, nessa atividade, “se ela consegue afirmar para si mesma o ato como bom, isso é o ápice ainda mais alto da subjetividade que se sabe como *absoluta*, para a qual desapareceram o bem e o mal em si e por si, e que pode fazer passar por bem e por mal o que ela quiser e para o que tiver o poder” (HEGEL, FD, §140 A).

nenhuma organização racional comunitária é possível, observando-se, antes, a “destruição da ordem pública e das leis do Estado” (HEGEL, FD, pp. 135-137)¹⁰⁸. Com efeito,

A volta ao saber imediato e ao sentimento repercute também na relação que se mantém com os demais homens, na comunidade espiritual de todos os homens entre si. O universal em-si-e-para-si é o objetivo, a Coisa, e, como tal, é também para todos os homens. Em tudo o que há de mais universal, o objetivo, considerado em si mesmo, é geralmente pensado, pois é o pensamento o terreno sobre o qual nos entendemos. Aquele que [...] se remete ao sentimento, ao saber imediato, à sua representação ou aos seus pensamentos, encerra-se em sua particularidade e rompe a comunidade com os demais homens: tem que deixá-lo (HEGEL, PED, p. 53)¹⁰⁹.

Nesta linha argumentativa, o filósofo alemão propõe uma clara restrição do âmbito da moralidade, que, no seu aspecto formal, confunde-se com a dimensão da causalidade arbitrária, em favor da objetividade do ético¹¹⁰. O Estado, insiste Hegel (FD, §137), “não pode reconhecer a consciência moral na sua forma peculiar, isto é, enquanto *saber subjetivo*, e tampouco na ciência tem validade a *opinião* subjetiva”. Ao balizar a moral nos seus respectivos limites, vetando suas pretensões absolutas de domínio sobre a efetividade real, Hegel “inverte a relação tradicionalmente instituída entre moralidade e política”, declarando, por conseguinte, a *primazia do político*, enquanto única esfera capaz de representar a universalidade real e de realizá-la concretamente (LOSURDO, 2019, p. 327).

¹⁰⁸ Nesse tocante, Hegel se filia à filosofia política de Platão, para quem uma comunidade não se mantém se os seus membros erguem a injustiça e o sentimento particular à princípio de organização social. Lê-se, no livro I d’*A República*: “Quer dizer, Trasímaco, que a injustiça produz *cisões* [*stáseis*], ódio e conflitos entre eles, ao passo que a justiça produz unidade de pensamento e amizade voltadas para um propósito comum” (*Rep.* I, 352d). Conclui mais adiante: “Parece, então, que a injustiça detém o poder *primeiramente* de tornar – seja onde for que esteja presente –, num Estado, família, exército ou qualquer outro grupo, esses grupos incapazes de atingir qualquer coisa como uma unidade devido às guerras civis e dissensões criados por ela e, em segundo lugar, torna essa unidade inimiga de si mesma e daquilo que é em todos os aspectos o seu oposto, ou seja, a justiça” (*Rep.* I, 352a).

¹⁰⁹ Na tradução mexicana: “La vuelta al saber inmediato y al sentimiento repercute también en la relación que se mantiene con los demás hombres, en la comunidad espiritual de todos los hombres entre sí. Lo universal en-y-para-sí es lo objetivo, la cosa, y, como tal, es también para todos los hombres. En todo lo que tiene de más universal, lo objetivo es, considerado em sí mismo, generalmente pensado, pues es el pensamiento el terreno sobre el cual nos entendemos. Aquel que [...] se remite al sentimiento, al saber inmediato, a sua representación o a sus pensamientos, se encierra en su particularidad y rompe la comunidad con los demás hombres: hay que dejarlo”. A esse respeito, comenta Losurdo: “A celebração do sentimento é a resposta conservadora ou reacionária do *páthos* iluminista e revolucionário da razão, e também a essa celebração Hegel elabora uma contestação ao mesmo tempo teórica e política: o saber imediato é possível de subsumir e legitimar qualquer conteúdo, até o mais desprezível e imoral; além do mais, o saber imediato destrói a *comunidade do conceito* que é o próprio pressuposto da *comunidade política*” (LOSURDO, 2019, p. 193). Lê-se, ainda, em Hegel (RH, p. 70): “O sentimento é a forma mais inferior em que qualquer conteúdo pode estar; nela existe o menos possível. Enquanto permanecer apenas no sentimento, está ainda encoberto e totalmente indeterminado. O que se tem no sentimento é ainda de todo subjetivo e só existe de um modo subjetivo. Se alguém disser ‘sinto assim’, fechou-se então em si mesmo. Qualquer outro tem o mesmo direito a dizer: ‘mas eu não me sinto assim’; e abandonou-se o terreno comum”.

¹¹⁰ Para Hegel (RH, p. 70), “o que o indivíduo para si é na sua singularidade não pode ser lei para a realidade efetiva universal, da mesma maneira que a lei universal não é apenas para os indivíduos singulares, os quais podem nela ser deixados para trás”.

3.3. A razão na política: efetividade e possibilidade reais

Ao preparar o terreno filosófico para a primazia da política, balizando as pretensões da subjetividade formal, inebriada com as possibilidades destacadas da efetividade imediata, Hegel postula o projeto de uma *reconciliação com o real-efetivo*. O que, em primeiro lugar, significa abraçar o *desamparo* oriundo da situação moderna, em virtude da perda dos referenciais fixos ordenadores da vida simbólica nos seus estágios precedentes, negando, por isso, a evasão tanto para a intimidade interior, reino do exercício formal da moralidade, quanto para um reino celeste, apartado da mundanidade.

Em termos filosóficos, este projeto implica na defesa do *direito da objetividade* ante o exercício do arbítrio particular do sujeito moral *apolítico*. Longe de se filiar à exaltação liberal da individualidade, enquanto suposto ponto arquimediano moral e valorativo da sociedade, Hegel (FD, §132) salienta o *caráter social da ação*, na medida em que ela se inscreve em uma totalidade ética previamente estabelecida, com suas normas e mandamentos já sinalizados. Portanto, se são necessárias modificações para contemplar o direito subjetivo da vontade, o qual não perde seu valor para a filosofia especulativa, elas deverão se externar como alterações das leis e instituições sociais presentes¹¹¹. Com isso, Hegel não apenas revela a ilusão metafísica que é pressupor, como centro de gravidade exclusivo da reflexão, a subjetividade isolada e atomizada, que deveria ser somente um *momento* no quadro lógico-social, como também aprofunda as possibilidades de compreensão da politicidade do homem, doravante apreendido em suas relações não-mistificadas com a totalidade social (ADORNO, 2020, p. 57)¹¹².

O enriquecimento de *realismo* teórico, obtido mediante a denúncia das mistificações do idealismo subjetivo, não parece assegurar um lugar incontestado à Hegel entre os filósofos da práxis, de veia histórico-materialista. Conjectura-se que o preço a se pagar pelo realismo da

¹¹¹ Até o fim de sua elaboração intelectual, “Hegel sublinha o fato de que a produção de uma mudança real pressupõe a intervenção em ‘leis e instituições’, um recurso não a ‘meios morais’, mas à ‘modificação das instituições’. A luta ideológica e a consequente mudança da consciência decerto têm grande relevância, mas somente na medida em que estimulam ‘a modificar leis e instituições da vida política’”, deslocando, com isso, o centro de gravidade social do indivíduo, na teoria liberal, para a comunidade política (LOSURDO, 2019, p. 196).

¹¹² O gesto hegeliano de denunciar o contrassenso da aparência do ser-para-si do sujeito, situando-o, em contrapartida, na objetividade social é decisivo para a elaboração de uma *filosofia social*, como reconhece Horkheimer: “A determinação do particular cumpre-se no destino do universal; a essência, o conteúdo substancial do indivíduo não se manifesta nas suas ações individuais, mas na vida do todo ao qual pertence. Com Hegel, o idealismo transformou-se, assim, nas suas partes essenciais, numa filosofia social: a compreensão filosófica do todo coletivo no qual vivemos, e que constitui o terreno para as criações da cultura absoluta, se identifica agora com o conhecimento do sentido do nosso próprio ser em seu verdadeiro valor e conteúdo” (HORKHEIMER, 1999, p. 122). O que não deixa de nos recordar as críticas marxianas contra as “robinsonadas” da Economia Política Clássica, quando esta pressupunha o sujeito isolado como o centro da atividade histórica (MARX, 2011, p. 39).

objetividade ética foi o enrijecimento prático, resultado de uma suposta conveniência com o *status quo* prussiano. Essa é a tonalidade geral do escrito sobre *Moses Hess* [1926] do jovem Lukács, valendo-se, para tanto, de uma gramática que, como vimos, não parece suficientemente atinada com a novidade semântica especulativa para sanar todas as suas aparentes contradições.

Vale recordar, a propósito, a primeira seção deste capítulo, quando, reportando-nos à Adorno, insistimos nos riscos que a palavra “realismo” comporta para a especulação, entre eles, não levar suficientemente a sério a indicação do intérprete (2013, p. 76), segundo a qual: “Na medida em que se pode falar de um realismo em Hegel, ele repousa na marcha do seu idealismo, e não é heterogêneo a ele. Em Hegel, o idealismo tende a superar a si mesmo”. Se essa elucidação adorniana nos salvaguarda da separação, demasiado apressada, entre idealismo e realismo, ela não assegura, de forma alguma, o filósofo de Iena, sobremaneira durante sua maturidade, contra a acusação de conservadorismo. Recordar-se, aqui, da crítica de Marcuse (1978, p. 202), para quem o velho Hegel “é culpado não tanto de servilismo quanto de traição às suas próprias ideias filosóficas mais altas”, especialmente, traição à sua ideia sumamente dialética de *negatividade*. Suspeito de desvalorizar a negatividade, transformando-a em algo de contingente no seio de sua reflexão madura, o idealismo hegeliano falharia em conduzir ao término as suas mais elevadas ambições teóricas.

Sem pretensões de resolver definitivamente este imbróglio filosófico, o presente trabalho busca, tão somente, nuançar o debate, revelando outra insuficiência da noção de realismo, qual seja, desconsiderar que mesmo o importante conceito hegeliano de “efetividade” detém gradações, o que nos exige acompanhar o fio especulativo do seu parâmetro tendencial. Nesta perspectiva, e após descortinados os limites prático-ontológicos da efetividade imediata, transita-se, em seguida, para a segunda postura da consciência disposta na *Doutrina da Essência*, que é pensar a ação entre diferentes efetividades, não mais circunscrita no seu anterior regime formal. O discurso agora se centra no conceito de *efetividade real*, recordando-nos o seu fundamento reflexivo que permite a Hegel (CdL 2, p. 212) concluir que “O que é efetivo *pode agir*: sua efetividade dá a conhecer algo *através do que ele produz*”, em outras palavras, a sua manifestação a si se dá em um outro termo autossubsistente.

Ressalta-se que nesse movimento reflexivo pressupõe-se um preenchimento essencial, de tal maneira que a essência da efetividade em questão não está destituída de conteúdo, como o era no regime anterior da identidade abstrata, porém se apresenta preenchida, o que justifica o interior desta efetividade ser nomeado de *possibilidade real*. Sua realidade deriva do fato de, mesmo enquanto possibilidade, ela possui uma existência imediata e, mais precisamente, uma

“multiplicidade sendo aí de circunstâncias”, determinações e condições reais que se destinam à efetivação de uma outra figura (HEGEL, CdL 2, p. 212).

Efetividade que, sendo imediatamente contingente e dispersa nessa multiplicidade de circunstâncias, não é aquilo que deveria ser, ou seja, encontra-se dividida entre a manutenção de sua determinação fixa e a possibilidade de engendrar um outro. Nesse sentido, assombrada por uma contradição interior (entre *ser em si* e *ser em um outro*), a efetividade dispersa é igualmente *finita* e, conseqüentemente, quebrada, cujo destino trágico é não se sustentar, mas ser “consumida”. Com efeito, sustenta-se que “quando todas as condições de uma coisa estão completamente presentes, então ela entra na efetividade”, assinalando que toda efetividade dispersa, contingente e finita carrega, em seu bojo, o *germe* real de uma outra existência, enquanto sua *condição imanente* que só se revela como tal *retrospectivamente*, isto é, quando a outra figura de fato emergiu, caso contrário, pode-se argumentar que o germe não floresceu e que suas possibilidades não passaram de um sonho fugaz (HEGEL, CdL 2, p. 213)¹¹³.

