

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ – UNIOESTE  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM FILOSOFIA

**LEANDRO ALBERTO XITIUK WESAN**

**ONTOLOGIA E LÓGICA NA FILOSOFIA  
ESPECULATIVA DE HEGEL**

TOLEDO  
2014

LEANDRO ALBERTO XITIUK WESAN

ONTOLOGIA E LÓGICA NA FILOSOFIA ESPECULATIVA  
DE HEGEL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Metafísica.

Orientador: Prof. Dr. Rosalvo Schütz.

TOLEDO  
2014

LEANDRO ALBERTO XITIUK WESAN

ONTOLOGIA E LÓGICA NA FILOSOFIA ESPECULATIVA  
DE HEGEL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela banca examinadora em \_\_/\_\_/\_\_\_\_.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Rosalvo Schütz – (orientador)  
UNIOESTE – Universidade Estadual do Oeste do Paraná

---

Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas  
UFC – Universidade Federal do Ceará

---

Prof. Dr. Tarcílio Ciotta  
UNIOESTE – Universidade Estadual do Oeste do Paraná

*Para Aline.*

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço à minha família, aos meus amigos e ao meu orientador pela paciência, apoio e confiança no meu trabalho.

*O comum das pessoas está, provavelmente, longe de presumir qual o verdadeiro alvo da filosofia, para aqueles que porventura o atingirem, e ignoram que a isto se resume: um treino de morrer e de estar morto. (Platão - Fédon, 64a).*

## RESUMO

WESAN, Leandro Alberto Xitiuk. *Ontologia e lógica na filosofia especulativa de Hegel*. 2014. 107 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2013.

Esta dissertação visa expor e discutir a *filosofia especulativa* de Hegel a partir do problema da oposição entre sujeito e objeto. Tal problema se refere à possibilidade da filosofia ser conhecimento certo e verdadeiro da realidade. A filosofia na modernidade, tal como expõe Hegel, é caracterizada pela questão da possibilidade do conhecimento, isto é, a possibilidade da conformidade perfeita entre a consciência e a coisa, pois somente se a oposição entre sujeito e objeto for dissolvida, a filosofia poderá ser novamente demonstrada como ciência absoluta da realidade. Hegel na sua filosofia especulativa identifica lógica e ontologia, na tarefa de solucionar o dualismo entre pensamento e coisa, dualismo que limitava a possibilidade do conhecimento absoluto da realidade, a saber, conhecimento que se apresenta como síntese silogística entre sujeito, objeto e método. Deste modo, a filosofia especulativa se caracteriza segundo o desdobramento do sistema hegeliano como reunião de lógica e ontologia. Na modernidade, conforme expõe Hegel, a filosofia especulativa foi vista como carente de fundamentação científica. Hegel refere-se a esta perspectiva como o ponto de vista que a metafísica adquiriu nesta época, a saber, de ser especulação ausente de certeza. Contudo, a filosofia especulativa desenvolvida no sistema de Hegel, pretende conferir novamente à filosofia sua significação universal e real, na medida em que ultrapassa e supera a racionalidade subjetiva e a crítica da filosofia moderna sobre a possibilidade do conhecimento. Hegel pretende desenvolver o conceito de lógica para além do formalismo em que esta ciência se encontra. O fundamento para realizar tal propósito reside na construção de um novo conceito de pensamento. Hegel desenvolve o conceito do pensamento para além de sua dimensão unicamente subjetiva, na medida em que demonstra a objetividade do pensamento, no seu projeto da lógica especulativa. Neste sentido, Hegel percebe a necessidade de a lógica objetiva fundamentar-se numa concepção de pensamento que não se oriente por sua determinação formal, isto é, apresentada na forma do eu, da consciência subjetiva. A possibilidade do conhecimento, tarefa que foi assumida pela filosofia especulativa ao tentar progredir a filosofia de sua crise gnosiológica, exige abandonar a forma do Eu como consciência finita e passar ao conteúdo infinito do pensamento. Na filosofia especulativa, Hegel promete levar à forma perfeita a natureza lógica da filosofia, mediante a identidade entre idealidade e realidade, que constitui o problema principal da filosofia hegeliana, na medida em que tal identificação retoma a perplexidade que determina a questão do conhecimento na filosofia moderna: o pensamento e o conceito foram considerados até a filosofia de Hegel como idealizações abstratas, que permaneciam na esfera da representação subjetiva; na filosofia hegeliana o pensar e o conceituar puro pretendem ser análogos ao conhecimento real do mundo. Em sua conclusão, a filosofia de Hegel pretende ser a exposição dialética, portanto do desenvolvimento, vale dizer, do vir-a-ser, da ideia perfeita, a saber, do absoluto.

**PALAVRAS-CHAVE:** Hegel. Ontologia. Lógica. Especulativo. Absoluto.

## ABSTRACT

WESAN, Leandro Alberto Xitiuk. *Ontology and logic in the speculative philosophy of Hegel*. 2014. 107 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2014.

This dissertation aims to present and discuss the speculative philosophy of Hegel from the problem of the opposition between subject and object. This problem refers to the possibility of philosophy to be right and true knowledge of reality. The philosophy in modernity as Hegel explains is characterized by the question of the possibility of knowledge, i.e. the possibility of perfect conformity between consciousness and the thing, because only if the opposition between subject and object is dissolved, the philosophy can be re-stated as absolute science of reality. Hegel in his speculative philosophy identifies logic and ontology at the task of resolving the dualism between thought and thing, dualism which limited the possibility of absolute knowledge of reality, namely, according to Hegel, knowledge that is presented as syllogistic synthesis between subject, object and method. Thus, speculative philosophy is characterized according to the deployment of the Hegelian system as a meeting of logic and ontology. In modernity, as Hegel exposes the speculative philosophy was seen as lacking in scientific foundation. Hegel refers to this perspective as the view that metaphysics acquired at this time, namely, to be absent from certain speculation. However, speculative philosophy developed in Hegel's system, aims to give back to philosophy and its universal real significance, the extent that exceeds and surpasses the subjective rationality and critique of modern philosophy about the possibility of knowledge. Hegel aims to develop the concept of logic beyond the formalism that this science is. The foundation to accomplish this purpose lies in building a new concept of thought. Hegel develops the concept of thinking beyond their uniquely subjective dimension, the extent that demonstrates the objectivity of thought in its design of speculative logic. In this sense, Hegel perceives the need for objective logic support a conception of thought that is not driven by its formal determination that is presented in the form of the self, the subjective consciousness. The possibility of knowledge, a task that was assumed by speculative philosophy to try to advance the philosophy of his epistemological crisis, requires abandoning the shape of the finite consciousness as I go to infinity and thought content. In speculative philosophy, Hegel promises to lead to perfectly logical nature of philosophy, by identity between ideality and reality, which is the main problem of Hegelian philosophy, the extent that such identification takes amazement determines the question of knowledge in philosophy modern: thought and concept were considered to Hegel's philosophy as abstract idealizations, which remained in the realm of subjective representation; in Hegelian philosophy pure thinking and conceptualizing are analogous to real-world knowledge. In his conclusion Hegel's philosophy aims to be the dialectical exposure, so the development, that is, the coming-to-be, the perfect idea, namely, the absolute.

**KEY WORDS:** Hegel. Ontology. Logic. Speculative. Absolute.

## **OBRAS REFERIDAS ABREVIADAMENTE**

Neste trabalho, a referência das obras de Hegel que serão frequentemente citadas se efetuará mediante as seguintes formas abreviadas:

**Lógica:** *Ciência da Lógica (Wissenschaft der Logik).*

**Fenomenologia:** *Fenomenologia do Espírito (Phänomenologie des Geistes).*

**Enciclopédia:** *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse).*

**Filosofia do Direito:** *Elementos da Filosofia do Direito (Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse).*

**Diferença Entre os Sistemas:** *Diferença Entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling (Differenzschrift).*

## **SUMÁRIO**

|                                                             |            |
|-------------------------------------------------------------|------------|
| <b>INTRODUÇÃO.....</b>                                      | <b>21</b>  |
| <br>                                                        |            |
| <b>1. O PROJETO DA FILOSOFIA ESPECULATIVA .....</b>         | <b>30</b>  |
| <b>1.1 A TARE DA FILOSOFIA ESPECULATIVA .....</b>           | <b>31</b>  |
| <b>1.2 A CISÃO ESPIRITUAL E A SÍNTESE NO ABSOLUTO .....</b> | <b>41</b>  |
| <b>1.2.1 O MITO MOSAICO DA QUEDA DE ADÃO.....</b>           | <b>48</b>  |
| <b>1.3 O COMEÇO DA FILOSOFIA.....</b>                       | <b>54</b>  |
| <br>                                                        |            |
| <b>2. A FILOSOFIA PURAMENTE RACIONAL.....</b>               | <b>60</b>  |
| <b>2.1 SUJEITO AUSENTE DE SI.....</b>                       | <b>62</b>  |
| <br>                                                        |            |
| <b>3. O SABER ABSOLUTO .....</b>                            | <b>85</b>  |
| <b>3.1 O SABER ABSOLUTO NA FENOMENOLOGIA.....</b>           | <b>86</b>  |
| <b>3.2 O SABER ABSOLUTO NA LÓGICA .....</b>                 | <b>91</b>  |
| <br>                                                        |            |
| <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>                            | <b>106</b> |
| <br>                                                        |            |
| <b>REFERÊNCIAS .....</b>                                    | <b>111</b> |

## INTRODUÇÃO

A possibilidade do conhecimento apresenta-se como questão primordial da ontologia na filosofia moderna. Esta questão refere-se à necessidade de demonstração científica da filosofia. A filosofia de Hegel, nos quadros desta necessidade, situa-se como retomada e desenvolvimento da ontologia, a partir da sua solução para a questão do conhecimento e, assim, para a possibilidade da filosofia resgatar o pensamento especulativo, a partir da construção científica de seus alicerces. Distingue-se, porém, a possibilidade do conhecimento, objeto da gnosiologia, e o objeto próprio da ontologia, observando, neste sentido, que a necessidade da demonstração científica da filosofia é anterior ao próprio edifício da ciência filosófica. O desdobramento desta dissertação possui como fio condutor a exposição e discussão da filosofia especulativa de Hegel, a partir da sua problematização como reunião de lógica e ontologia. Tal problematização pode ser realizada na oposição de duas proposições: “*nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu*”<sup>1</sup> e “*nihil est in sensu quod non fuerit in intellectu*”; tais expressões apresentam-se inicialmente como opostas, em contradição entre si, contudo, a filosofia especulativa de Hegel, em seu projeto onto-gnosiológico da lógica especulativa, pretende resolver tal oposição ao reunir sujeito e objeto.