No caso de a totalidade das condições engendrarem um *outro*, enuncia-se, então, que há uma *necessidade real* aí operante, segundo a qual “o que é realmente possível não pode mais ser de outro modo; sob essas condições e circunstâncias, não pode ocorrer algo diferente”. Mais do que pelo resultado esperado, a necessidade se explica em virtude da identidade dos momentos postos em circulação pela suprassunção da possibilidade primeira em vista da realização da efetividade segunda, de modo que “esse movimento da possibilidade real que se suprassume a si mesma produz, portanto, *os mesmos momentos já presentes*, só que cada um devém a partir do outro; nessa negação, portanto, ele tampouco é um *passar* [como o é na esfera do “ser”], mas é *um juntar-se consigo mesmo*” (HEGEL, CdL 2, p. 214). Nesse juntar, percebe-se que a segunda efetividade detém, como a primeira, um interior que, como *possibilidade real*, pode igualmente engendrar outra efetividade, constituindo a trama histórica da existência, onde os acontecimentos são pensados fora do isolamento e no lugar que ocupam nesse circuito.

Contudo, a especulação não alcança aqui a tão almejada necessidade por ela buscada desde o princípio, pelo contrário, o que se verifica neste estágio é a inversão repentina da necessidade real em *contingência*. Essa necessidade é tão somente *relativa* na exata medida em que depende, para sua satisfação, de uma *outra* existência contingente e dispersa, enquanto ponto de partida. O que sinaliza que, a despeito da identidade formal dos momentos indicados,

¹¹³ Salienta-se a similitude desse processo de implicação entre efetividades, a partir de um núcleo interior carregado de possibilidades reais, com o movimento descrito por Marx e Engels (2010, pp. 44-45) entre forças produtivas e modo de produção. Mesmo a possibilidade de que determinado modo de produção entrave as forças produtivas, que já apontam para outra forma de relação social e econômica, está presente nessa analítica hegeliana.

a alteridade dos momentos não foi supressumida, pois o “*pressupor e o movimento que retorna para dentro de si ainda estão separados*”, logo “*a necessidade real é, com isso, em si também contingência*” (HEGEL, CdL 2, p. 215). Aqui, “O contingente é distinto do necessário e reenvia ao necessário, o qual, se o examinamos de maneira mais precisa, recai, [...] na contingência”, pois “sendo engendrado por outro, este necessário é dependente” (HEGEL, PED, p. 136)¹¹⁴.

O ponto nevrálgico da argumentação acima consiste em indicar que a necessidade real, disposta entre efetividades reais e dispersas, não é o modelo último de necessidade almejado pela especulação¹¹⁵. Esta noção detém implicações práticas significativas, pois a doutrina do *Direito positivo* se vale de justificações teóricas que operam nos limites da *necessidade contingente*, razão pela qual ela atua sob um modelo intelectual que pode ser denominado, para todos os efeitos, de *empírico*. O que se evidencia caso recordemos que, segundo os critérios jurídico-positivos, uma norma é legítima se ela obedecer a um rito procedimental, ou *formal*, isto é, se ela derivar da *autoridade* de um Estado, e se ela se adequar a certos critérios de *conteúdo*, dentre os quais se salienta o *desenvolvimento histórico* do povo e das suas instituições (HEGEL, FD, §3).

Com base nesses parâmetros, edificados sobre um *modelo de causalidade*,¹¹⁶ o conhecimento das determinações jurídicas e de suas instituições só se efetua em um “conhecer pragmático”, mediante o qual “algo” *fundado e conseqüente*, do ponto de vista de suas circunstâncias causais históricas, é também legítimo. Assim, tudo o que é vigente, a bem dizer, positivo e existente finda por receber créditos de legitimidade, por deter uma gênese histórica facilmente identificável (HEGEL, FD, §3 A). Em contrapartida, Hegel (ECF, §153 A) sugere, já nas suas lições lógico-ontológicas, que o conhecimento oriundo da causalidade não é tão firme e seguro quanto a representação sugere, pois, a distinção entre *conseqüências necessárias*, como configuração imanente da ação e que se segue a ela obrigatoriamente, e *conseqüências contingentes*, relativa às circunstâncias que intervêm exteriormente e alteram o resultado esperado, não é evidente. Ao contrário, esta distinção é sumamente indeterminada, pois quando

¹¹⁴ Na tradução mexicana: “Lo contingente es distinto de lo necesario y reenvía a lo necesario, el cual, si lo examinamos de forma más precisa, recae, a su vez, en la contingencia, [...] siendo planteada por outro este necesario es dependiente”.

¹¹⁵ Alguns intérpretes julgaram o hegelianismo a partir desta necessidade real. Acerca disso, recordemos o juízo de Engels, ao defender que “Para Hegel, porém, o que existe está longe de ser real pelo simples fato de que existe. Em sua doutrina, o atributo da realidade corresponde apenas ao que, além de existir, é necessário” (ENGELS, 1990, p. 172). Mesmo correta, esta sentença é unilateral, por não distinguir os graus de realidade e de necessidade no contexto da *Doutrina da Essência*.

¹¹⁶ Que tal modelo seja o ponto de convergência entre a contingência e a necessidade externa é o que o autor já alude em suas lições sobre a filosofia da história. “A consideração filosófica”, diz ele, “não tem nenhum outro propósito a não ser remover o contingente. A contingência é o mesmo que a necessidade externa, isto é, uma necessidade que remonta a causas que são apenas circunstâncias exteriores” (HEGEL, RH, p. 32).

a ação ganha a exterioridade do ser-aí, ela se encontra “entregue às potências exteriores, que vinculam a ela algo de inteiramente outro do que ela é para si, e a arrastam a consequências distantes, estranhas” (HEGEL, FD, §118), invertendo a necessidade em contingência.

De modo que, quanto mais rico e complexo for um acontecimento, mais o “arrazoar do entendimento” exerce a sua atividade arbitrária, buscando encontrar circunstâncias primeiras que justifiquem, ainda que aparentemente, as consequências que se seguiram. Por isso, exemplifica Hegel (FD, §115), no caso da Revolução Francesa, “o entendimento formal tem a escolha, dentre a sua multidão inumerável, de qual delas quer afirmar como sendo a responsável pelo acontecimento”. Aqui, em paralelo com as considerações sobre o moralismo da vontade, a contingência recai igualmente na escolha do sujeito que está analisando a história.

Esta contingência da escolha, espelho da dificuldade objetiva de determinar quais consequências são necessárias e quais não são, encontra-se no cerne da *explicação empírica* da efetividade. Diante desta dificuldade exposta, verificou-se que o artifício usual do entendimento é levantar *hipóteses*, aparentemente razoáveis, acerca da gênese imaginária de um corpo social, explicando-o, por exemplo, pelo recurso a um suposto “estado de natureza”, cujas características variam segundo a consequência posterior que se quer justificar [o modelo de corpo social, por exemplo]. O propriamente escandaloso desse modo de proceder intelectual consiste na sobreposição ideológica, pois o que dita a tonalidade da causa originária imaginada é a sua consequência, doravante metafisicamente justificada, como sugere Hegel (2007, pp. 46-47) ao assinalar que “o princípio diretor para este *a priori* é o *a posteriori*”.

Ao transformar o passado na muleta do presente, a justificação histórica, mediante o modelo da causalidade e, em última instância, da necessidade contingente, finda por legitimar o *positivo* a tal ponto que toda a teoria empírica anterior, fantasiada, por vezes, com o verniz do *jusnaturalismo*, nada mais é do que um excesso supérfluo. Em outros termos, pode-se sustentar que se trata aqui de um “maquiavelismo” teórico, em que os fins (ideológico-conservadores) justificam os meios (imaginários, enquanto “estado de natureza”, por exemplo). Nesta altura, percebemos como Hegel toma, como representante do direito positivo e alvo de suas acusações, Hugo Grotius (1583-1645) e seus cultuadores na Prússia da época, reunidos sob a bandeira da Escola História do Direito, cuja figura mais célebre é Friedrich Carl von Savigny (1779-1861).

O jovem hegeliano que assimilou bem as lições do mestre e expôs, em toda sua crueza, o impulso conservador dessa escola jurídica, foi Karl Marx, que no escrito juvenil *O manifesto filosófico da Escola história do Direito* [1842], expõe a patente desvinculação entre o “positivo” e o “racional”, tendo em mente que o positivo [leia-se: o empírico], em determinados contextos

históricos, existe, não por força da razão, mas a despeito dela, ilustrando sua “irracionalidade” de fundo. Esta lógica fornece o material para a sua crítica contundente, quando assevera:

Hugo ‘profana’ tudo o que é legal, moral e político para os homens [ao negar-lhes o estatuto de racionalidade], porém esmaga essas coisas sagradas apenas para poder tratar como relíquias históricas. Ela as viola diante dos ‘olhos da razão’ para, depois, honrá-las diante dos ‘olhos da história’, e, também, simultaneamente, para ‘honrar o olhar histórico’. Da mesma forma que o seu ‘princípio’, a ‘argumentação de Hugo tem caráter positivo’, isto é, ‘acrítico’. Ele não conhece ‘nenhuma diferença’. ‘Cada existência’ vale, para ele, como uma ‘autoridade’, e cada autoridade, como justificativa (MARX, 2007, p. 267).

Demonstrando como Grotius e seus seguidores permanecem na necessidade histórica meramente contingente, exaltando cada existência histórica positiva, a despeito de sua patente irracionalidade, Marx (2007, p. 270) demonstra, em sintonia com Hegel, que até mesmo os institutos da escravidão e da servidão, por sua autoridade “milénar”, são legitimados no quadro desta Escola. E, considerando os debates dos círculos intelectuais da época em torno das teses “historicistas” de Grotius e Savigny, torna-se menos nebulosa a insistência no *páthos racionalista* pela filosofia especulativa, que está ligado à sorte da comunidade política.

A inversão de cena que o hegeliano opera com respeito a tal moda empírico-filosófica consiste em insistir, para o escândalo do entendimento, que a *ordem temporal* das determinações imediatas, ordem na qual se verifica o jogo entre as efetividades reais, não só é diversa, mas, até mesmo, o inverso da *ordem conceitual* destas determinações, doravante descortinadas e expostas em seu cerne racional. A justificação que interessa ao discurso especulativo é a da ordem conceitual, que detém, como ponto arquimediano do pensar subjetivo, a necessidade em si e para si da Coisa, cujo conceito detem uma dialética interna, mediante a qual progride imanentemente e se confunde, nesse “delírio báquico” conceitual, com a razão da Coisa (HEGEL, FD, §2; §31).

E muito embora a razão subjetiva seja advertida para tão somente olhar [*zusehen*] este processo imanente, sem se imiscuir nele nem lhe adicionar materiais externos, ela fida por exercer uma atividade minimamente ativa, ainda que árdua, de atravessar as contingências externas presentes no tornado dos fenômenos exteriores, aprofundando até seu cerne racional para, a partir daí, reconhecer quais são as configurações exteriores com pleno direito de existência. Esse movimento de “exposição” da razão interna nos remete ao discurso da efetividade e ao de sua “forma infinita”, pela qual a razão se *manifesta*, negando-se a ficar oculta sob a rugosidade da existência. Todavia, *nem tudo o que aparece é racional*, assim como

não basta uma positividade, com uma dignidade historicamente atestável, nem uma autoridade, mesmo a estatal, para legitimar racionalmente uma existência. Por esse motivo,

O que importa [...] é conhecer na aparência do temporal e do passageiro a substância que é imanente e o eterno que é presente. Pois o racional, que é sinônimo da ideia, quando na sua efetividade entra ao mesmo tempo na existência externa, emerge e sobressai numa riqueza infinita de formas, fenômenos e configurações, e envolve seu núcleo com a casca colorida em que a consciência inicialmente habita, e que só o conceito penetra, a fim de encontrar a pulsação interna e de igualmente senti-la ainda batendo nas configurações externas. Mas as relações infinitamente variadas que se formam nessa exterioridade através do aparecer da essência que nelas brilha, esse material infinito e sua organização, não são objeto da filosofia (HEGEL, FD, p. 140).