Certamente a *Ciência da Lógica* (*Wissenschaft der Logik*) possui uma posição nuclear entre os escritos de Hegel, na medida em que se pode identificar nesta obra a chave de compreensão de sua filosofia. Hegel apresenta a *Fenomenologia do Espírito* (*Phänomenologie des Geistes*), publicada em 1807, como a primeira parte do seu sistema filosófico<sup>2</sup>, enquanto que a *Ciência da Lógica*, publicada em dois tomos, em

---

<sup>1</sup> As expressões em latim são comentadas por Hegel no §8 da *Enciclopédia*. Hegel observa que a primeira expressão, “*nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu*”, foi atribuída falsamente a *Aristóteles*. Hegel argumenta que: “é uma expressão antiga, que se costuma atribui falsamente a *Aristóteles*, como se por ela devesse exprimir-se o ponto de vista da sua filosofia: “*nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu*” – nada há no pensamento que antes não tenha estado no sentido, na experiência. Pode ser considerado apenas como mal-entendido que a filosofia especulativa não queira concordar com esta proposição. Mas inversamente ela também afirmará: “*nihil est in sensu quod non fuerit in intellectu*” – nesse sentido totalmente geral de que o “*nous*”, e em determinação mais profunda, o *espírito*, é a causa do mundo” (Hegel, 1995, p. 48).

<sup>2</sup> “Con respecto a las relaciones exteriores debería seguir a la primera parte del Sistema de la Ciencia que contiene la *Fenomenología*, una segunda parte, que contuviera la lógica e las dos ciencias reales de la filosofía, a saber, la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu.” (Hegel, 1968, p. 30). “Com respeito às relações exteriores deveria seguir a primeira parte do Sistema da Ciência que contém a *Fenomenologia*, uma segunda parte, que continha a lógica e as ciências reais da filosofia, a saber, a filosofia da natureza e a filosofia do espírito.” Tradução própria.

1812 e 1816, juntamente com a *Filosofia da Natureza* e a *Filosofia do Espírito*, constituíam a segunda parte do sistema, observando, contudo, que a *Filosofia da Natureza* e a *Filosofia do Espírito*<sup>3</sup> não alcançaram seu desenvolvimento pleno dentre os escritos hegelianos, fazendo parte, exclusivamente, dos volumes da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*<sup>4</sup> (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse*), que teve sua primeira edição publicada em 1817. Deste modo, a *Ciência da Lógica* ganha seu desenvolvimento completo e recebe, ainda, sua versão em compêndio. Nesta obra Hegel desenvolve sua principal tese filosófica, a saber, a retomada e desenvolvimento da filosofia especulativa<sup>5</sup> a partir da demonstração científica dos seus alicerces, corroborando com seu trabalho de construção de um novo edifício para a ciência filosófica.

Na introdução da *Ciência da Lógica*, Hegel argumenta que a lógica “não pode dizer previamente o que é; somente sua completa exposição proporciona este conhecimento dela mesmo”<sup>6</sup> (Hegel, 1968, p. 41). Hegel desenvolve, certamente, um novo conceito de lógica. Este conceito é visto por Hegel como o desenvolvimento da lógica para além da visão comum que esta ciência possui. A lógica de Hegel não está

---

<sup>3</sup> A *Filosofia do Espírito* de Hegel se divide em duas partes: a filosofia do espírito subjetivo e a filosofia do espírito objetivo. O conteúdo da filosofia do espírito objetivo receberá um desenvolvimento mais amplo na *Filosofia do Direito*, obra escrita como manual para as preleções de Hegel.

<sup>4</sup> A *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* foi escrita por Hegel com o intuito de fornecer um guia sintético aos seus ouvintes – uma necessidade propedêutica – na medida em que suas divisões estão de acordo com o projeto sistemático da filosofia de Hegel. Somente a *Ciência da Lógica* recebeu seu desenvolvimento pleno, sendo que as outras partes do sistema, a *Filosofia da Natureza* e a *Filosofia do Espírito*, carecem de desenvolvimento completo.

<sup>5</sup> “Speculation (*die Spekulation*): Hegel refers to his philosophy as ‘speculation’ (and as ‘speculative philosophy’). Unsurprisingly, he does not use this term in the usual way; it has nothing to do, for instance, with guesswork or conjecture. ‘Speculation’ has a long history in philosophy. The term was used by the scholastics, and by mystics like Nicholas of Cusa (1401–1464), who associated it with the Latin *speculum*, which means mirror. *Speculatio* referred to knowing God through His creation – which is, as it were, a mirror reflecting God. Thus, speculation originally meant an attempt to reach beyond the appearances of things in order to know the divine. Kant uses ‘speculation’ to refer to rationalist attempts to know the transcendent, which he decisively rejects. Schelling and Hegel, however, picked up the term and both use it in a positive sense, because both believe that it is possible to overcome Kant’s restriction of knowledge to mere appearances” (Magee, 1966, p.220). “Especulação (*die Spekulation*): Hegel refere-se a sua filosofia como “especulação” (e como “filosofia especulativa”). Obviamente, ele não usa este termo da maneira usual, não tem nada a ver, por exemplo, com adivinhação ou conjectura. ‘Especulação’ tem uma longa história na filosofia. O termo foi usado pelos escolásticos e por místicos, como Nicolau de Cusa (1401-1464), que associaram com *speculum*, em latim, que significa espelho. *Speculatio* refere-se ao conhecimento de Deus através de sua criação – o que é, por assim dizer, um espelho que reflete a Deus. Assim, especulação originalmente significava uma tentativa de ir além das aparências das coisas, a fim de conhecer o divino. Kant usa ‘especulação’ para se referir as tentativas do racionalismo conhecer o transcendental, que ele decisivamente rejeita. Schelling e Hegel, porém, usam o termo e ambos usam num sentido positivo, porque ambos acreditam que é possível superar a restrição de Kant ao conhecimento das meras aparências.” Tradução própria.

<sup>6</sup> “Por eso ella no puede decir previamente lo que es; sólo su completa exposición proporciona este conocimiento de ella misma, como sus in y conclusión.” Tradução própria.

em antagonismo com o conceito da lógica tradicional, contudo, reconhece que o alcance desta ciência está além das limitações formais, situando-se, então, na esfera do real. “Desde Aristóteles a lógica não retrocedeu ou tampouco avançou um passo” <sup>7</sup> (Hegel, 1968, p. 48). O conceito tradicional da lógica, tal como desenvolvido por Aristóteles, tem como fundamento a separação entre o conteúdo do conhecimento e a forma deste, isto é, a divisão entre verdade e certeza. A lógica tradicional tem exclusivamente como objeto a forma do conhecimento, na medida em que se limita ao exame da certeza deste objeto, excluindo de seu alcance o conteúdo do conhecimento. A lógica desenvolvida por Hegel pretende ser a reunião da forma com o conteúdo, possuindo como objeto a verdade e a sua certeza.

Hegel ao reunir forma e conteúdo em sua lógica eleva esta ciência de uma esfera formal para as determinações da realidade. O interesse da filosofia hegeliana pela lógica se justifica pela necessidade de resgatar a ontologia da crise que encontrou na modernidade. Hegel argumenta que:

“A doutrina exotérica da filosofia kantiana – isto é, que o intelecto não deve ir mais além da experiência, porque de outra maneira a capacidade de conhecer se converte em razão teórica que por si mesma somente cria teias cerebrais – justificou, desde o ponto de vista científico, a renúncia ao pensamento especulativo” <sup>8</sup> (Hegel, 1968, p. 27).

Na modernidade, a filosofia especulativa foi vista como carente de fundamentação científica. Esta perspectiva refere-se ao ponto de vista que a metafísica adquiriu nesta época, a saber, de ser especulação ausente de certeza. Hegel argumenta que foi a crítica kantiana que conferiu o último golpe para a morte desta ciência<sup>9</sup>. A

<sup>7</sup> “Desde Aristóteles la lógica no ha retrocedido pero tampoco avanzó un paso”. Tradução do autor.

<sup>8</sup> “La doctrina exotérica de la filosofía kantiana – es decir, que el intelecto no debe ir más allá de la experiencia, porque de otra manera la capacidad de conocer se convierte en razón teórica que por sí misma sólo crea telarañas cerebrales – justificó, desde el punto de vista científico, la renuncia al pensamiento especulativo”. Tradução própria.