Ao insistir que a exterioridade do aparecer da essência não é objeto da filosofia, o autor retoma um tema bastante caro a nós, concernente à relação do pensar com a contingência. E aqui miramos o destaque dado ao conceito e à sua capacidade de penetrar nessas configurações externas, o que seria irrelevante se a positividade fosse o critério último de legitimidade, pois nem a autoridade externa do Estado, nem a autoridade interna do sentimento, são testemunhas legítimas desta razão interna. O que justifica o desafio de Hegel em apreender conceitualmente, mediante *forma racional*, um conteúdo que *já o é em si*, embora suas manifestações nem sempre sejam fidedignas com a substância velada (HEGEL, FD, p. 123).

A primazia da razão e do conceito desempenha papel fulcral no seio de uma comunidade política e é a única instância capaz de assegurar o lugar da dignidade do homem, o que se explicita pela polêmica radical do hegelianismo contra a *escravidão*. Somente a razão pode determinar a universalidade da liberdade humana, pode salientar, sem tergiversar em condicionantes históricos, que *o homem é livre em si e para si*, e também detentor de “determinações substanciais” *inalienáveis* e *imprescritíveis*, como a autoconsciência livre, a personalidade, a eticidade e a religião (HEGEL, FD, §66). Determinações universais que obedecem a um percurso temporal, pois nem Platão e Aristóteles, souberam que o “homem como tal” é livre, reconhecendo, segundo a eticidade grega, que apenas *alguns* indivíduos eram livres (HEGEL, RH, p. 59). Todavia, este lapso cognitivo se refere às limitações da nossa consciência em reconhecer a verdade, ou, em um giro dialético decisivo na obra hegeliana, concerne ao tempo requerido para que o Espírito tome consciência de si e reconheça que sua essência é a *liberdade*, e, como tal, exige ganhar o terreno da efetividade. E assim, superando inúmeros contratempos e recuos momentâneos, esse terreno apresenta-se, segundo Hegel, como uma “segunda natureza”, enquanto um “resultado objetivo de um processo histórico já irreversível, em que não se pode retroceder”, gesto de uma assimilação singular da perspectiva jusnaturalista, de matriz não empírica, ainda que com fundamento real, como salienta Losurdo:

A liberdade é, sim, um direito natural e inalienável, mas de uma natureza produzida pela história, de uma ‘segunda natureza’. A liberdade e os direitos inalienáveis não estão atrás, mas são resultado do progresso, da luta complexa e contraditória do homem para erguer um mundo em que possa se realizar e se reconhecer. E é nessa ‘segunda natureza’ que o homem toma ‘consciência de sua liberdade e de sua racionalidade subjetiva’. Contudo, o fato de que agora os direitos naturais remetem não à primeira, mas à segunda natureza não significa que perderam seu caráter inalienável e irrenunciável, pois, ao contrário, somente agora eles têm um fundamento real e não puramente imaginário (LOSURDO, 2019, p. 99).

Que a ordem temporal seja distinta da ordem conceitual, isto não significa que a razão se encontre em contradição com a história, pois, para Hegel (RH, p. 32), a História é o terreno de realização da razão. O decisivo nessa história racional, fundamento real dos direitos substanciais inalienáveis e imprescritíveis do homem, é como tais direitos são retirados do jugo da esfera contratual, onde, em casos dramáticos, uma pessoa poderia perder sua liberdade e se tornar posse de um proprietário. É nesta tônica que ele articula, nos termos de Losurdo (2019, p. 98), seu “anticontratualismo antiliberal”, tendo em mente a restrição da esfera do contrato e, por conseguinte, do âmbito de extensão das relações baseada na propriedade e na sua posse. Mais de uma vez, Hegel (FD, §46; §75) sinaliza para o disparate que é querer fundamentar o Estado, enquanto uma esfera espiritual superior [assim como a família], em uma relação puramente contratual e a Inglaterra é o exemplo histórico que ele utiliza para ilustrar a extensão indevida da propriedade, enquanto modelo de um Estado patrimonial ou privatista. Em um de seus escritos, ele critica o regime inglês como reino do “egoísmo privado”,¹¹⁷ salientando a “insensatez” lá reinante, oriunda de um “direito de propriedade total”, mediante o qual o poder político se subordina ao poder econômico (HEGEL, 1972, pp. 275-288).

Onde o Estado é dominado pelas relações de propriedade e assume um caráter *privatista*, ele não apenas se transforma em instrumento das classes possuidoras, como os “despossuídos” são relegados a uma situação ainda mais deplorável e de maior insegurança, porém agora com anuência jurídico-legal.¹¹⁸ Sua polêmica anticontratualista objetiva garantir a

¹¹⁷ Outra vez, Hegel se distancia da tradição liberal que julgava a Inglaterra como reino absoluto da liberdade e fonte de inspiração às demais nações. Sobre isso, ver Domenico Losurdo (2006), *Contra-história do liberalismo*.

¹¹⁸ Aqui, Hegel descreve a lastimável situação da Irlanda, sobre o seu processo de desapropriação, antecipando o que Marx chamará de Acumulação primitiva. Veja no próprio Hegel (1972, pp. 288-289): “Com base nesta situação jurídica, [...] os proprietários, se encontram [em] uma cultura agrícola mais rentável para a qual necessitam de menos mão-de-obra, expulsam do seu campo, que não era propriedade dos habitantes, centenas e milhares de camponeses que, apenas como servos, eles estavam ligados a essa terra para o sustento, e cujas famílias por séculos viveram em cabanas construídas naquela terra e a cultivaram. Assim, aqueles que já estavam sem qualquer propriedade também são privados de sua pátria, e da possibilidade de tração de trabalhar, e tudo isso por meios legais. E é lícito que os proprietários, para expulsar de uma vez por todas os camponeses daquelas cabanas, e para impedir que atrasem a sua partida, ou que voltem sorratamente para debaixo daquele teto, as incendeiem”. “Sulla base di questa situazione giuridica [...] i proprietari, se trovano [] più redditizia una cultura agricola per la quale

autonomia racional do Estado ante as potências privadas da sociedade civil, para que, em posse dessa autonomia, o Estado atue *positivamente*, garantindo a liberdade humana. Sem a intervenção estatal, declarar que o homem é um ser livre e que por isso não deve ser escravo, é um ideal abstrato, uma mera exigência moral do *dever-ser*, mas sem força real (HEGEL, FD, §57). Atuando em oposição ao contrato irrestrito e às justificações empírico-históricas da escravidão, o Estado assegura a liberdade do homem e a plena posse de sua autoconsciência.

Para além dessa dimensão subjetiva, a liberdade, no interior da Filosofia do Direito, vem compreendida em sua dimensão *material e positiva*, e isso significa que a outra dimensão da constrição dos direitos contratuais é assegurar a primazia da vida, em situações de “perigo extremo”, em detrimento da propriedade privada. Aqui, o autor esboça o *direito de necessidade constringente*, assegurando que, no contexto de extrema miséria, quando o sujeito se encontra em “total privação de direitos” e em uma “lesão infinita do ser-aí” da sua liberdade, ele possa ferir a propriedade de outro, como no furto de um pão, para sobreviver (HEGEL, FD, §127).

Esta é a maior consequência da primazia da política, balizada pela razão, no discurso hegeliano, porque a miséria vem compreendida como uma “questão social” e, como tal, demanda a intervenção positiva do Estado e a subsequente alteração das leis e das instituições, e não, como se tratou por séculos a fio na tradição liberal, mediante o expediente moral da benevolência. Nesta, o primado recai na espontaneidade, logo, arbitrária e subjetiva do sujeito para lidar com a pobreza, a qual é descolada de seu fundamento real. Denunciando a patente insuficiência do subterfúgio moral, no quesito da miséria, Hegel *mundaniza*¹¹⁹ a questão social ao assegurar a manutenção racional da comunidade política, na qual todos os cidadãos, independente de condição social, sejam tratados com a dignidade humana que lhes é devida¹²⁰.

abbiano bisogno di minor mano d'opera, cacciano dalle loro campagne, che non erano di proprietà degli abitanti, centinaia e migliaia di contadini i quali, proprio come i servi della gleba, erano legati a quel suolo per il sostentamento, e le cui famiglie da secoli abitavano capanne edificate su quella terra, e la coltivavano. così a coloro che erano già senza alcuna proprietà viena tolta anche la patria, e la trazionale possibilità di lavoro, e tutto ciò per via legale. Ed è legale che i proprietari, onde cacciare una volta per tutte i contadini da quelle capanne, ed evitare che ritardino la partenza, o che tornino di soppiatto sotto quel tetto, le facciano incendiare” (*Tradução nossa*).

¹¹⁹ Tomo, aqui, de empréstimo o termo do jovem Marx, no seu *A questão judaica* (1843).

¹²⁰ Sobre a refinada relação entre Estado, comunidade ético-política e garantia da liberdade positiva e material dos homens, expomos o acurado comentário de Losurdo: “O Estado se constitui como comunidade ética na medida em que não se preocupa apenas com a segurança da propriedade, [...] com a garantia do sustento, do ‘bem-estar’ dos indivíduos, do ‘direito ao trabalho’ e até com o ‘direito à vida’, na medida em que reconhece cada cidadão como titular de direitos inalienáveis – logo, irrenunciáveis e fora da esfera do contrato. Com Hegel, os direitos inalienáveis tendem a assumir um conteúdo material. A condição do faminto é comparada à do escravo, e eis que se impõem uma intervenção pública que garanta de maneira concreta o direito inalienável à liberdade. Tal intervenção implica [...] uma restrição imposta ao mercado e à esfera do contrato. A cada intervenção com que o Estado proibiu ou regulamentou o emprego de crianças nas fábricas (intervenção [...] requerida por Hegel), reduziu o horário de trabalho etc., os setores mais retrógrados do capitalismo sempre responderam com altos gritos de protesto pela violação da liberdade de contrato: basta ler, nas páginas de *O capital*, a história das lutas que acompanharam a limitação, por lei, das jornadas de trabalho a dez horas. [Quanto] à Prússia de Hegel, ou aquela

3.4 O fracasso no sucesso: glossas sobre a efetividade absoluta

Não é um mero acaso que o momento da exposição em que nos situamos, concernente ao primado do político no hegelianismo, confunda-se com o discurso acerca do Estado e, em última instância, com o teatro da História-Mundial, palco onde a multiplicidade das esferas estatais se situam e encenam seu papel espiritual. Recordemos que o tratamento especulativo da política e da História se ilumina com a consideração do seu âmbito negativo, quando o autor se detém no estudo das realidades culturais que compõem o quadro da “Pré-História”¹²¹. E então, esboça uma análise do passado de sociedades como China e Índia, que, malgrado a brevidade do tratamento, finda por assumir um local de destaque na Filosofia da História do autor, fato não desprezível caso destaquemos as passagens que não eludem os preconceitos de um homem que, como os demais, não escapam da sina de pertencer ao próprio tempo. O desafio seria relacioná-los com a grande prosa contada por Hegel, acerca do movimento espiritual de fundo e do aparecer [*scheinen*] de uma vida subterrânea que principia a despertar. E a China e a Índia representariam a resistência oferecida pela Natureza ao nascimento do Espírito.

Neste passo, acentua-se como o modelo administrativo chinês está submetido à “marcha da natureza”, justificando, na logística do autor, a estaticidade daquele país, a qual, como é própria à natureza, estaria por isso destituída de história¹²². O predomínio da Natureza dita o tom da vida cotidiana dos indivíduos (HEGEL, 1979, p. 100), daí inferir, analogamente, o insucesso do despontar do Espírito na Índia pela primazia do discurso poético, atravessado por devaneios, sonhos e pela ausência de determinação (ARANTES, 2000, p. 196).