<sup>9</sup> “Zarathoustra descendant de la montagne croise un solitaire qui avait brisé avec le monde des hommes et murmure en le quittant: “Ce vieillard ne sait pas encore que Dieu est mort.” Hegel en tête de sa Logique enregistre aussi la mort de la métaphysique et la compare à la disparition de ces moines qui se retiraient jadis du monde pour se livrer à la contemplation de l’Éternel.” (Hyppolite, 1952, p. 69). “Zaratustra ao descer a montanha encontrou um eremita que havia rompido com o mundo dos homens e sussurrou o seguinte. “Este velho não sabe que Deus está morto.” Hegel no ápice de sua *Lógica* também registra a morte da metafísica e a compara ao desaparecimento dos monges que se retiravam do mundo para dedicar-se à contemplação do eterno.” Tradução própria.

filosofia crítica de Kant se interroga pela possibilidade do conhecimento antes de se embrenhar rumo ao pensamento especulativo. Nesta verificação da possibilidade de conhecer os objetos da ontologia, a filosofia crítica encontra sua limitação, estabelecendo a insuficiência do sujeito em conhecer objetivamente as questões da metafísica. Certo é que a metafísica tradicional, desenvolvida a partir de princípios formais, não tem validade científica, visto que suas especulações são vazias de conteúdo. Nesta perspectiva Hegel reconhece o mérito da *Crítica da Razão Pura* de Kant em demonstrar cientificamente a impossibilidade de a metafísica ter seu lugar entre as ciências, se possuísse tais princípios. Contudo, a crítica kantiana estabelece limites gnosiológicos rígidos ao conhecimento, onde o intelecto deve limitar-se ao conhecimento oriundo da experiência. Foi com a crítica de Hume à metafísica que Kant desperta de um sono dogmático. Hume defende que não é possível uma ciência que deduza a causa do efeito pelo uso puro da razão, deste modo sua filosofia posiciona-se como adversária à metafísica. A partir desta perspectiva, a filosofia crítica kantiana assumiu como perspectiva filosófica a impossibilidade da metafísica possuir fundamento científico.

Se por um lado o pensamento especulativo deixou de ter validade científica, “a lógica não foi tão mal como à metafísica”<sup>10</sup> (Hegel, 1968, p. 27). Reservou-se na modernidade o lugar da lógica entre as ciências por uma utilidade prática. A visão comum sobre lógica, dentro da racionalidade científica contemporânea a Hegel, apresenta esta ciência como uma ferramenta pela qual se podia aprender a pensar. Certamente esta visão corrobora com o conceito tradicional de lógica, onde se divide radicalmente a forma do conteúdo, na medida em que as regras e leis do pensamento referiam-se unicamente às regras formais da validade epistemológica do conhecimento, sem, contudo, examinar o conteúdo ontológico do objeto do conhecimento. Hegel observa as limitações de se compreender a lógica a partir deste ponto de vista. Deve-se reconhecer que o conceito da lógica de Hegel possui o mesmo objeto da lógica tradicional: o pensamento<sup>11</sup>. “Mas do pensar pode-se ter uma opinião muito mesquinha e também uma opinião muito alta” (Hegel, 1995, p. 67). Hegel reconhece que a

---

<sup>10</sup> “A la lógica no le há ido tan mal como la metafísica”. Tradução própria.

<sup>11</sup> “Pode-se bem dizer que a Lógica é a ciência do pensar, de suas determinações e leis. Mas o pensar como tal constitui somente a determinação universal ou o elemento no qual está a ideia enquanto lógica. A ideia é o pensar, não como pensar formal mas como totalidade, em desenvolvimento, de suas determinações e leis próprias, que ideia dá a si mesma: [e] não que já tem e encontra em si mesma” (Hegel, 1995, p. 65).

utilidade formal da lógica adquire propósito ao servir de ferramenta para a formação do sujeito, argumentando que “a ocupação com essa lógica formal tem, sem dúvida alguma, sua utilidade; por ela, como se diz, “a cabeça se arruma”; aprende-se a concentrar-se, aprende-se a abstrair [...]” (Hegel, 1995, p. 73). Esta utilidade da lógica garantiu seu lugar entre as ciências. Hegel, por sua vez, observa “a necessidade [*Bedürfnis*] de compreender a *Lógica*, em um sentido mais profundo que o de ciência do pensar puramente formal [...]” (Hegel, 1995, p. 68). Esta compreensão mais profunda da lógica refere-se à possibilidade de reunir nesta ciência forma (*Form*) e conteúdo (*Inhalt*), reunir verdade e certeza no pensamento especulativo. Hegel argumenta que:

“Até agora o conceito de lógica se fundava sobre a separação dada de uma vez por todas na consciência ordinária, do conteúdo do conhecimento e da forma deste, isto é, a separação da verdade e da certeza. Se pressupõe de antemão que a matéria do conhecimento existe como um mundo acabado, em si e para si, fora do pensamento; que o pensamento por si é vazio e que se preenche como uma forma extrínseca àquela matéria, se enche com ela e somente então adquire um conteúdo e se converte assim no conhecimento real”<sup>12</sup> (Hegel, 1968, p. 42)

A lógica tradicional pressupõe que o pensamento seja puramente subjetivo, constituindo-se apenas de arbitrariedades e contingência, e que sua matéria seja recolhida exteriormente. Deste modo, regras e leis do pensamento, segundo a lógica tradicional, seriam necessárias apenas para os juízos formais do conhecimento, sem conter nada de verdadeiro e real em si e para si no pensamento. A lógica, então, não seria o caminho para alcançar a verdade, justamente, por ser a verdade idêntica ao conteúdo, que, por pressuposição, estaria ausente do pensamento, pois este é vazio. A lógica de Hegel possui como fundamento reunir verdade e certeza, forma e conteúdo, sujeito e objeto, numa lógica onde os alicerces do pensamento especulativo são

---

<sup>12</sup> “Hasta ahora el concepto de lógica se fundaba sobre la separación dada de una vez para siempre en la consciencia ordinaria, del contenido del conocimiento y de la forma de éste, es decir, en la separación de la verdad y la certeza. Se presupone ante todo que la materia del conocimiento existe como un mundo acabado, en sí e por sí, fuera del pensamiento; que el pensamiento por sí es vacío y que añade como una forma extrínseca a aquella materia, se llena de ella, y solamente entonces adquiere un contenido y se convierte así en conocimiento real.” Tradução própria.

demonstrados cientificamente e a reconstrução do edifício da ciência filosófica se realizou<sup>13</sup>.

Hegel pretende desenvolver o conceito de lógica para além do formalismo que esta ciência se encontra. O fundamento para realizar tal propósito reside na construção de um novo conceito de pensamento. Hegel desenvolve o conceito do pensamento para além de sua dimensão unicamente subjetiva, na medida em que demonstra a objetividade do pensamento, no seu projeto da lógica especulativa. “A verdade consiste na concordância do pensamento com o objeto”<sup>14</sup> (Hegel, 1968, p. 42). Para Hegel tal perspectiva pode ser verdadeira, mas o sentido habitual que se faz de tal sentença é falso. Habitualmente, joga-se que para se produzir esta concordância, que o pensamento deve conformar-se ao objeto, postulando que a realidade existe em si e para si fora do pensamento, na medida em que a subjetividade é vazia de conteúdo e a matéria de seus pensamentos é oriunda do exterior ao eu. Obstante a esta perspectiva, Hegel defende a identidade entre sujeito e objeto, dissolvendo a hierarquia existente entre a realidade exterior, autônoma em si e para si, e o eu, pensamentos puramente subjetivos. Argumenta Hegel:

“A metafísica antiga tinha, a este respeito, um conceito de pensamento mais elevado do que se tornou corrente em nossos dias. Ela partia em efeito da seguinte premissa: que o que conhecemos pelo pensamento sobre as coisas e concernente às coisas constitui o que elas têm de verdadeiramente verdadeiro, de maneira que não tomavam as coisas em sua imediação, senão somente na forma do pensamento, como pensadas. Esta metafísica, por tanto, estimava que o pensamento e as determinações do pensamento não eram algo estranho ao objeto, senão que constituía melhor sua essência, ou seja, que as coisas e o pensamento delas – do mesmo modo que o nosso idioma expressa um parentesco entre os termos<sup>15</sup> – coincidem em si e para si, isto é, que o

---

<sup>13</sup> V. Höslé, em seu comentário sobre a lógica de Hegel, argumenta que: “Hegel poi vuole distinguere il suo concetto di logica dal concetto di logica della logica formale. La logica, per Hegel, è la scienza delle leggi del *Logos*, della Ragione: queste leggi vengono sviluppate mediante il metodo apriorico di generazione delle categorie (che Hegel pensa di aver scoperto); le categorie non vengono quindi semplicemente elencate in maniera empirica” (Höslé, 1991, p. 112). “Hegel, em seguida, distingue o seu conceito de lógica a partir da lógica do conceito de lógica formal. A lógica, para Hegel, é a ciência das leis do *Logos*, a razão: essas leis são desenvolvidas de acordo com o método de geração apriorística das categorias (que Hegel pensa ter descoberto); as categorias não são simplesmente reunidas de forma empírica.” Tradução própria.

<sup>14</sup> “La verdad consiste en la concordancia del pensamiento con el objeto.” Tradução própria.

<sup>15</sup> Sobre esta proposição de Hegel, o tradutor da *Ciência da Lógica* para o idioma espanhol, R. Mondolfo, acrescenta uma nota explicativa. Diz ele: “Ding = cosa; Denken = pensamiento; Hegel les atribuye uma

pensamento em suas determinações imanentes e a natureza verdadeira das coisas constitui um só e mesmo conteúdo”<sup>16</sup> (Hegel, 1969, p. 43).