À primeira vista, o que aparece como uma série de fragmentos sem maior importância e temperados pelos preconceitos do autor, ganham maior clareza quando destacamos o pano de fundo desta argumentação insólita: uma fenomenologia da consciência, enquanto ser-aí imediato do Espírito. Insistir que tais povos são destituídos de “ação política” significa dizer que, neles, a consciência ainda não amadureceu o suficiente para desempenhar um papel

imediatamente posterior à sua morte, o patronato esbraveja contra ‘hegelianos’ e ‘socialistas’, que, desprovidos do ‘espírito prático dos liberais’, eram culpados de pretender recorrer à intervenção ‘artificial’ do Estado para limitar o emprego das mulheres e crianças nas fábricas e ‘organizar o trabalho’” (LOSURDO, 2019, pp. 111-112).

¹²¹ “O conceito de História”, salienta Paulo Arantes (2000, p. 187), “visto desta perspectiva, só se precisa à luz das instâncias que recusa, como se a nova figura da História só pudesse desenhar-se sobre o fundo neutro e indiferenciado da não-História”.

¹²² O que remonta à Fenomenologia do Espírito, onde se lê que “a natureza orgânica não tem história” (FE, §295).

histórico relevante¹²³. “Imaturidade” que se apercebe pela dispersão subjetiva da consciência, a qual, destituída de uma sólida história escrita, perdura, então, *carente de memória*, sem condições, com isso, de erigir nada de duradouro. História objetiva e história escrita estão, para o idealista, intimamente relacionadas, pois “tudo se passa como se a história real só pudesse ser vivida como tal à condição de ser concebida” (ARANTES, 2000, p. 191).

A escrita não pode assumir a forma poética, qualificada pela carência de determinação, o que, para Hegel, expressa que a consciência ainda não alcançou o estágio crucial do *entendimento*, quando, a escrita poderia assumir a forma de *prosa*. Segundo Hegel, “a prosa seria contemporânea à consideração intelectual [*verständlich*] do mundo. A prosa da história só emerge no momento em que o ‘entendimento prosaico’ ocupa o lugar da primitiva representação poética”, relembra Arantes (2000, p. 194). Somente alcançada a esfera do entendimento, a consciência ingressa no terreno da *finitude* e pode, com efeito, sustentar a abstração necessária para a consolidação das leis em um Estado racional¹²⁴. Por essa razão, o tema da política na filosofia especulativa se articula, essencialmente, com a prosa da vida do Espírito, em direção a tomadas cada vez mais amplas de autoconsciência e, com isso, efetivação terrena da liberdade, algo que, como vimos, dá-se no solo do Estado, enquanto organização racional de um povo e ápice de sua consciência (HEGEL, RH, p. 97).

O tratamento do Estado como o fim-último [*Endzweck*] e absoluto da razão oferece margem para pensarmos no hegelianismo como um estratagema destinado a idolatrar o Estado, segredo inconfesso de sua teodiceia, ponto em que a História chegaria ao seu fim. Neste simplório esquema, o tema da “reconciliação” vem identificado à pura e simples acomodação face ao existente, tese que almejamos desmontar sob diferentes frentes argumentativas.

Na busca por contrariar o mito da acomodação hegeliana, insistiu-se na *pedagogia para o real*, entendido *tendencialmente* e cujo último degrau é a “efetividade absoluta”. O adjetivo aqui empregado é infeliz, ao menos para os parâmetros do entendimento, que o associa, sem as devidas mediações dialéticas, à suposta “absolutidade” do Estado prussiano, como se sua duração fosse “eterna” e ele fosse o vetor secreto e meta de toda a história até então. Por

¹²³ “A expansão hindu é pré-histórica; com efeito, somente é histórico o que constitui uma época essencial para a evolução do espírito. A saída da Índia é apenas uma expansão muda, destituída de ação, isto é, sem ação política”, comenta Hegel (1979, p. 111). Tradução nossa: “L’expansion hindoue est préhistorique; il n’y a en effet d’historique que ce qui constitue une époque essentielle pour l’évolution de l’esprit. La sortie de l’Inde n’est qu’une expansion muette, dépourvue d’action, c’est-à-dire sans action politique”.

¹²⁴ A esse respeito, argumenta Hegel (1979, p. 223) que “por oposição à bela poesia harmoniosa e à liberdade equilibrada do espírito nos gregos, aparece nos romanos a *prosa* da vida, a consciência da finitude por si, a abstração do entendimento e da duração da personalidade”. Tradução nossa: “par opposition à la belle poésie harmonieuse et à la liberté équilibrée de l’esprit chez les Grecs, apparaît chez les Romains la *prose* de l’avie, la conscience de la finitude pour soi, l’abstraction de l’entendement et la dureté de la personnalité”.

imaginar que o “absoluto” diz respeito à temporalidade, reduzimos o hegelianismo a uma forma finita de discurso político, cuja pedra de toque é decidir que forma política ou regime, existente ou futuro, encarnaria a Razão eterna¹²⁵.

Logo, falar de “efetividade absoluta” significa reportar-se a algo necessário “que não pode mais ser de outro modo, porque seu *ser em si* não é a possibilidade, mas sim a própria necessidade” (CdL 2, p. 216). Trata-se de um modo de realidade que nos conduz imediatamente ao terreno da Filosofia da História, forma de saber que almeja “o conhecimento da *necessidade* do que sucedeu” (ECF, §147). O que pode suscitar embaraço e má-compreensão, já que o discurso da necessidade pode remeter a uma forma de “determinismo”, não propriamente terreno e finito, baseado no encadeamento de causas e efeitos históricos da necessidade contingente da “efetividade real”, mas de origem divina, providencial. Parece, pois, que a *letra* do discurso especulativo fornece todos os instrumentos de investida agressiva contra o adversário, tal como a Razão governante da História foi comparada, de modo representativo, com uma “providência divina”, demonstrando, por vias religiosas, que o mundo não se encontra entregue ao acaso. Ainda mais dramática é a denominação de sua Filosofia da História como Teodiceia, como “justificação de Deus” (HEGEL, RH, p. 39; p. 46).

As nebulosas dúvidas originadas na primeira leitura de seu escrito sobre a Filosofia da História se dissipam, se nos recordarmos de suas orientações lógico-ontológicas, destinadas a desviar a tratativa especulativa da tradicional topologia representativa, no interior da qual faria sentido imaginarmos a “razão” conceitual como uma entidade divina que se situa *além* do mundo e o *administra* ou o dirige à distância, sem se imiscuir no mundo finito, cujo estatuto transfigura-se em algo de infinito. Na esteira da crítica às representações tradicionais de Universal ou de Deus, inscreve-se, analogamente, a determinação dos limites teóricos, em primeiro lugar, da “fé”, como conceito demasiado abstrato; em segundo lugar, da “história reflexiva”, que se vale de uma invariante universal e exterior, pré-conceitual, para julgar ou melhor ordenar os acontecimentos terrenos. Porém, ela só consegue uma “exposição pedante e estéril”, já que ela “parte do falso princípio segundo o qual mostrar o funcionamento da Necessidade é reduzir o espaço ocupado pela contingência” (LEBRUN, 1988, p. 24).

Assim, somos novamente remetidos ao engodo do entendimento, cujo ardil fundamental é o de “forçar” o mundo finito a se submeter a seus critérios exteriores, reduzindo

¹²⁵ Perde-se, com isso, uma importante lição spinozista, assimilada por Hegel, de que a “eternidade” não se confunde com a “temporalidade”. “Por eternidade”, diz Spinoza, “compreendo a própria existência, [...] concebida como se seguindo, necessariamente, apenas da definição de uma coisa eterna” (E1, Def.8). E “Com efeito, uma tal existência é, assim como a essência da coisa, concebida como uma verdade eterna não pode, [...] ser explicada pela duração ou pelo tempo, mesmo que se conceba uma duração sem princípio nem fim” (E1, Def.8, Expl.).

o espaço da contingência. Em oposição a isto, Hegel (CdL 2, p. 216) sustenta que, a despeito da necessidade da efetividade absoluta, ela não deixa de ser uma “mera possibilidade”, de tal sorte que sua contingência esteja assegurada. Ele insiste que “esta *efetividade* – por ser posta *de modo a ser absoluta*, quer dizer, *como ela mesma a unidade de si e da possibilidade*, - é apenas uma determinação *vazia*, ou é *contingência*”. O mistério desta dupla articulação da efetividade, como necessidade e contingência, esclarece-se, em alguma medida, se situarmos esse discurso em seu lugar privilegiado: na História. Lebrun (1988, p. 24), salientando a dimensão “antissociológica” da *dialética*, conclui que “a Necessidade, tal como ela a entende, não tem de superar ou contornar a contingência do conteúdo histórico, não tem de obrigar com toda a força o sublunar a exhibir um pouco mais de regularidade”. Hegel bem sabe que “a verdadeira compreensão histórica jamais se alcança contra a contingência e a suas expensas”.

O desafio é compreender como a História pode seguir um curso racional e necessário, enquanto explicitação do conceito de liberdade do Espírito, sem que sejamos reconduzidos a uma espécie de “fatalismo”, que a tudo justificaria. Lembremos aqui que a lógica hegeliana não é a do *todo*, no sentido de que nem tudo é racional, então, não devemos confundir a *necessidade da contingência* com o imperativo de que cada realidade contingente é justificável. No drama histórico, a necessidade não fatalista também vem destacada quando o autor nos remete a um debate entre Goethe e Napoleão acerca da tragédia. Para este, “a tragédia moderna diferia da antiga essencialmente porque não tínhamos mais um destino sob o qual os homens sucumbiam e porque a política havia tomado o lugar do antigo destino” (HEGEL, 1979, p. 215)¹²⁶.

Se o indivíduo ainda deve se curvar diante de forças que o superam, estas não são de ordem sobrenaturais, mas estão atreladas à primazia da política, âmbito que não congrega apenas o movimento supraindividual do Estado, mas também a ação concreta dos homens, mesmo quando eles buscam apenas satisfazer seus fins particulares e contingentes¹²⁷. O compasso da dialética hegeliana visa sustentar um traçado necessário, sem perder de vista a contingência, o que exige que a assumamos em sua radicalidade¹²⁸. Assim, o devir conceitual,

¹²⁶ “la tragédie moderne se distinguait de l’ancienne essentiellement en ceci que nous n’avions plus de destinée sous laquelle les hommes succombaient et que la politique avait pris la place de l’antique destin” (Tradução nossa).

¹²⁷ O que se opera mediante um giro dialético fundamental entre particular e universal, conforme a vida na sociedade civil, na qual “cada um é para si fim, e tudo o mais nada é para ele. Mas sem relação aos outros ele não pode atingir a amplitude dos seus fins; esses outros são, por isso, meios para o fim do particular. Mas, pela sua relação aos outros, o fim particular se dá a forma da universalidade e se satisfaz, satisfazendo ao mesmo tempo conjuntamente o bem-próprio de outrem”. Resumindo esse movimento dialético o autor declara: “Tudo o que é particular torna-se, nessa medida, algo social” (HEGEL, FD, §182 A; §192 A).

¹²⁸ Não é outro o motivo pelo qual, uma vez entrados no reino da eticidade, em que “o infinito é efetivo”, defrontamo-nos constantemente e sob diferentes figuras com a contingência. Na família, primeira forma de eticidade substancial, vemos como o casamento repousa sob o “sentimento subjetivo contingente” dos parceiros (FD, §176). A sociedade civil, por sua vez, encontra-se atravessada pela contingência das carências dos homens e

cuja síntese é a Filosofia da História, só se estabelece à medida que permite à contingência se expor tal como ela é, como passageira, caduca e destinada ao seu fim. Neste discurso histórico, o que temos, antes, é a exposição do movimento do Espírito, na sua busca de autocompreensão, cujo desdobrar se efetua mediante um “furtar-se perpetuamente *a si mesmo*, enquanto se finitiza, em renegar suas próprias fixações”, de modo que “o Espírito *tanto* é inscrição numa figura finita *quanto* permanente apagamento dessa mesma figuração” (LEBRUN, 1988, p. 21). Que o finito possa se decompor e se articular em uma *biografia espiritual* de ordem infinita, isto só é possível em atenção ao seu conceito nodal, como contingência, algo que somente às custas de muitas mediações representativas, de cunho metafísico, perdermos de vista.