Hegel faz referência à metafísica antiga com intuito de evidenciar a diferença entre a gnosiologia antiga e a moderna. A metafísica antiga fundamentava-se num conceito de pensamento mais profundo do que o significado comum atribuído na filosofia moderna. Pretendia-se, nesta metafísica, que as coisas e os pensamentos delas coincidem em si e para si<sup>17</sup>. A perspectiva da filosofia moderna caiu em erro quando criou hierarquias entre o pensamento e a coisa. A filosofia crítica de Kant, por exemplo, possui como fundamento a distinção entre *fenômeno* e *coisa em si*. Neste dualismo entre sujeito e objeto, verifica-se que Kant atribui à coisa em si autonomia ontológica, na medida em que existe em si e para si, independente do sujeito. Certo é que em toda a filosofia moderna houve este tipo de hierarquias, ou dualismos, entre sujeito e objeto, em alguns casos privilegiando o sujeito, tal como no idealismo subjetivo, em outros casos privilegiando o objeto, tal como no realismo ingênuo. Contudo, vale observar que tais dualismos são insustentáveis; o princípio da filosofia especulativa de Hegel é a reunião do sujeito e objeto.

Uma vez que a *Lógica* recebeu a determinação fundamental de ciência do pensamento puro, seu conceito se apresenta a partir das divisões necessárias do seu desenvolvimento. Diz Hegel que “a lógica se dividirá primeiramente em lógica do conceito como ser e do conceito como conceito”<sup>18</sup> (Hegel, 1968, p. 56). Na mediação entre a doutrina do ser e a doutrina do conceito insere-se a doutrina da essência. Deste

---

etimologia común” (Hegel, 1968, p. 43). Esta nota se refere ao significado comum entre coisa e pensamento no idioma alemão.

<sup>16</sup> “La antigua metafísica tenía, a este respecto, un concepto del pensamiento más elevado del que se ha vuelto corriente en nuestros días. Ella partía en efecto de la premisa siguiente: que lo que conocemos por el pensamiento sobre las cosas y concerniente a las cosas constituye lo que ellas tienen de verdaderamente verdadero, de manera que no tomaba las cosas en su inmediatez, sino sólo en la forma del pensamiento, como pensadas. Esta metafísica, por lo tanto, estimaba que el pensamiento y las determinaciones del pensamiento no eran algo extraño al objeto, sino que constituían más bien su esencia, o sea que las cosas y el pensamiento de ellas – del mismo modo que nuestro idioma expresa un parentesco entre los dos [términos] – coinciden en sí e por sí, [esto es] que el pensamiento en sus determinaciones immanentes y la naturaliza verdadera de las cosas constituyen un solo y mismo contenido.” Tradução própria.

<sup>17</sup> N. Hartmann argumenta sobre a relação entre sujeito e objeto: “esses dois pares opostos: pensamento e coisa, conceito e ente, são idênticos. A lógica, como ciência e como verdade, não só contém ambos os lados da identidade mas também é a autoconsciência pura que se desenvolve – entenda-se bem: que se desenvolve, quer dizer, ela e não outro – mas a coisa não é simplesmente o que é em-si, mas sim, ao mesmo tempo, o que é para-si; isto significa que ela é a mesma autoconsciência, a mesma evolução do mesmo Absoluto” (Hartmann, 1960, p. 437).

<sup>18</sup> “La lógica se dividiría primeramente en lógica del concepto como ser y del concepto como concepto.” Tradução própria.

modo, a Lógica se compõe de três partes: a doutrina do ser, a doutrina da essência e a doutrina do conceito. Estas divisões estão de acordo, segundo Hegel, com a necessidade da reunião da consciência, vista como pura subjetividade, na sua determinação de ser para si, com a realidade, vista como objetiva em si. A doutrina do ser e a doutrina do conceito não se diferenciam como partes opostas, isto é, como partes abstratas, onde a doutrina do ser seria o lado objetivo e a doutrina do conceito seria o lado subjetivo, mas, não obstante, são antes a realização da unidade concreta das determinações subjetivas e as determinações objetivas. Hegel argumenta sobre a forma tradicional que foi conferida à consciência na filosofia moderna:

“Tal atividade não deveria se chamar consciência; a consciência contém em si a oposição entre o eu e seu objeto, que não se encontra na atividade original. A determinação “consciência” da a esta atividade a aparência de subjetividade ainda mais que a expressão pensamento, que aqui, não obstante, tem que ser entendida essencialmente no sentido de pensamento *infinito*, não afetado pela limitação da consciência, isto é, no sentido de pensamento como tal”<sup>19</sup> (Hegel, 1968, p. 57).

Hegel percebe a necessidade de a lógica objetiva fundamentar-se numa concepção de pensamento que não se orienta por sua determinação formal, isto é, apresentada na forma do eu, da consciência subjetiva. A possibilidade de se conhecer, tarefa que foi assumida pela filosofia especulativa ao tentar progredir a filosofia de sua crise gnosiológica, exige abandonar a forma do eu como consciência finita e passar ao conteúdo infinito do pensamento. Deste modo, Hegel desenvolve o conceito de lógica especulativa, levando-se em conta que “a lógica substituiu diretamente a ontologia”<sup>20</sup> (Hegel, 1968, p. 58).

Dentro dos limites epistemológicos e hermenêuticos de interpretação da filosofia de Hegel, esta dissertação propõe-se sob a divisão em três capítulos, que estão conforme ao desenvolvimento do projeto filosófico de Hegel do desenvolvimento da filosofia

---

<sup>19</sup> “Pero dicha actividad ya no debería ser llamada conciencia; la conciencia encierra en sí la oposición entre el yo y su objeto, que no se encuentra en aquella actividad originaria. La denominación “conciencia” da a esta actividad la apariencia de subjetividad aún más que la expresión “pensamiento”, que aquí, sin embargo, tiene que ser entendida esencialmente en el sentido absoluto de pensamiento *infinito*, no afectado por la limitación de la conciencia, es decir, en el sentido de pensamiento como tal.” Tradução própria.

<sup>20</sup> “La lógica objetiva sustituyó directamente a la ontología.” Tradução própria.

especulativa pura. Com efeito, a perspectiva do primeiro capítulo será a de tematizar o projeto de filosofia especulativa em Hegel, fundamentando-se em seus escritos da juventude. Não obstante, ter-se-á, também, como perspectiva a transição dos escritos da juventude para os escritos da maturidade, onde o projeto de resgate do pensamento metafísico se metamorfoseia na realização da sua ideia de lógica especulativa. Na transição para os escritos sistemáticos, tem-se em vista a discussão da *Ciência da Lógica*, justamente, por este escrito de Hegel conter o núcleo da filosofia especulativa. Deste modo, o segundo capítulo pretende discutir a relação precisa entre a unidade entre *ser* e *nada* no *devir* e a passagem do *finito* ao *infinito*, na medida em que tal questão apresenta-se como ponto de partida do idealismo de Hegel. No terceiro capítulo realizar-se-á a discussão do *saber absoluto*. Neste conceito Hegel desenvolve sua filosofia especulativa a partir da tematização da *ideia absoluta*.

## 1. O PROJETO DA FILOSOFIA ESPECULATIVA

O presente capítulo tem por objetivo discutir o projeto de filosofia especulativa em Hegel, tomando como fio condutor a questão da cisão entre razão e natureza e a necessidade da síntese desta oposição. Tal problema refere-se ao princípio da especulação, que postula a reunião de sujeito e objeto como ponto de partida para o desenvolvimento do pensamento filosófico.

A filosofia especulativa foi desenvolvida por Hegel em seus escritos que compõem o sistema da ciência, iniciando com a *Fenomenologia do espírito* e recebendo seu desenvolvimento completo com a publicação da *Ciência da Lógica*. Contudo, neste primeiro capítulo, tem-se em vista a demarcação do projeto de filosofia especulativa desenvolvido por Hegel em seus escritos do período pré-especulativo, isto é, escritos anteriores ao seu sistema, onde se delineia de forma geral a proposta de filosofia desenvolvida por Hegel em sua filosofia. Tem-se em vista, também, que somente nos escritos da juventude<sup>21</sup> desenvolve-se a ideia do especulativo a partir da questão que se pretende discutir neste texto, a saber, a cisão originária e a síntese no absoluto. Com efeito, pretende-se analisar, fundamentalmente, dois de seus escritos filosóficos da juventude: o primeiro será *Diferença Entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling (Differenzschrift)*; o segundo, *Esboços sobre Religião e Amor*.

Ao analisar os escritos, *Diferença Entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling*, demarcar-se-á a questão da cisão originária, demonstrando em que medida a tarefa da filosofia, segundo Hegel, consiste em dissolver a oposição entre razão e natureza. Não obstante, ao analisar os *Esboços sobre Religião e Amor*, tem-se em vista demonstrar que a filosofia especulativa de Hegel tem em comum seus objetos e seu

---

<sup>21</sup> Ao analisar os escritos da juventude de Hegel, observa F. Châtelet: “[...] há, a partir, de 1801, o ingresso na arena teórica, com a publicação em julho desse ano do texto sobre a Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling em relação a uma visão de conjunto mais livre sobre o estado da filosofia no começo do século XIX, com a fundação, com Schelling, do *Jornal Crítico de Filosofia*, onde apareceram, em 1802 e 1803, artigos importantes, entre os quais *Fé e Saber*, com o subtítulo: *Filosofia da reflexão da subjetividade na integralidade de suas formas*, enquanto filosofia de Kant, Jacobi e Fichte. Hegel apresenta-se então como defensor e discípulo de Schelling. Uma leitura atenta – esclarecida pelos escritores posteriores – revela no entanto que a adesão do mais velho ao mais novo não é total. Já aparecem um outro método e um outro rigor. Hegel não deixará de apoiar a crítica radical a Kant e a Fichte (que acredita ser seu continuador) e o questionamento a Schelling – que se tornará, pouco depois, uma oposição aberta. Como testemunha o prefácio da *Fenomenologia do espírito*, ele é e continuará sendo o adversário decidido ao mesmo tempo da filosofia crítica, para a qual “o que se denomina medo do erro se faz antes conhecer como medo da verdade”, e da intuição romântica, que impõe, brutalmente e sem prova, o sentimento necessário do Absoluto. (Châtelet, 1995, p. 22)

problema fundamental com a Religião, na medida em que tal tematização apresenta-se como indispensável para a resolução da questão da cisão originária. Corroborando com a ideia desenvolvida por Hegel da relação entre filosofia e teologia especulativa, discutir-se-á o mito mosaico da queda de Adão, presente no terceiro adendo ao § 24 da *Enciclopédia*. O último texto do capítulo pretende demarcar a transição dos escritos da juventude para os escritos da maturidade, na medida em que apresentará a relação entre o projeto hegeliano de filosofia especulativa e o desenvolvimento do conceito da lógica no sistema da ciência.

### 1.1 A tarefa da filosofia especulativa

Neste texto propõe-se comentar e discutir a questão da tarefa da filosofia, na medida em que o problema de sua finalidade relaciona-se com a questão da cisão entre consciência e razão e a busca pela harmonia para tal problema na filosofia especulativa de Hegel. Tal problemática foi desenvolvida em inúmeros escritos de Hegel, desde os Escritos da Juventude, período conhecido como pré-especulativo, até os escritos da maturidade, período onde Hegel leva a termo a tarefa de uma filosofia especulativa pura. Contudo, visa-se neste texto, discutir esta problemática a partir de um de seus escritos de Jena<sup>22</sup>, a saber, *Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling*. Nesta obra discute-se, juntamente com a demonstração da diferença entre sistemas, a questão da necessidade da filosofia em reunir novamente, do ponto de vista teórico, a cisão entre natureza e razão, levando-se em conta que tal questão apresenta-se como nuclear no Idealismo alemão, na medida em que seu conteúdo apresenta-se em várias oposições na filosofia moderna, tal como na filosofia kantiana, com a oposição entre fenômeno e coisa em si. No decorrer da argumentação deste escrito, Hegel demonstrará como Kant, Fichte e Schelling resolvem tal problemática. No entanto,

---

<sup>22</sup> Sobre a filosofia de Hegel em Jena, argumenta M. J. C. Ferreira: “[...] a atividade filosófica de Hegel em Iena representa o resultado de uma efetiva viragem intelectual, a superação de uma crise reflexiva prolongada, uma opção deliberada pela filosofia, cujos fundamentos, coerência íntima e integração sistemática residem na fidelidade a essa palavra de ordem da juventude (“a razão e a liberdade continuam a ser o nosso lema” – Hegel citado acima pelo autor). Ou seja, há no Hegel que se transfere de Fancoforte para Iena uma decisão pessoal pela Filosofia, uma “conversão” (*Umkehrung*) à Ciência, e essa decisão faz coincidir, num mesmo movimento e na mesma razão de ser, a motivação pessoal do filósofo e a justificação própria do ato filosófico.” (Ferreira, 1992, p. 11).

neste escrito, que marca o ingresso e reconhecimento de Hegel na filosofia do século XIX, apresentar-se-á uma parte fundamental da filosofia hegeliana, na medida em que anuncia a ideia de filosofia especulativa, desenvolvida posteriormente em seu sistema. Nesta concepção de filosofia, o pensamento deve se elevar até à razão especulativa, tendo em vista que o princípio da especulação é reunião do sujeito com o objeto.

No Prefácio da *Fenomenologia* encontra-se desenvolvida uma das mais conhecidas partes da filosofia de Hegel, a saber, a ideia da tarefa da filosofia. Diz Hegel que “colaborar para que a filosofia se aproxime da forma da ciência – da meta em que deixe de chamar-se amor ao saber para ser saber efetivo – é isto o que me proponho” (Hegel, 2008, p. 27). Um dos pontos fundamentais dentro da filosofia hegeliana é a necessidade da filosofia ser vista novamente como conhecimento científico. Do ponto de vista exterior, a filosofia carece de demonstração científica, na medida em que suas proposições são tomadas apenas como opiniões, demonstrando o caráter subjetivo e relativista que caracteriza este pensamento. Contudo, a filosofia diferencia-se, desde a antiguidade, de opiniões, buscando sempre proposições certas e universais. A filosofia de Hegel pode ser entendida como uma retomada da ontologia, um resgate da posição de pensamento que tem como perspectiva filosófica a passagem do relativo ao absoluto, da contingência ao universal. Desta forma, em tal proposição encontra-se delineada a ideia de superação dos relativismos e da contingência do conhecimento. Seguindo nesta perspectiva, percebe-se que Hegel toma como ponto de partida o significado do termo *filosofia* em seu sentido original, cunhado entre os filósofos gregos, a saber, no significado de que a filosofia é amor pela sabedoria. Nesta definição deve se ver além de seu significado formal. A filosofia, ao caracterizar-se como *amor à sabedoria*, distingue-se da própria *sabedoria*, sendo que a partir do momento em que há a passagem da busca pelo conhecimento, para o conhecimento efetivo, se identifica com isto a ideia da passagem do relativo ao absoluto, do contingente ao necessário, do particular ao universal, do subjetivo ao objetivo, a reunião entre consciência e natureza. Para Hegel a filosofia trata da busca pelo verdadeiro, sendo que a partir do momento que ela alcança sua meta ela se converte em outra coisa, a saber, em conhecimento efetivo. A filosofia contém em si, desde seu nascimento, o destino de consumir-se ao atingir sua finalidade. Da filosofia passa-se à sabedoria; de filósofo à sábio. A questão é a ultrapassagem do contingente ao necessário, do finito ao infinito.

Os filósofos do Idealismo alemão reconheceram que, desde Kant, um novo modo de compreensão da filosofia, principalmente da ontologia, é estabelecida no julgamento científico da época. Do ponto de vista científico, reconhece-se que a filosofia carece de princípios que conduzam a razão ao conhecimento do verdadeiro. É certo que depois da filosofia crítica de Kant, que justificou o ponto de vista científico, foi extinto do meio científico toda ideia de especulação. Um dos pontos fundamentais que distingue a filosofia kantiana da filosofia hegeliana é a possibilidade do conhecimento do verdadeiro<sup>23</sup>. A filosofia crítica de Kant visava combater o dogmatismo da filosofia, isto é, a metafísica formal; a filosofia hegeliana concorda com a tarefa da filosofia crítica, mas pretende demonstrar que ainda há espaço para o especulativo na filosofia, não em sua consideração dogmática, porém, na demonstração do verdadeiro especulativo, que se funda sob a necessidade de recondução da ontologia a um lugar entre as ciências, na medida em que tal necessidade refere-se à possibilidade de se conhecer. Assim, evidencia-se como necessário demonstrar o modo pelo qual a razão pode conhecer o verdadeiro.

O resgate do especulativo permitiu o resgate da ontologia e desta forma à ultrapassagem da concepção que extinguiu a capacidade da razão de atingir o verdadeiro. Para Hegel, a filosofia pode converter-se em sabedoria. A meta da filosofia apresenta-se como a superação da contingência do conhecimento finito até as determinações especulativas do saber absoluto, que se põem como ultrapassagem ao infinito.

No escrito *Differenzschrift*, Hegel discute inicialmente com a filosofia crítica de Kant e o modo como os filósofos Fichte e Schelling se posicionaram teoricamente frente a esta filosofia. Hegel reconhece que o espírito da filosofia crítica kantiana reside na dedução das categorias do entendimento, na medida em que neste momento ela apresenta-se como autêntico idealismo, em vista de que é expresso em tal dedução o

---

<sup>23</sup> Sobre a influência de Kant na filosofia de Hegel, observa M. Ferreira: “a síntese última, absoluta, procurada por Kant, reveste as notas de totalidade e incondicionalidade. Sem dúvida que ela se fixa na síntese objetiva do campo da fenomenalidade e remete para a idealidade (simplesmente pensada e não conhecida) a síntese suprema na plenitude da sua realidade, hipótese teórica ou postulado prático, solicitação perene a uma tarefa jamais conclusa. Se Kant, ao equacionar o problema da unidade, recorre à problemática do juízo (como o próprio Hegel reconhece, na questão kantiana fulcral “como são possíveis os juízos sintéticos a priori?” é visada uma nova determinação da relação entre saber e realidade, entre pensar e ser; por isso, nela se joga todo o destino da Filosofia e, através da resposta avançada, se entrevê a autêntica natureza da razão), é porque o juízo realiza a atividade mais primitiva do espírito e é matriz de todas as outras.” (Ferreira, 1992, p. 38).

princípio da especulação. Contudo, a identidade entre sujeito e objeto, desenvolvida pela filosofia kantiana, é vista por Hegel como pertencente a um *nível subordinado* de especulação. Tal perspectiva justifica-se pela identidade que Kant postula entre razão e entendimento. Diz Hegel que a razão, segundo a concepção kantiana, foi postulada “como faculdade da pura unidade do entendimento, tal como tem de ser pensada a partir do pensar finito, quer dizer, do entendimento” (Hegel, 2003, p.36). Ao estabelecer tal identidade e deduzir as categorias do entendimento, a crítica de Kant tenta demonstrar o limite e alcance da razão teórica, sendo que acaba postulando a incapacidade da razão de conhecer os objetos metafísicos. A filosofia kantiana, entendida em sua tarefa crítica, é considerada como raciocinar negativo, de modo que apresenta a incapacidade da filosofia de realizar sua meta, a saber, alcançar o verdadeiro. Para tal filosofia é possível se pensar a verdade, mas a razão não pode conhecê-la, isto devido à distinção entre pensar e conhecer. Hegel apresenta, então, a tese de que Kant substitui com a filosofia crítica a tarefa da filosofia e postulou seu sistema no lugar da filosofia. É certo que neste escrito da juventude hegeliana apresenta-se sua perspectiva opositora à concepção filosófica de Kant. Tal crítica funda-se na consideração de que o sujeito-objeto, isto é, a reunião de ambos, apresenta-se como *sujeito-objeto subjetivo*. O princípio da especulação, que é a identidade do sujeito com o objeto, apresenta-se agora sob um princípio subjetivo. Deste modo Hegel considera o idealismo de Kant<sup>24</sup> e de Fichte como idealismos da subjetividade.