Com isto, entende-se que nenhuma figuração finita e individual do Espírito, enquanto Espírito de um povo [*Volkgeist*], pode se pretender depositário único e exclusivo de tal saber. Pois, como individuação espiritual, um povo ou sua organização racional estatal ainda representa aquela finitude, inclusive natural, se considera suas determinidades geográficas, de modo que seu destino é perecer. Daí Hegel reiterar, em suas obras, que o direito do Estado, não obstante sua superioridade com respeito ao direito das outras esferas da vida espiritual, subordina-se, mesmo assim, à “verdade absoluta do espírito do mundo” (HEGEL, FD, §33).

Isto faz que sua síntese filosófica da História-Mundial não seja confundida com um estratagema intelectual como justificação metafísica de um *povo eleito* ou uma *figuração determinada* a priori. Pois, “Não existe ‘fim-supremo’ da História que se assemelha, sequer de longe, ao que pôde ser sonhado por conquistadores ou fundadores de impérios”, assegura Lebrun (1988, p. 28), que se fia na argumentação hegeliana, de que a condição da historicidade de um povo seja o seu desaparecimento. Não por acaso, o primeiro povo histórico é o persa, pois “a Pérsia é o primeiro império que desapareceu” (HEGEL, 1979, p. 133)¹²⁹. Assim, se há um tema da História filosófica especulativa, este é “o sucessivo desaparecimento dos impérios,

dos seus meios de satisfação, e à medida que tais carências e meios se multiplicam, ela se vê reduzida ao “espetáculo da extravagância, bem como da miséria e da corrupção física e ética”, tema cujos resultados deletérios da preponderância da particularidade subjetividade para a eticidade (FD, §185) já foram analisados. Em atenção às contradições da sociedade civil e à dimensão inescapável da contingência, Hegel conclui que “no seu *excesso de riqueza*, a sociedade civil *não é suficientemente rica*, isto é, não possui no patrimônio que lhe é próprio o suficiente para obviar ao excesso de pobreza e à geração da plebe” (FD, §245). Em parte, devemos escusar o autor que, na sua época, não poderia imaginar os avanços dos meios de produção, fato que tornou possível eliminar a pobreza e pôr fim à desigualdade entre classes. Contudo, tal comentário resta atual, pois se a atuação estatal for conduzida às expensas da contingência dos sujeitos particulares, ela pode se converter no extremo do autoritarismo.

¹²⁹ “O império persa nos reconduz à sequência da história. Os Persas são o primeiro povo histórico, a Pérsia é o primeiro império que desapareceu”, comenta Hegel (1979, p. 133). Tradução nossa: “L’empire perse nous fait rentrer dans l’enchaînement de l’histoire. Les Perses sont le premier peuple historique, la Perse est le premier empire qui ait disparu”. Na esteira desta argumentação, recordamo-nos a sentença de Goethe (2020, p. 29): “E o que desapareceu, converte-se para mim em realidade [*Und was verschwand, wird mir zu Wirklichkeiten*]”.

e não o quadro de sua sucessão”, tampouco o poderio dos impérios particulares, cujo destino trágico é o de serem refutados pelos povos seguintes (LEBRUN, 1988, p. 22).

Neste cenário trágico, o Estado e sua suntuosa organização, objetiva retardar o máximo possível o devir histórico *nadificante*, que reduz a cinzas toda esfera finita supostamente sólida e imperecível. O triunfo de um Estado particular nunca é pleno, antes, encontra-se às voltas com o inevitável fracasso e reinserção na biografia espiritual, como um momento que, a despeito de sua sublime significação, é *evanescente*. E este é um ponto de inflexão que lembra os casos de exceção tratados na clínica psicanalítica, referentes aos que *fracassam no triunfo*, e que contradizem o saber clássico acerca do adoecimento psíquico resultar de uma frustração. Aqui, adoce-se quando se alcança o que tanto almejava, cujo caso literário mais célebre é o de *Lady Macbeth*, que, após incentivar seu marido a matar o rei e usurpar a coroa, sucumbe à crise neurótica, malgrado seu “caráter que parecia feito do mais duro metal” (FREUD, 2010, p. 266).

Este é precisamente o impasse do Estado, a despeito de sua centralidade na eticidade de um povo e sua obstinação, confronta-se, devido à sua natureza finita, com o saber dialético de que “o ser das coisas finitas como tal é ter o germe do perecer como seu ser dentro de si; a hora do nascimento delas é a hora da sua morte” (HEGEL, CdL, p. 134). Na esteira desta tese ontológica fulcral, Hegel insiste que, apesar do palavreado dos Estados particulares acerca de sua absolutidade, a guerra se apresenta com uma necessidade irrefreável, desmentindo toda promessa de felicidade. Em um comentário atravessado por balizadores ontológicos, o autor descortina, com sobriedade que beira à frieza, o *momento ético da guerra*,

a qual não é de se considerar como um mal absoluto e uma contingência meramente exterior, que teria o seu fundamento, ele mesmo, por isso, contingente, no que quer que seja, nas paixões dos detentores do poder ou dos povos, em injustiças etc., em geral naquilo que não deve ser. Àquilo que é de natureza contingente vem de encontro o que é contingente e, por conseguinte, esse destino é precisamente a necessidade – tal como, em geral o conceito e a filosofia fazem desaparecer o ponto de vista da mera contingência e conhecem nela, enquanto *aparência*, a sua essência, a necessidade. É *necessário* que o finito, a posse e a vida sejam *postos* como contingentes, porque esse é o conceito do finito. Essa necessidade tem, por um lado, a figura de uma violência natural, e todo finito é mortal e passageiro. Mas, na essência ética, no Estado, essa violência é subtraída à natureza, e a necessidade é elevada a obra da liberdade, a algo ético – esse caráter passageiro torna-se uma transitoriedade *querida* e a negatividade que jaz como fundamento transforma-se na individualidade substancial própria da essência ética. – A guerra, enquanto situação na qual se leva a sério a vaidade dos bens e das coisas temporais, que senão costuma ser objeto de um discurso edificante, é, por conseguinte, o momento no qual a idealidade do *particular adquire o seu direito* e torna-se efetividade; - a guerra tem a significação mais alta de que por ela, como formulei alhures, “a saúde ética dos povos em sua indiferença para com a solidificação das determinidades finitas é mantida, assim como o movimento do vento preserva o mar da podridão, na qual o precipitaria uma quietude duradoura, como o faria com os povos uma paz duradoura ou, mais ainda, uma paz perpétua” (HEGEL, FD, §324).

Nota-se, então, que a consideração filosófica especulativa não exige o afastamento da contingência pura e simples, mas de sua configuração meramente exterior. Ao passo que à contingência como tal, que acompanha o movimento da negatividade simples para a sua reflexividade concreta e que retorna a si, reconhece-se os direitos de existência, posto que é a necessidade mesma que “se determina como *contingência* – dentro de seu ser, repele-se de si, nesse mesmo repelir somente retornou para dentro de si e, nesse retorno como seu ser, repeliu-se de si mesma” (HEGEL, CdL 2, p. 217)¹³⁰.

O que, na imediatez da reflexão, justificar-se-ia por razões de ordem político-econômicas, algo que também encontramos no interior da Filosofia do Direito, recebe uma justificação de ordem mais essencial, a do movimento Espiritual que recupera em si suas figurações finitas e, nesse fazer, delineia, paulatinamente, um discurso sobre a liberdade. Assim, declina-se toda pretensão de um fim da História, ou um *happy end*, sob a figura de um Estado particular, pois ao imaginar que sua obra de 1821 findaria na segurança do império estatal, a ponta da baioneta se fez ouvir e as esperanças de uma paz definitiva malograram na guerra, pressuposto da História, tanto na disposição dos capítulos e seções como na ordem conceitual.

A desagregação da finitude do Espírito de um povo não se dá sempre de forma dramática como o é no caso da guerra, mas pode suceder de maneira natural, após determinado povo ter encabeçado o Espírito do tempo [*Zeitgeist*] e ter desempenhado o seu papel na realização do princípio espiritual determinado, até onde aquela época, com o seu grau de consciência, poderia alcançar. Feito isto, desaparece a atividade essencial de um povo e sua vitalidade inicia a declinar, pois, onde não há oposição fundamental, a ação incorre no “hábito de viver”, assim “como o homem perece no hábito da vida, assim também o espírito do povo morre na fruição de si mesmo”, isto é, uma vez alcançado o seu fim (HEGEL, RH, p. 63)¹³¹.

Nesse estado vegetativo, no qual impera a “ação sem oposição”, ou seja, o costume, verifica-se a “anulação política” e o “tédio político” se sobressaírem na ordem do dia. A

¹³⁰ Acerca do plano de fundo ontológico dessa temática, Zizek (2013, p. 306) aduz que “Nunca é demais enfatizar que essas rumações ‘militaristas’ se baseiam diretamente nas matrizes e nos *insights* ontológicos fundamentais de Hegel. Quando escreve que a relação negativa do Estado consigo mesmo (sua autodeterminação como agente autônomo, cuja liberdade é expressa por sua propensão a distanciar-se de todo o seu conteúdo particular) ‘aparece como vinculação de um outro com um outro e como se negativo fosse algo exterior’, ele evoca uma figura dialética precisa da unidade entre contingência e necessidade: a coincidência da oposição (contingente) externa e a autonegatividade (necessária) imanente – nossa essência mais íntima, a negativa relação consigo, tem de aparecer como a intrusão ou o obstáculo contingente exterior. É por isso que, para Hegel, a ‘verdade’ da oposição contingente exterior é a necessidade da autorrelação negativa”.

¹³¹ Assim, para manter viva a chama da atividade humana, pautada na preponderância da oposição (outro nome para o “negativo”, algo que o leitor das “determinações de reflexão” da *Doutrina da Essência* bem o sabe), Goethe, mediante o personagem de O Altíssimo [*Der Herr*], julga conveniente deixar os homens à mercê de um “demônio negador”. “O humano afã”, escreve ele, “tende a afrouxar ligeiro, soçobra em breve em integral repouso; aduzo-lhe por isso o companheiro [Mefistófoles] que como o diabo influi e incita, laborioso” (GOETHE, 2020, p. 57).

“impotência do atual”, típica das realidades em vias de desagregação, conforma-se a uma rotina marcada pela repetição, declinada quase ao “estado natural”, em que “não há mais nada de novo sob o sol” (HEGEL, RH, p. 85). Neste estágio desolador de colapso da consistência do espírito de um povo, algo da ordem pré-estatal se faz valer, e novamente despontam individualidades “heroicas”, quer dizer, os *grandes indivíduos*, atentos às possibilidades que germinam sob o solo da realidade envelhecida, atentos a um “universal” subterrâneo e distinto do universal anterior, que, à duras penas, ainda tenta ordenar a existência. Com efeito,

Os grandes indivíduos na história universal são, pois, os que apreendem este universal superior e o convertem no fim seu; são os que realizam o fim conforme ao conceito superior do espírito. Devem, nesta medida, chamar-se heróis. Não vão buscar o seu fim e a sua missão ao sistema tranquilo e ordenado, ao decurso consagrado das coisas. A sua justificação não reside na situação existente, mas vão buscá-la numa outra fonte. Esta é o espírito oculto, que bate à porta do presente, o espírito ainda não chegou a um ser determinado atual e quer surgir, o espírito para o qual o mundo presente é apenas uma casca que contém em si um outro cerne, diferente do cerne a que pertence (HEGEL, RH, p. 86).