A cisão entre natureza e razão configura-se como a questão fundamental na qual toda filosofia do idealismo alemão se apoia, sendo que tal problemática nunca se modifica; aquilo que se modifica são as formas de resolver tal problema. Diz Hegel que:

A necessidade de uma filosofia, pela qual a natureza seja reconciliada dos maus tratos de que padece nos sistemas kantiano e fichtiano, e para que a própria razão seja posta em concordância com ela – não numa concordância na qual a razão renuncie a si mesma ou se tenha de tornar numa pálida imagem da mesma, mas sim numa consonância,

---

<sup>24</sup> Argumenta M. Ferreira: “Kant não justifica a unidade: na oposição irreduzível entre Natureza (afetividade e sensibilidade com as suas inclinações e desejos, busca da satisfação e da felicidade) e Vida (realidade, o ser, com as suas infinitas particularidades e determinações), em face da Liberdade (autodeterminação, possibilidade absoluta) e da Razão (consciência da lei, dever universal, coerência infinita), na oposição entre legalidade e moralidade e, no plano institucional, entre a Igreja que adota uma visão totalizadora do ser humano e o Estado que o determina, segundo o “princípio da propriedade”, como um “possuidor”, é o homem pensado como irremediavelmente dividido em si mesmo, é a razão confundida em si mesma, e a liberdade paralisada pela positividade.” (Ferreira, 1992, p. 43).

por a razão se configurar a si mesma como natureza, a partir das suas próprias forças” (Hegel, 2003, p. 32).

Verifica-se a perspectiva hegeliana que busca elevar o conceito de razão para além de uma identificação com o entendimento, na medida em que se torna necessário um princípio para o especulativo que não seja subjetivo, mas possa se desdobrar de uma esfera subjetiva até a esfera objetiva. Em torno da concepção de razão se encontra uma das polêmicas que distinguem fundamentalmente os sistemas filosóficos dos idealistas alemães. A partir da ideia de razão é que foi possível na filosofia hegeliana buscar uma nova fundamentação para o especulativo, que serve como fundamento de uma nova ontologia, que não se estabelece mais sobre princípios formais e que não encontra seus limites gnosiológicos na dedução das categorias do entendimento. Este projeto de filosofia será desenvolvido precisamente dentro do sistema de Hegel. Contudo, neste escrito de Jena de 1801, encontra-se tematizada a questão da diferença entre os sistemas de Fichte e de Schelling, tomando como problemática fundamental a forma pela qual tais idealismos conseguem harmonizar a cisão entre natureza e razão, visto que tal oposição origina oposições subsequentes<sup>25</sup>, como a oposição entre sujeito e objeto. Diz Hegel que “o sistema de Schelling se distingue do de Fichte e opõe ao sujeito-objeto subjetivo o sujeito-objeto objetivo na filosofia da natureza, e expõe-nos a ambos unidos em algo superior ao sujeito” (Hegel, 2003, p. 31).

A tarefa da filosofia entendida a partir desta cisão fundamental constitui-se em restabelecer a totalidade, fazer novamente a reunião daquilo que é tomado separadamente pelo entendimento. Sobre a cisão, argumenta Hegel que:

“[...] a tentativa necessária para suprimir a oposição da subjetividade e da objetividade consolidadas, e conceber o surgimento do mundo intelectual e do mundo real como um devir, o seu ser como produto, 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

---

<sup>25</sup> Hegel demonstrará a forma pela qual as determinações do entendimento são a origem da oposição entre finito e infinito e em que medida outras oposições radicam-se nela, conforme a argumentação: “[...] tais opostos, que deveriam valer como produtos da razão e como absoluto, foram expostos de forma diferente pela cultura de diferentes épocas, e o entendimento deu-se a esse trabalho. Os opostos que, outrora, tinham significado, sob a forma de espírito e matéria, alma e corpo, fé e entendimento, liberdade e necessidade, etc., em esferas mais limitadas e ainda de modos diferentes, e ligavam a si todo o peso do interesse humano, transformaram-se, com o progresso da cultura, na forma das oposições entre razão e sensibilidade, inteligência e natureza e, para o conceito universal, entre subjetividade absoluta e objetividade absoluta”. (Hegel, 2003, p. 38).

relativa, que está condicionada pela identidade originária” (Hegel, 2003, p. 38).

A filosofia especulativa de Hegel se apresenta como a filosofia que conseguiu unificar ser e pensar, em uma lógica que é, também, ontológica. Percebe-se que o projeto de desenvolvimento de uma filosofia especulativa, que toma a necessidade de suprimir a oposição entre sujeito e objeto, já está presente com a necessidade da reunião do mundo intelectual com o mundo real, fundamentados no devir. O devir deve ser entendido como conceito-chave para a compreensão hegeliana de ultrapassagem do finito ao infinito, compreendido como resolução do problema da cisão entre razão e natureza, problema que diz respeito à necessidade e justificação da filosofia como resposta ao questionamento da tarefa da filosofia. Percebe-se que Hegel retoma a questão fundamental da ontologia, a questão do ser e do não-ser. Ao inserir a ideia de devir no fundamento da problemática, Hegel não buscou apontar a um relativismo, trata-se, porém, de demonstrar que o absoluto está contido em tal questão, apontando, assim, para a capacidade da razão em alcançar a verdade. Seguindo a argumentação, diz Hegel que:

“O outro pressuposto seria a saída da consciência da totalidade, a cisão em ser e não-ser, em conceito e ser, em finitude e infinitude. Para o ponto de vista da cisão, a síntese absoluta é um além – o indeterminado e sem forma que se opõe às suas determinidades. O absoluto é a noite e a luz é mais jovem do que ela, e a distinção entre ambas, tal como a saída da luz a partir da noite, é uma diferença absoluta – o Nada é o primeiro do qual todo o ser, toda a multiplicidade do finito, procedem. Mas a tarefa da filosofia consiste em unir estes pressupostos, em pôr o ser no não-ser – como devir, a cisão no absoluto – como sua manifestação, o finito no infinito – como vida” (Hegel, 2003, p. 40).

Hegel chega ao núcleo da ontologia, onde postula como tarefa a reunião do ser com o não-ser como devir. Na concepção filosófica de Hegel esta é a tarefa de toda filosofia, na medida em que todas as concepções filosóficas, em seus vários momentos de desenvolvimento histórico, foram respostas para conciliar a cisão de dentro do absoluto. Trata-se da ultrapassagem da multiplicidade da finitude para a síntese com o absoluto. Esta é a tarefa que Hegel projeta para a sua filosofia especulativa. Para levar a termo tal pretensão, a filosofia especulativa vai buscar a síntese entre realidade e

idealidade, entre ser e pensamento. Somente a partir de uma consideração que tenha como postulado um conceito de razão que vá além das determinações do entendimento, será possível para a filosofia converter-se em sabedoria, e, desta forma, cumprir com sua tarefa.

É certo que, para Hegel, a tarefa da filosofia é a de elevar-se até a condição de posse do saber, conseguindo superar a cisão entre natureza e razão. Porém, para cumprir tal tarefa a filosofia não pode desenvolver-se sob um princípio subjetivo, deve, antes, ser consolidada em uma objetividade. Neste sentido, para a filosofia converter-se em sabedoria é necessário que a razão seja compreendida em um sentido que esteja além da identidade entre entendimento e razão, postulada nos sistemas kantiano e fichteano. Para a filosofia cumprir sua meta exige-se que ela consiga realizar a síntese entre finito e infinito. Diz Hegel que:

“[...] esta identidade consciente do finito e da infinitude, a unificação dos dois mundos, do sensível e do intelectual, do necessário e do livre na consciência, é saber. A reflexão como faculdade do finito, e o infinito que lhe é oposto, são sintetizados na razão, cuja infinitude capta em si o finito” (Hegel, 2003, p. 43).

Tal proposição corrobora com a argumentação hegeliana, contudo, insere-se uma nova questão para a solução da ultrapassagem do finito para o infinito, a saber, a questão de que tal operação deve ser realizada na consciência. Neste sentido, a harmonia para a cisão entre natureza e razão é possível na consciência.

A filosofia especulativa possui como princípio a identidade entre sujeito e objeto, tendo em vista que tal identidade apresenta-se como harmonia da cisão fundamental. Não obstante, a filosofia especulativa possui como fio condutor o pensamento, que se desenvolve desde uma esfera subjetiva, segunda as determinações do entendimento, até uma objetividade absoluta. Diz Hegel que:

“O saber especulativo deve ser concebido como identidade da reflexão e da intuição, neste caso, na medida em que somente é posta a parte que cabe à reflexão (que, enquanto racional, é antinômica) – e que permanece, porém, e relação necessária com a intuição –, pode-se dizer da intuição que é postulada pela reflexão.” (Hegel, 2003, p. 55).