A tais individualidades não deve ser imputado um saber de ordem superior ou um diploma de formação filosófica, pois, se são indivíduos atinados com o espírito da sua época, é por uma *diferença mínima* em relação aos demais, o que ilustra que o hegelianismo não é uma epopeia de tais personalidades. Não à toa, o autor destaca a *inconsciência* nas suas ações, que visavam atender às próprias finalidades subjetivas, mas findam por realizar algo grandioso, estopim do progresso espiritual. “A necessidade absoluta é, portanto, *cega*”, sintetiza Hegel (CdL 2, p. 218), ciente de que à medida que as objetividades, impulsionadas pela *ação negativa* dos *grandes homens*, vão desaparecendo, é que se delineia uma figura formal de sentido, cuja chave conceitual se apresenta na Filosofia apenas para quem *olha para trás*, pois,

A ‘verdadeira teodiceia’ não procura fazer dissipar a ‘Necessidade cega’ no nível do finito, dos interesses em luta. Não procura transformar o fortuito em significativo, porém mostrar que esse emaranhado confuso produz sentido *à medida que vai passando*. Não se trata mais, como nas teodiceias ingênuas, de encontrar uma justificação para cada acontecimento. *No mesmo momento*, nenhuma harmonia celeste se faz escutar, ante o ruído, o furor. Porém, uma vez que o tumulto se recolheu, se fez passado, uma vez que o acontecido (o que adveio) se converteu em concebido, é lícito dizer, numa palavra, que ‘o curso da História’ já se delineia um pouco mais. Se a História progride, é para quem olha para trás; se é progressão de uma linha de sentido, é por *retrospecção* (LEBRUN, 1988, p. 35).

O que pareceria, inicialmente, uma grave acusação contra o hegelianismo, a de que ele chegaria sempre tarde demais [*zu spät*], aludindo ao descompasso entre conceitualização e realidade factual, revela-se, ao final, a única forma de se reportar à História e respeitar a

contingência dos seus fenômenos. Com razão, Hegel (FD, p. 148) compara a atuação da filosofia à “Coruja de minerva”, lembrando que só é possível exercer o trabalho de conceitualização, ou melhor, observar o conceito emergir do ocaso da objetividade, quando a efetividade atingiu a sua maturidade e está a ponto de perecer. Diante disto, não cabe ao filósofo pleitear uma sobrevida nem dar formas coloridas ao que já envelheceu, cabe-lhe apenas pintar “cinza sobre cinza”, isto é, conhecer e conceber, não “rejuvenescer”. E se isso é formalmente verdade, materialmente desvanece toda acusação de panlogismo ou de negligência concernente ao acaso. Pois, se convém ao filósofo apenas pintar cinza sobre cinza no anoitecer dos eventos, isto só é possível porque os homens são os efetivos artesões materiais da História, a qual ganha vida à medida de suas “decisões temporais contingentes” (ZIZEK, 2013, p. 59). Não há, pois, uma necessidade histórica pré-existente, escrita em um livro divino, que garanta, por exemplo, que César atravesse o Rubicão e se torne o personagem histórico hoje conhecido¹³².

A cada decisão contingente das grandes individualidades, a História ganha mais um capítulo para compor uma imagem de todo necessário,¹³³ sempre suscetível a reconfiguração e readaptação, mas, em última instância, conta uma mesma narração: a de como o Espírito se encaminha, por vias materiais tortuosas e não-necessárias à sua meta final necessária: a efetivação de sua liberdade. Ainda que sob forte argumento contrário, compõe-se um quadro metafísico amparado em uma cláusula de confiança, cujos indícios já foram dados, quando o autor mencionava a possibilidade de “construir *a priori* uma História” (HEGEL, RH, p. 27).

O que não apaga o fato de os caminhos específicos só ganharem estatuto de necessidades após terem consumido suas contingências específicas. Ademais, a *abertura* deste gênero de reflexão permanece irretocável, de modo que após o anoitecer, um novo dia espiritual desponta no horizonte¹³⁴. A História permanece uma empreitada incompleta, sendo disposta a reverter os impérios que imaginavam dominá-la. Retoma-se, então, o discurso sobre a

¹³² Sobre isso, diz Lebrun (1988, p. 78): “Já que a explicitação ‘histórica’ é apenas a elaboração da definição da Coisa, não se deve sequer concebê-la como um processo programado, como desenvolvimento de uma noção completa que já estivesse constituída [...]. A travessia do Rubicão pode ser ligada, afinal, à noção integral de César [...] que se define *pelo fato* de haver atravessado o Rubicão. Sua vida não obedece a um roteiro que estaria escrito no álbum da deusa: não há álbum, em lugar algum, que já contenha a relação dessa vida, pela boa razão de que a própria vida é esse álbum, e de que a cada instante o acontecimento é a narrativa de si mesmo. A cada um de seus avanços o processo carrega a *ousia* inteira, e faz aparecer mais um traço do que, *por princípio*, só pode ser a definição da coisa: ‘é somente devido a essa conservação de si que a Ideia é o original autêntico’”.

¹³³ Ainda sobre César, Hegel aponta sua necessidade apenas por ele já ter exercido papel histórico dizendo: “[...] o domínio universal de Roma caiu para um. Esta importante mudança não deve ser considerada contingente; era necessário e determinado pelas circunstâncias. [...] não foi a contingência de César que derrubou a república, foi a necessidade” (HEGEL, 1979, pp. 240-241). “[...] la domination universelle de Rome échut à un seul. Cet important changement ne doit pas être considéré comme contingent; il fut nécessaire et déterminé par les circonstances. [...] ce n’est pas la contingence de César qui a renversé la républic, c’en est la nécessité” (Tradução nossa).

¹³⁴ Contra a ideia de fim ou fechamento da História, leia Hegel: “a América é o país do futuro em que, nos tempos que ainda estão à nossa frente, se revelará a sua importância histórico-mundial” (HEGEL, RH, p. 173).

inconsciência dos grandes homens, os quais, por não serem filósofos, não sabem a que estão a serviço, e mesmo que o fossem não poderiam saber qual a figura específica que se delineará adiante. Entregue à contingência, afirma Hegel (FD, §127 A), o futuro está fora da perspectiva dos homens finitos e além do alcance da reflexão filosófica, a qual, tenta se equilibrar entre o que é uma contingência interior, assimilável em uma formação com sentido ulterior, e o que deve ser descartado como exterior. Daí Hegel (RH, p. 174) dizer: “O filósofo não lida com a profecia”.

Nesta desconfiança para com os intelectuais que se demoram a fazer previsões sobre o futuro, a filosofia especulativa se situa no extremo oposto da chamada “ciência da política”, pois como esclarece Lebrun (1988, p. 30), “é somente o futuro a curto prazo de uma formação política determinada, ou a solução para uma situação conflitual particular, que pode favorecer algum tipo de previsão”. Neste balanço, a ciência da política opera conforme o Entendimento, e sua preocupação com o jogo das finitudes em ato a situa no patamar da obstinação da vida estatal em obliterar sua contingência de fundo, atuando *às avessas* da negatividade da História-Mundial. “O entendimento”, conclui Lebrun, “é incapaz de dominar esse processo que devasta, que nada edifica”, a não ser uma figura de sentido para os se fiam ao negativo da efetividade. Assim, demarcando o descompasso relativo ao entendimento, a Filosofia da História hegeliana é diferente da atividade de um historiador, pois, Hegel não busca descrever *o que sucedeu*, valendo-se de um código de inteligibilidade universal mais amplo ou mais específico. Ele se volta ao passado tendo em mente o *presente do Espírito*, o que é eterno e cujos fragmentos compõem narração deste mesmo Espírito, orientado pelo imperativo “conhece-te a ti mesmo”.

A simplicidade do enunciado não pode nos enganar quanto a dificuldade da tarefa espiritual, pois este conhecimento só nascerá por um árduo *trabalho do negativo*, decompondo-o em partes “estranhadas”, apenas para postular a futura recomposição, a fim de que o Espírito possa se sentir em casa no seu outro. O grande tema da *reconciliação* hegeliana aparece aqui como mínima exigência do autor aos seus leitores, embora se fundamente em um postulado metafísico de ordem maior. Ela nada tem a ver com o otimismo presente na *Teodiceia* [1710] de Leibniz (1646-1716), que não corresponde à experiência dos homens modernos,¹³⁵ nem com o que se origina de “frio desespero” ante à existência imediata, que, pela ausência de alternativas ou imaginação política, aconselha-nos ao contentamento e à resignação (HEGEL, FD, p. 148).

A reconciliação que Hegel demanda é um “conhecimento que proporciona uma paz mais calorosa” com a efetividade e que assume sua natureza tendencial até o estágio

¹³⁵ Sobre a *Teodiceia* de Leibniz, Hegel diz que ela “não é mais para nós muito legível” (HEGEL, 1985, p. 1590), e critica quem interpreta a Filosofia da História especulativa em chave leibniziana. “La *Théodicée* de Leibniz n’est plus pour nous très lisible” (Tradução nossa).

contingente, esfera na qual não podemos nos furtar à dor do negativo, mas evitar que essa dor nos paralise e suscite variadas evasões do mundo político. Esta proposta de reconciliação se alicerça na ideia de que é o próprio Espírito que sara as feridas que ele mesmo engendrou. Se há nisso uma correspondência com a *frieza burguesa* ante a inevitabilidade do sofrimento e da morte,¹³⁶ há, igualmente, nos discursos sobre os descompassos entre existência e efetividade, um gesto inequívoco de *insubordinação utópica*, pois, como Adorno (2013, p. 126) pontua, “A apologética hegeliana e sua resignação são a máscara burguesa que a utopia vestiu para evitar ser imediatamente reconhecida e apanhada; para evitar permanecer na impotência”.

¹³⁶ Neste tocante, Adorno (1992, pp. 63-64) diz que é “nesse ir além e na incapacidade de demorar-se, nesse reconhecimento tácito do primado do universal em relação ao particular, que consiste [...] a ilusão do idealismo – que hipostasia os conceitos –, [e a] sua inumanidade, a qual, mal apreende o particular, já o rebaixa ao plano de uma estação de passagem, conformando-se [...] com o sofrimento e a morte, por amor à conciliação que se processa apenas na reflexão – em última instância, a *frieza burguesa*, que se compraz [...] em subscrever o inevitável”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O circuito das determinações conceituais hegelianas, articulado por nós em três grandes estações (ou capítulos) que, mal comparando, podem ser lidas como *ensaios filosóficos*, conduziu-nos até aqui. Contudo, como alunos exemplares, formados nas sendas da dialética especulativa, somos forçosamente reconduzidos, no término da viagem, ao seu estágio inicial, qual seja, à problemática que foi o estopim da pesquisa. Afinal, defronte as mais variadas acusações de panlogismo e panteísmo, cujo vínculo comum é a imaginada desatenção hegeliana para com a contingência: é possível sustentar a existência de uma filosofia política em seu pensamento de Hegel? Até que pudéssemos responder adequadamente a este dilema, conjecturou-se natural “suspender” a tratativa da sua suposta filosofia política, não fazendo mais do que breve alusões a ela, o que explica, inclusive metodologicamente, a opção de, nos dois primeiros capítulos, termos nos concentrados em seus escritos preponderantemente lógico-ontológicos, como a *Fenomenologia* e a *Ciência da Lógica*.

Pois, caso assumíssemos essa problemática ingenuamente, ela se configuraria como uma *cilada*, posto que almeja nos relegar para o seu campo de batalha, a saber, para a geografia representativa usual, que, além de se valer dos pressupostos metafísicos ordinários do entendimento, ainda se reporta aos operadores políticos típicos, exigindo que o pensador, independente de qual seja a sua fundamentação filosófica, deva se submeter passivamente e se revelar *ou* conservador *ou* liberal *ou* reformista *ou* revolucionário. O destaque para a conjunção opositiva não é mero acaso, antes ilustra as estreitas coordenadas nas quais somos obrigados a nos situar. Ante essas alternativas, só nos resta seguir o exemplo do filósofo de Iena e recusar a pergunta como um todo, recordando que a filosofia está, em primeiro lugar, interessada em tecer as questões apropriadas, para, somente em seguida, arriscar alguma resposta inteligível.

Trata-se, com efeito, de exigir do tribunal de acusação uma formação intelectual pertinente, pré-requisito mínimo para ingressar nos meandros do debate filosófico. No caso de Hegel, como vimos, essa formação prévia remete a suas obras que investigam os desdobramentos imanentes da Ideia, enquanto *essencialidades puras*, o que nos alertou para a hipótese orientadora do trabalho. Sem esse estudo preliminar, o discurso, por mais que ele apresente um semblante de seriedade crítica, não passaria de um disfarce elaborado. Na esteira do que, no primeiro momento, assemelhava-se a uma intuição que exigia ser satisfeita,

articulou-se o objetivo geral da pesquisa: o de entender o pano de fundo lógico-ontológico, como átrio indispensável aos escritos hegelianos que versam sobre a *Filosofia do real*.

Por essa razão, julgou-se razoável se deter nos conceitos de *negatividade* e *contingência*, centrais na *gramática hegeliana*, e basilares para a empreitada a que nos propusemos no início, fato que acreditamos ter demonstrado sob diferentes perspectivas, ainda que não tenhamos a insensata ilusão de tê-la esgotado. Contudo, bem entendido o disparate que seria adentrar de imediato nos escritos de maturidade do autor e analisar conceitos tão singulares, mesmo para os pesquisadores acostumados à investigação filosófica, entendeu-se ser imprescindível, na linha dos objetivos específicos da pesquisa, compor o quadro da gênese da Filosofia especulativa, demorando-se, para tanto, nos filósofos centrais do Idealismo Alemão, bem como nas figuras pouco mencionadas, porém, indispensáveis na tessitura do saber acadêmico de então, quais sejam, Reinhold, Schulze e Goethe.

Não sem razão, considerou-se fundamental, ainda, se dedicar ao estudo dos primórdios da recepção crítica do hegelianismo na Prússia, antecâmara da futura aversão ao pensador. Traçou-se, então, um fio peculiar, unindo Schelling, Feuerbach e Marx, acomodados pela denúncia de que o pensador dialético e especulativo, em virtude da prioridade relegada ao conceito puro, não conseguiria atribuir os devidos direitos à especificidade da coisa, comportando, ao invés, um discurso devedor da “coisa da lógica”. Compõe-se, assim, uma acusação que pressagia a futura e imaginada *resignação* de Hegel ante à realidade alemã, berço insólito de uma racionalidade do real, cuja *dedução* já se encontrava pronta nas suas lições lógicas. Terreno propício, como se acreditava, para a “traição filosófica” da mais bela lição hegeliana, enquanto uma filosofia cuja pedra de toque é a negatividade.

Somos, então, reportados aos desdobramentos da problemática inicial, o que prometia nos conduzir a vielas mal iluminadas, reino da desorientação, onde a única certeza parecia ser a do descaminho. Em virtude do desafio lançado, recorreremos à multiplicidade dos escritos do filósofo de Iena, para apercebemo-nos que seu pensamento, em vez de demandar uma dedução lógica de toda a realidade, antes se dispunha ao exercício, mais humilde, de *tradução* especulativa do que é oriundo dos saberes representativos da época, não almejando a um “roteiro” do todo, porém de seu âmago essencial, cujo rastro nos indica o vigor do *Espírito*. Nesta *redução categorial*, a lógica especulativa busca elaborar o discurso de um real que não deve ser confundido com a imediatidade existente, mas, com uma efetividade que se desdobra *tendencialmente* e em cujo último estágio o *negativo* impera, declarando que a *guerra* é uma das possíveis soleiras para a *História Universal*, enquanto conto biográfico do Espírito.

Após termos aparado as arestas e depurado a temática de seus excessos representativos, sobretudo aqueles que viam no hegelianismo um astuto estratagema religioso, em que o Absoluto seria uma denominação charmosa para o Deus cristão, constatamos que os prolegômenos lógicos, centrados nas noções de *negatividade* e *contingência*, não se esgotam em si mesmos, como a abstração metafísica tradicional nos acostumou; mas, dispõem as bases de inteligibilidade para a “mundanidade do homem” e, por isso, *abrem o terreno para a política*.

Abertura que só chegará ao seu termo caso o leitor esteja disposto a se fiar à *pedagogia do negativo*, renunciando a suas apressadas representações acerca da realidade imediata e compreendendo, por fim, que o discurso da efetividade está submetido, novamente, a uma *tarefa educativa* e, em larga medida, *elástica*, pois o real-efetivo pressupõe um amadurecimento da consciência para acompanhar sua *tendência* de base. O legado hegeliano se confunde com uma *educação para o real*, cuja tradução prática implica, em contextos de “estranhamento” e abertamente desfavoráveis ao livre desenvolvimento da individualidade e ao mútuo reconhecimento entre os homens, a superação de inclinações hipocondríacas, pautadas por formas variadas de evasão do terreno político, quer para o interior da subjetividade quer para um plano celeste, não atravessado pelas contradições *demasiadas humanas*.

Em resumo, o projeto pedagógico de uma educação para o real-efetivo, mediante o fiar-se à potência do negativo, almeja a *reconciliação* com este mesmo real. O que significa, em última instância, um convite a abraçar a sensação de *desamparo* própria de um corpo social *mundanizado*, isto é, não mais erguido em colunas metafísicas tradicionais ou religiosas, mas cujo núcleo nos remete, uma vez mais, para a *negatividade* que o atravessa e para a *contingência* das paixões e das inclinações dos indivíduos que o compõem. Quadro em que a primazia da política, que se confunde com a preponderância da efetividade enriquecida pela essência espiritual da época, pode se fazer valer. Solo possível de sustentação da *dignidade humana*, de modo que os temas da miséria, da propriedade e da autonomia do Estado defronte aos interesses particulares da sociedade civil possam ser tratados no seu fundamento *social*, âmbito onde as aspirações de *liberdade*, não apenas negativa, mas sobretudo positiva reivindicam a satisfação.

Neste sentido, o tema da política em Hegel, depurado das perspectivas finitas do entendimento, mescla-se à sua proposta de ontologia, resultando em uma *Ontologia da Infinitude*, que, dentre outras coisas, reorganiza e reconfigura os conceitos clássicos da política, como as noções de sujeito, sociedade, Estado e História, como também os mantém na abertura para outras formas de existência social. Tensiona-se, portanto, os lugares-comuns clássicos da teoria política, desembaraçando-os dos excessos representativos que rapidamente se solidificam no senso comum, o qual se resigna em ditar os supostos *limites* intransponíveis da ação política,

para além dos quais o *impossível* figuraria como uma ilusão da razão. Em alguma medida, a dialética especulativa, mesmo a despeito de certos enrijecimentos teóricos do seu autor, portanos para o território desconhecido desse impossível, propiciando que a imaginação política possa encontrar um solo favorável e que perspectivas timidamente utópicas voltem a tecer as suas poesias em favor da redenção.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

ADORNO, Theodor W. *Lecciones sobre dialéctica negativa*. Trad. Miguel Vedda. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2020.

_____. *Minima Moralia: reflexões a partir da vida danificada*. Trad. Luiz Bicca. São Paulo: Ática, 1992.

_____. *Três estudos sobre Hegel*. Trad. Ulisses R. Vaccari. São Paulo: UNESP, 2013.

AGOSTINHO, Santo. *Contra os acadêmicos*. Trad. Enio P. Giachini. Petrópolis: Vozes, 2014.

ARANTES, P. Eduardo. *Hegel: a ordem do tempo*. Trad. Rubens R. Torres. 2. ed. São Paulo: Hucitec; Polis, 2000.

_____. *Ressentimento da dialética: dialética e experiência intelectual em Hegel*. Antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

ARISTÓTELES. *Metafísica: volume II*. Trad. Giovanni Reale. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

BADIOU, Alain. *Malebranche: Theological Figure, Being 2*. Trad. Jason E. Smith; Susan Spitzer. New York: Columbia University Press, 2019.
<https://doi.org/10.7312/badi17478>

BOBBIO, Norberto. *Estudos sobre Hegel: direito, sociedade civil, Estado*. Trad. Carlos N. Coutinho. São Paulo: UNESP, 1989.

BRECHT, B. *Conversas de refugiados*. Trad. Tercio Redondo. São Paulo: Editora 34, 2017.

_____. *Poemas 1913-1956*. Trad. Paulo César de Souza. 7 ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

BECKENKAMP, Joãozinho. *Ceticismo e Idealismo Alemão*. São Paulo: Edições Loyola, 2019.

_____. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

BOURGEOIS, Bernard. *O pensamento político de Hegel*. Trad. Paulo N. da Silva. São Leopoldo: UNISINOS, 1999.

COSTA, Danilo Vaz-Curado R. M. *10 lições sobre Fichte*. Petrópolis: Vozes, 2016.

DAGUES-SOUCHE, Denise. *Le cercle hégélien*. Paris: Presses Universitaires de France, 1986.

D'HONDT, Jacques. *De Hegel a Marx*. Paris: Presses Universitaires de France, 1972.

_____. *Hegel et l'hégélianisme*. 3. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.

DESCARTES, René. *Princípios da Filosofia*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 2006.

DOZ, André. *La Logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1987.

ENGELS, Friedrich. Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã. In: *Obras escolhidas Marx & Engels III*. 10 ed. São Paulo: Alfa-Omega, 1990, pp. 171-207.

_____. Prefácio à terceira edição alemã de 1885. In: MARX, Karl. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2015, pp. 205-207.

ÉSQUILO. Prometeu acorrentado. In: *Teatro Grego* (Vol. XXII). Trad. J.B. Mello e Souza. Rio de Janeiro: W.M. Jackson Inc., 1950, pp. 7-41.

FEUERBACH, Ludwig. A Karl Riedel: Para a rectificação do seu esboço [1839]. In: *Filosofia da Sensibilidade: Escritos* (1839 – 1846). Trad. Adriana Verissimo Serrão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005a, pp. 33-41.

_____. Para a crítica da filosofia de Hegel [1839]. In: *Filosofia da Sensibilidade: Escritos* (1839 – 1846). Trad. Adriana V. Serrão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005b, pp. 43-76.

_____. Teses provisórias para a reforma da filosofia [1842]. In: *Filosofia da Sensibilidade: Escritos* (1839 – 1846). Trad. Adriana V. Serrão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005c, pp. 85-100.

FICHTE, Johann Gottlieb. Comunicado claro como o sol ao grande público, onde se mostra em que consiste propriamente a Novíssima Filosofia. In: CIVITA, Victor (Org.). *Os pensadores*. Trad. Rubens R. T. Filhos. São Paulo: Abril Cultural, 1973a, pp. 59-114.

_____. O princípio da Doutrina-da-Ciência. In: CIVITA, Victor (Org.). *Os pensadores*. Trad. Rubens R. T. Filhos. São Paulo: Abril Cultural, 1973b, pp. 39-47.

_____. Sobre o Conceito da Doutrina-da-Ciência ou da Assim chamada Filosofia. In: CIVITA, Victor (Org.). *Os pensadores*. Trad. Rubens R. T. Filhos. São Paulo: Abril Cultural, 1973c, pp. 15-37.

FREUD, Sigmund. A transitoriedade. In: *Obras completas, vol. 12*. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, pp. 247-252.

_____. Alguns tipos de caráter encontrados na prática psicanalítica (1916). In: *Obras completas*. Vol. 12. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, pp. 253-286.

_____. Totem e Tabu: algumas concordâncias entre a vida psíquica dos homens primitivos e dos neuróticos. In: *Obras completas*. Vol. 11. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, pp. 13-244.

GARAUDY, R. *Dieu est mort: étude sur Hegel*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962.

GOETHE, J. Wolfgang von. *Fausto: uma tragédia [primeira parte]*. Trad. Jenny Klabin Segall. 7 ed. São Paulo: Editora 34, 2020.