Deste modo evidencia-se que o saber especulativo, aquele que é capaz de fazer a síntese entre os opostos<sup>26</sup>, caracteriza-se por reunir a reflexão com a intuição. Diz Hegel que “a intuição é exatamente o que é postulado pela razão, não como algo limitado, mas sim como contemplação da unilateralidade do trabalho da reflexão” (Hegel, 2003, p. 55). A filosofia especulativa deve atuar como síntese entre reflexão e intuição para que a harmonia da cisão entre natureza e razão e a ultrapassagem do finito ao infinito seja possível na consciência.

Hegel segue com a argumentação:

“[...] é a especulação mais fundamentada e profunda, um autêntico filosofar, o que é tanto mais maravilhoso quanto se tem em conta o tempo no qual aparece e no qual também a filosofia kantiana não tinha conseguido incitar a razão a retomar o desaparecido conceito da autêntica especulação” (Hegel, 2003, p. 60).

Segundo esta argumentação evidencia-se a perspectiva de Hegel sobre a filosofia, que vê na ideia de especulação o princípio do verdadeiro filosofar, na medida em que, a partir desta consideração, demonstra-se que a tarefa da filosofia é a de elevar-se até o verdadeiro especulativo. Para Hegel, a especulação radica-se no elemento intrínseco que constitui a identidade do ser humano, de modo que ela se apresenta como característica essencial da razão.

No prefácio da *Ciência da Lógica* de 1812, Hegel argumenta sobre a crise da metafísica como ciência:

“Enquanto a ciência e o intelecto humano comum trabalham juntos para realizar a ruína da metafísica, pareceu ter produzido o assombroso espetáculo de um povo culto sem metafísica – algo

---

<sup>26</sup> Hegel argumenta sobre a identidade da idealidade e da realidade na reunião entre intuição e saber transcendental que: “O puro saber (que seria o saber sem intuição) é o aniquilamento dos opostos em contradição; a intuição sem esta síntese dos opostos é uma intuição empírica, dada, sem consciência. O saber transcendental unifica ambos, a reflexão e a intuição; é, ao mesmo tempo, conceito e ser. Pelo facto de a intuição se tornar transcendental, surge na consciência a identidade do subjectivo e do objectivo, que estão separados na intuição empírica; o saber, na medida em que se torna transcendental, não põe meramente o conceito e a sua condição – ou a antinomia entre ambos, o subjectivo –mas, ao mesmo tempo, o objectivo, o ser. No saber filosófico, o intuído é, ao mesmo tempo, uma atividade da inteligência e da natureza, da consciência e do inconsciente. Pertence, simultaneamente, a ambos os mundos, ao ideal e ao real: ao ideal na medida em que é oposto na inteligência e, por isso, em liberdade; ao real, na medida em que tem o seu lugar na totalidade objectiva, em que é deduzido como um elo na cadeia da necessidade.” (Hegel, 2003, p. 54)

parecido com um templo com múltiplos ornamentos, porém sem sacralidade -. A teologia, que em outras épocas foi à conservadora dos mistérios especulativos da metafísica, dos quais dependia, abandonou esta ciência para ocupar-se dos sentimentos, das considerações prático-populares e da erudição histórica. A esta modificação corresponde outra, isto é, o desaparecimento daqueles eremitas que viviam sacrificados por seu povo e separados do mundo, com o propósito de que tenha alguém dedicado a contemplação da eternidade e que levou uma vida que somente serviu a tal fim – não para conseguir vantagens, sim por amor à graça divina”<sup>27</sup> (Hegel, 1968, p. 27).

A ruína da metafísica não teve lugar somente na esfera científica, mas alcançou, também, o intelecto humano comum, ou seja, o ponto de vista exterior ao verdadeiro filosofar. Tal ruína apresenta-se como justificada e necessária, na medida em que para a visão comum do modo de pensar do século XIX – desdobrando-se pelos séculos XX e XXI – a metafísica encontrou seu fim, não possuindo mais espaço no conceber científico, na medida em que para tal entendimento, questões da metafísica não podem ser realmente conhecidas, de modo que toda filosofia que se pretenda como metafísica é descartada, pois ponto de vista geral é que suas proposições são dogmáticas. Restabelecer a dignidade da metafísica, eis a tarefa de Hegel. Para realizar tal projeto, Hegel pretende resgatar o pensamento especulativo ao expô-lo como ciência objetiva e demonstrada.

A teologia, segundo a perspectiva hegeliana, foi a última a abandonar o pensamento especulativo. Na esfera religiosa, em uma época anterior ao da crise do pensamento metafísico, encontravam-se inseridas questões fundamentais da ontologia e do místico<sup>28</sup>. A religião tinha como objeto a contemplação da eternidade, mas deixou de

---

<sup>27</sup> “Mientras la ciencia y el intelecto humano común trabajan juntos para realizar la ruina de la metafísica, pareció haberse producido el asombroso espectáculo de un pueblo culto sin metafísica – algo así como un templo con múltiples ornamentaciones pero sin sanctasanctorum -. La teología, que en otras épocas fue la conservadora de los misterios especulativos y de la metafísica dependiente de ella, abandonó esta ciencia, para ocuparse de los sentimientos, de las consideraciones práctico-populares y de la erudición histórica. A esta modificación corresponde otra, es decir, la desaparición de aquellos ermitaños que vivían sacrificados por su pueblo y separados del mundo, con el propósito de que hubiera alguien dedicado a la contemplación de la eternidad y que llevara una vida que sólo sirviera a tal fin – no para conseguir ventajas, sino por amor a la gracia divina.” Tradução do autor.

<sup>28</sup> Faz-se necessário diferenciar entre a concepção hegeliana do místico e a ideia em geral deste termo. Hegel diz que “a respeito da significação do especulativo, há que mencionar aqui que se tem de entender, por isso, o mesmo que antes se costumava designar como místico – sobretudo em relação à consciência religiosa e a seu conteúdo. Hoje em dia, quando se fala de místico, essa regra geral conta como sinônimo de misterioso e inconcebível, e esse misterioso e inconcebível é então, segundo aliás a diversidade da cultura e da mentalidade, considerado por um como autêntico e verdadeiro, por outro como superstição e ilusão. Deve-se notar a propósito, antes de tudo, que o místico sem dúvida é algo misterioso; contudo, só

lado tão excelsa tarefa para suprir a necessidade de um sentimento contingente. Hegel desenvolve a precisa relação entre religião e filosofia a partir do conceito de místico, que apresenta como sinônimo de filosofia especulativa. É a partir da questão da cisão entre razão e consciência que se encontra um das relações mais próximas entre filosofia e religião e, deste modo, uma das chaves para a questão da reconciliação do consciente com o não-consciente e o desenvolvimento da filosofia especulativa. Ambos os casos dizem respeito à ultrapassagem da finitude ao infinito na consciência.

Bourgeois, ao comentar sobre o início da filosofia especulativa na fase da juventude de Hegel, considera:

“A especulação hegeliana, longe de regenerar essa tradição, apondo à da sabedoria a sabedoria do amor, apenas afirma a realização do saber, que unifica totalmente a existência na e pela vida espiritual que o jovem Hegel fazia culminar no amor. A própria gênese da filosofia de Hegel se deposita em sua filosofia definitiva da filosofia como atividade absoluta. A filosofia não é uma manifestação cultural como as outras: a cultura é uma segunda natureza, mas ninguém torna-se filósofo naturalmente, ou, para dizer de outro modo, não há uma elevação necessária da consciência natural à consciência filosofante” (Bourgeois, 2004, p. 320).

---

para o entendimento, e de fato simplesmente porque a identidade abstrata é o princípio do entendimento, enquanto o místico (como sinônimo do especulativo) é a unidade concreta dessas determinações que para o entendimento só valem como verdadeiro em sua separação e oposição. Se então os que reconhecem o místico como verdadeiro não vão, igualmente, além [da noção] de que é algo absolutamente misterioso, por sua parte, está assim declarado somente que o pensar tem para eles a significação do [ato] abstrato [de] por-o-idêntico; e que, por esse motivo, para alcançar a verdade, deve-se renunciar ao pensar, ou, como também se costuma dizer, deve-se tomar como prisioneira a razão” (Hegel, 1995, p.168). A. Magee conceitua o termo místico em Hegel do seguinte modo: “*Mysticism (der Mystizismus):* Hegel’s philosophy is often described as being in some way ‘mystical’. Hegel himself says little about mysticism. Perhaps the most significant text is a remark appended to a passage in the *Encyclopedia Logic*. Hegel makes similar claims, likening the speculative to the mystical in the *Lectures on the Philosophy of Religion* of 1824 and 1827. These statements are significant because ‘speculative’ is Hegel’s term for his own philosophy; therefore he seems to be saying that his philosophy is mystical. In fact, he is saying this but only in a qualified sense. In the *Encyclopedia Logic* Hegel goes on to explain that the mystical is what transcends the understanding, which holds commonsense dichotomies to be absolute. Speculation is a higher level of thinking, for it goes beyond the oppositional thinking of the understanding through dialectic. Speculation, therefore, is mysticism simply because speculation, like mysticism, goes beyond the understanding.” (Hegel, 2010, p. 152). “*Misticismo (der Mystizismus):* a filosofia de Hegel é frequentemente descrita como sendo de alguma forma ‘mística’. O próprio Hegel se refere poucas vezes ao misticismo. Talvez o texto mais significativo seja uma observação anexada a uma passagem na *Lógica da Enciclopédia* (trecho citado acima). Hegel faz alegações semelhantes, comparando o especulativo com o místico nas *Preleções sobre Filosofia da Religião* de 1824 e 1827. Estas declarações são significativas porque o ‘especulativo’ é o termo de Hegel para a sua própria filosofia, por isso ele parece estar dizendo que sua filosofia é mística. De fato ele declara isto, mas, somente em um sentido qualificado. Na *Lógica da Enciclopédia*, Hegel vai explicar que o místico é o que transcende o entendimento, que reúne as dicotomias no ser absoluto. A especulação é um nível mais elevado de pensamento, pois vai além das oposições do pensamento na compreensão dialética do pensar. Especulação, portanto, é misticismo simplesmente porque especulação, tal como o misticismo, vão além do entendimento.” Tradução própria.