_____. *Os sofrimentos do jovem Werther*. Trad. Maurício M. Cardozo. São Paulo: Penguin-Companhias das Letras, 2021.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: Doze lições*. Trad. Luiz S. Repa; Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A razão na história: introdução à filosofia da história universal [1822;1830]*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995. <https://doi.org/10.7476/9786558461630.0005>

_____. *Ciência da Lógica: a doutrina do ser [1812]*. Trad. Christian G. Iber; Marloren L. Miranda; Federico Orsini. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016.

_____. *Ciência da Lógica 2: a doutrina da Essência [1813]*. Trad. Christian G. Iber; Federico Orsini. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2017.

_____. *Como o senso comum compreende a filosofia [1802]*. Trad. Eloisa A. Ribeiro. São Paulo: Paz e Terra, 1994, pp. 43-67.

_____. *Correspondance I (1775-1812)*. Trad. Jean Carrère. Paris: Gallimard, 1962.

_____. *Crítica moderna: Anaxágoras*. In: SOUSA, José C. de (Org.). *Os Pré-Socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. Trad. José C. de Sousa. São Paulo: Nova Cultural, 2000, pp. 225-242.

_____. *Cursos de Estética I [1835]*. Trad. Marco A. Werle. 2 ed. São Paulo: USP, 2001.

_____. *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling [1801]*. Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2003.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas: a Ciência da Lógica [1830]*. Trad. Paulo Menezes. 3 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas: a Filosofia da Natureza [1830]*. Tradução de José Machado. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas: a Filosofia do Espírito [1830]*. Trad. Paulo Menezes. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

_____. *Fé e saber [1802]*. Trad. Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2009.

_____. *Fenomenologia do Espírito [1807]*. Trad. Paulo Menezes. 8 ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. *Introdução à História da Filosofia* [1816]. Trad. Antônio P. de Carvalho. 4. ed. Coimbra: Arménio Amado, 1980.

_____. *Las pruebas de la existencia de Dios*. Trad. A. Garzón del Camino. Mexico: Editorial Alameda: 1955.

_____. *Leçons sur la Philosophie de la Religion III: la religion absolue*. Trad. J. Gibelin. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1954.

_____. *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire* [1830]. Trad. J. Gibelin. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1979.

_____. *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie: La Philosophie du Moyen Age (Tome 5)*. Tradução de Pierre Garniron. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1978.

_____. *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie: La Philosophie Moderne (Tome 6)*. Tradução de Pierre Garniron. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1985.

_____. *Lezioni sulla Storia della Filosofia*. Trad. Roberto Bordoli. Roma: Editori Laterza, 2013.

_____. *Lezioni sulla Storia della Filosofia: Dai Sofisti agli Scettici (Vol. 2)*. Trad. E. Codignola e G. Sanna. Firenze: La Nuova Italia, 1932.

_____. *Lineamenti di filosofia del diritto* [1821]. Trad. Francesco Messineo. Bari: Editori Laterza, 1979.

_____. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito* [1821]. Trad. Marcos Lutz Müller. São Paulo: Editora 34, 2022.

_____. *Princípios da Filosofia do Direito* [1821]. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. *Relação do ceticismo com a filosofia* [1802]. Trad. Joãosinho Beckenkamp. São Paulo: Edições Loyola, 2019.

_____. *Scritti politici* [1798-1831]. Trad. Claudio Cesa. Torino: Giulio Einaudi editore, 1972.

_____. *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural: seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito* [1802-1803]. Trad. Agemir Bavaresco; Sérgio B. Christino. São Paulo: Loyola, 2007.

HEIDEGGER, Martin. *Hegel*. Trad. Chiara Gianni. Milano: Zandonai, 2010.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Verdade: a questão fundamental da filosofia; da essência da verdade*. Trad. Emmanuel C. Leão. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007.

_____. *Ser e Tempo*. Trad. Marcia Sá Cavalcante. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

HENRICH, D. *Hegel en su contexto*. Trad. Jorge A. Díaz. Caracas: Monte Avila Editores, 1990.

HERÁCLITO. *Fragmentos*. In: SOUZA, José Cavalcante de (Org.). *Os pensadores: os pré-socráticos*. Trad. José C. de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 2000, pp. 87-101.

HORKHEIMER, Max. A presente situação da filosofia social e as tarefas de um Instituto de Pesquisas Sociais. *Revista Praga*, n. 7, São Paulo, Hucitec, pp. 121-132, 1999.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando C. Mattos. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

_____. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1987.

KERVÉGAN, Jean-François. “O que é efetivo pode efetivar” – “Was ist wirklich ist kann wirken”: observações sobre o estatuto lógico da efetividade em Hegel. In: HELFER, Inácio (Org.). *Lógica e metafísica em Hegel*. São Leopoldo: UNISINOS, 2019.

KOJÈVE, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel: leçons sur la phénoménologie de l'esprit (1933-1939)*. Paris: Gallimard, 1947.

KONDER, Leandro. *Hegel: a razão quase enlouquecida*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

LARDIC, Jean-Marie. *A contingência em Hegel*. Trad. Eloisa A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

LEBRUN, Gérard. *A paciência do conceito: ensaio sobre o discurso hegeliano*. Trad. Silvio Rosa Filho. São Paulo: UNESP, 2006.

_____. Hegel, leitor de Aristóteles. In: CACCIOLA, Maria Lúcia M. O.; KAWANO, Marta; MOURA, Carlos A. Ribeiro de (Orgs.). *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naify, 2006, pp. 273-295.

_____. *O avesso da dialética: Hegel à luz de Nietzsche*. Trad. Renato J. Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LOSURDO, Domenico. *A hipocondria da antipolítica: história e atualidade na análise de Hegel*. Trad. Jaime Clasen. Rio de Janeiro: Revan, 2014.

_____. *Contra-história do liberalismo*. Trad. Giovanni Semeraro. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

_____. *Hegel e a liberdade dos modernos*. Trad. Ana M. Chiarini; Diego Silveira. São Paulo: Boitempo, 2019.

_____. *Hegel, Marx e a tradição liberal*. Trad. Carlos A. F. Nicola Dastoli. São Paulo: UNESP, 1998.

_____. *Marx e il bilancio storico del Novecento*. Napoli: La scuola di Pitagora, 2012.

_____. Realismo e Nominalismo Come Categorie Politiche. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 101, n. 2, Presses Universitaires de France, 1996, pp. 211–223. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/40903474>. Acesso em: 11 de jan. de 2022.

LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LUKÁCS, György. Moses Hess e i problemi della dialettica idealistica. In: MANGANARO, Paolo (Org.). *György Lukács: scritti politici giovanili (1919-1928)*. Tradução de Paolo Manganaro e N. Merker. Bari: Laterza, 1972, pp. 246-310.

_____. *Para uma ontologia do ser social I*. Trad. Carlos N. Coutinho. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARCUSE, Herbert. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Trad. Marília Barroso. 4 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle; Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858, esboços da crítica da economia política*. Trad. Mario Duayer; Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. *Miséria da filosofia*. Trad. José Paulo Netto. São Paulo: Boitempo, 2017.

_____. *O Capital: crítica da economia política; Livro I: o processo de produção do capital*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. O manifesto filosófico da Escola Histórica do Direito [1842]. Trad. Pádua Fernandes. *Primas Jurídico*, São Paulo, v. 6, pp. 265-273, 2007. <https://doi.org/10.5585/prismaj.v6i0.1141>

_____. *Para a crítica da economia política*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.

_____. *Para a questão judaica [1844]*. Trad. José Barata-Moura. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto Comunista*. Trad. Álvaro Pina; Ivana Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl; MARX, Jenny; ENGELS, Friedrich. *Lettres a Kugelmann*. Trad. Gilbert Badia. Paris: Éditions Sociales, 1971.

MAZZARI, M. V. Apres., comentários e notas. In: GOETHE, J. Wolfgang von. *Fausto: uma tragédia (primeira parte)*. Trad. Jenny Klabin Segall. 7 ed. São Paulo: Editora 34, 2020.

MÜLLER, Marcos Lutz. Trad., Apres. e notas. In: HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. São Paulo: Editora 34, 2022.

NOBRE, Marcos. *Como nasce o novo: experiência e diagnóstico de tempo na fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Todavia, 2018.

OLIVEIRA, M. Araújo de. *A filosofia na crise da modernidade*. 3 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

_____. Hegel, síntese entre racionalidade antiga e moderna. In: CHAGAS, E. Ferreira; UTZ, Konrad; OLIVEIRA, James Wilson J. de (Orgs.). *Comemoração aos 200 anos da "Fenomenologia do Espírito" de Hegel*. Fortaleza: Edições UFC, 2007, pp. 39-63.

_____. *Tópicos sobre dialética*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

PARMÊNIDES. *Da natureza*. Trad. José T. dos Santos. 3.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

PLATÃO. *A República (ou Da justiça)*. Trad. Edson Bini. 3 ed. São Paulo: Edipro, 2019.

_____. *Diálogos IV: Parmênides (ou Das Formas)*. Trad. Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2009.

_____. *Teeteto*. Trad. Maura Iglésias; Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: PUC-RIO; São Paulo: Edições Loyola, 2020.

POPPER, Karl. *A miséria do historicismo*. Tradução Octany S. da Mota; Leonidas Hegenberg. São Paulo: EDUSP, 1980.

_____. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: USP, 1974.

REINHOLD, K. L.. The Foundation of Philosophical Knowledge (exerpt). In: GIOVANNI, George di; HARRIS, H. S. (Orgs.). *Between Kant and Hegel: text in the development of post-Kantian idealism*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2000, pp. 51-103.

ROSENKRANZ, Karl. *Vita di Hegel*. Tradução de Remo Bodei. Milano: Bompiani, 2012.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du contrat social ou Principes du droit politique*. Paris: Librio, 2017.

RUSSELL, Bertrand. *Le mie Idee Politiche*. Tradução Adriana Pellegrini. Milano: Loganesi, 1963.

SAFATLE, Vladimir. *Grande hotel abismo: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

SARTRE, Jean Paul. *Questão de método*. Tradução Bento Prado Júnior. São Paulo: Difel, 1966.

SCHULZE, G. E. Aenesidemus Or Concerning the Foudations of The Philosophy of The Elements Issued by Prof. Reinhold in Jena Together with a Defense of Skepticism Against the Pretensions of The Critique of Reason. In: GIOVANNI, George di; HARRIS, H. S. (Orgs.).

Between Kant and Hegel: text in the development of post-Kantian idealism. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2000, pp. 104-135.

SHAKESPEARE, William. Hamlet. In: _____. *Tragédias e comédias sombrias.* Tradução Barbara Heliodora. São Paulo: Nova Aguilar, 2016, pp. 349-511.

_____. *Macbeth.* Tradução Péricles E. da S. Ramos. 2 ed. São Paulo: Círculo do Livro, 1985.

_____. *Júlio César.* Tradução José F. Botelho. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2018.

SCHELLING, Friedrich Von. Exposição da ideia universal da filosofia em geral, e da filosofia-da-natureza como parte integrante da primeira. In: CIVITA, Victor (Org.). *Os pensadores.* Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filhos. São Paulo: Abril Cultural, 1973a, pp. 213-223.

_____. História da Filosofia Moderna: Hegel. In: CIVITA, Victor (Org.). *Os pensadores.* Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filhos. São Paulo: Abril Cultural, 1973b, pp. 315-337.

SPINOZA, Baruch de. *L'Étique.* Tradução Roland Caillois. Paris: Gallimard, 1954.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética.* Tradução Tomaz Tadeu. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

VIEIRA, Leonardo Alves. *Schelling.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

WEIL, Eric. *Hegel e o Estado: cinco conferências seguidas de Marx e a Filosofia do Direito.* Tradução de Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2011.

ZIZEK, Slavoj. ZIZEK, Slavoj. *A Visão em Paralaxe.* Tradução de Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. *Disparities.* London: Bloomsbury Academic, 2016.

_____. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético.* Tradução Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. *O mais sublime dos histéricos: Hegel com Lacan.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.