Os escritos da juventude de Hegel são marcados, em certa medida, por uma influência da formação teológica, estando, então, associados a questões fundamentais da religião. Hegel nunca rompe definitivamente com a teologia, mas busca integrá-la como parte essencial da filosofia, em sua apresentação sistemática. A filosofia tem uma familiaridade de objetos com a religião, deste modo o conteúdo abordado em filosofia está presente também na religião. Bourgeois tem em vista, neste comentário, pontuar que a visão que Hegel assume na juventude está vinculada às concepções teológicas de sua formação. Não obstante, a filosofia hegeliana assume a necessidade de a religião ter seu lugar dentro da filosofia especulativa, integrando uma das partes fundamentais do sistema, apresentando-a como subordinada à filosofia especulativa. A religião tem como uma de suas problemáticas fundamentais, tal como a filosofia, a cisão entre consciência e natureza, contudo, a concepção religiosa apresenta-se a partir de *representações*, enquanto que a concepção filosófica é apresentada na forma de conceitos.

Os projetos que Hegel leva a termo na filosofia especulativa pura, sobretudo na *Ciência da Lógica*, estão de acordo com a ideia de filosofia presente nos escritos da juventude de Hegel. Num determinado sentido, certamente o germe da lógica especulativa já estava presente nas concepções filosóficas dos textos da juventude. A filosofia especulativa de Hegel será desenvolvida de modo pleno a partir da publicação dos escritos que compõem o sistema hegeliano, fundamentalmente na *Ciência da Lógica*. Hegel ao identificar lógica com ontologia desenvolve o chamado especulativo puro, que tem em vista que a razão pode desdobrar-se de uma esfera subjetiva até a objetividade científica.

## **1.2 A cisão espiritual e a síntese no absoluto**

Passar-se-á à discussão dos três momentos fundamentais que constituem a problemática da cisão do absoluto dentro de si mesmo, na medida em que tal questão se refere ao projeto onto-gnosiológico de Hegel, que visa à elevação da filosofia ao pensamento objetivo, fundado na filosofia especulativa.

Hegel desenvolve a questão em três momentos: a) no primeiro momento demonstra-se que a consciência se apresenta inicialmente como inocência e união com o

absoluto, um estado onde ainda não se tinha a consciência do Eu; b) no segundo momento evidencia-se que tal cisão surge de uma instigação exterior, apresentando-se como despertar da consciência, na medida em que é neste momento que se radica a oposição entre razão e natureza; c) no terceiro momento será discutida a necessidade da reconciliação entre razão e natureza, tendo em vista que tal harmonia só será possível se a tarefa do conhecer e, assim, a da própria filosofia, for cumprida.

Visando tal proposta tem-se que tal questão é discutida por Hegel, em grande parte dos escritos, a partir de uma analogia com a religião, contrapondo a perspectiva filosófica ao ponto de vista teológico. Com isto apresentar-se-á, de modo preciso, a relação entre filosofia e religião no que se refere a tal problemática. A cisão espiritual não está presente somente na mística religiosa da tradição judaico-cristã, mas apresenta-se, também, na consciência de todas as *representações* religiosas, isto é, em todos os povos.

É certo que Hegel desenvolve um elo preciso entre filosofia especulativa e religião, destinando ao teo-lógico um lugar fundamental na filosofia especulativa. Hegel defende a ideia de que filosofia tem objetos em comum com a religião, tal como exposto no §1 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*:

“Em primeiro lugar, a filosofia tem, de fato seus objetos em comum com a religião. As duas têm a verdade por seu objeto, decerto no sentido mais alto: no sentido de que *Deus* é a verdade, e só ele é a verdade. Além disso, ambas tratam do âmbito do finito, da *natureza* e do *espírito humano*; de sua relação recíproca, e de sua relação com Deus, enquanto sua verdade. Por isso a filosofia bem pode, e mesmo deve, pressupor uma familiaridade com seus objetos, como aliás um interesse por eles; já pelo motivo de que a consciência faz para si no tempo representações dos objetos, antes de (fazer) conceito deles, e espírito pensante só por meio do representar e voltando-se para ele [é que] avança até o conhecer e conceber pensantes” (Hegel, 1995, p. 39).

A filosofia sistemática de Hegel possui como pilares os objetos que a filosofia tem em comum com a religião. É certo que a *Enciclopédia* fornece uma boa visão a respeito da divisão geral da filosofia hegeliana, dividindo-se em três volumes, sendo o primeiro *A Ciência da Lógica*; o segundo *A Filosofia da Natureza*; e o terceiro *A Filosofia do Espírito*. A *Filosofia do Espírito* divide-se em *Filosofia do Espírito*

*Subjetivo e Filosofia do Espírito Objetivo.* Ao se analisar a familiaridade de objetos que a filosofia tem com a religião, verifica-se que a divisão geral da *Enciclopédia* está de acordo com os três objetos fundamentais da religião, na medida em que: a) o objeto da *Lógica* são as determinações do conceito que busca o verdadeiro, que na religião designa-se como Deus; b) o objeto da *Filosofia da Natureza* demonstra a ideia na sua oposição, isto é, como outro; e c) o objeto da *Filosofia do Espírito* é o espírito humano na sua manifestação objetiva e subjetiva. As questões são as mesmas para a filosofia e para a religião; a diferença está na forma em que cada uma se relaciona com tais questões.

A filosofia de Hegel tem a pretensão de elevar a *representação* até às *determinações do conceito*: trata-se de um projeto onto-gnosiológico que postula a capacidade da razão em conhecer a verdade; na religião o acesso ao absoluto não alcança o saber especulativo puro, mas permanece, ainda, ao nível da representação. Hegel não admite como certo que a distinção entre filosofia e religião resida na separação entre fé e saber. Na filosofia hegeliana há a exigência de que a consciência faça a síntese entre o racional e o natural, que é possível somente ao se levar a termo a tarefa do conhecer.

Nicolai Hartmann ao comentar a relação entre filosofia e religião em Hegel argumenta que:

“O mundo conceptual de Hegel é, desde a sua raiz, religioso; a sua filosofia é religião que concebe a sua própria essência por meio do pensamento. Ao considerar o mundo nos seus diversos graus, trata, justamente por isso, de Deus. Pois o mundo é o desdobramento gradual do Absoluto, e o ser de Deus não é outro senão o manifesto desse desdobramento. É certo que, frente ao conceito rigoroso da religião, entendida como conceito da consciência crente, ela continua a estar intacta, e o saber filosófico, quer dizer, a concepção e o reconhecimento dos graus, é e continua a ser algo diferente da piedosa entrega, da veneração e do culto. Mas entendido na sua essência, o objeto é o mesmo. Só existe um Absoluto. É o objeto último e inequívoco do saber e da fé” (Hartmann, 1960, p. 659).

Hegel não opõe filosofia e religião, ao contrário, faz a reunião da religião com a filosofia, desenvolvidos como filosofia e teologia especulativa. O conteúdo produzido

na religião não é deixado de lado na filosofia especulativa<sup>29</sup>, mas é integrado ao sistema hegeliano. Filosofia e religião referem-se ao mesmo objeto, a saber, o absoluto. O mundo é a manifestação de Deus, que se desdobra gradualmente. O saber filosófico é o reconhecimento consciente dos graus de desdobramento do absoluto. O absoluto na religião não pode ser outro, senão o mesmo que o absoluto da filosofia, em vista de que é objeto comum entre as duas manifestações de pensamento. A ideia de filosofia especulativa de Hegel se apresenta como reunião do saber teo-onto-lógico.

Corroborando com tal raciocínio, Höhle, em seu livro *O sistema de Hegel*, argumenta a respeito da identidade entre filosofia e teologia:

“[...] filosofia da religião é, também, plenamente teologia – assim como, afinal, toda a filosofia é teologia, pois uma vez que o lógico subjaz necessariamente também ao não-lógico, também a filosofia da realidade – e, com efeito, toda a filosofia da realidade – é teologia; e, uma vez que essa filosofia da realidade se consoma na filosofia da religião (e em toda a filosofia do espírito absoluto) e nela retorna à ideia absoluta, a filosofia da religião é, nesse sentido, até mesmo em uma proporção especial, teologia” (Höhle, 2007, p. 695).

A filosofia especulativa de Hegel tem como objeto o absoluto e neste sentido apresenta-se, também, como teologia. Essa filosofia especulativa tem em vista uma dupla exigência: a primeira é a de demonstrar que o absoluto pode ser conhecido pela especulação filosófica; a segunda refere-se à exigência de que o racional, produto da filosofia, seja exposto de forma sistemática. Em ambas trata-se da questão do absoluto. A ideia de absoluto surge como síntese entre o racional e o real e desta forma se refere à oposição entre sujeito e objeto, bem como à questão da cisão originária. Filosofia e religião apresentam-se, no pensamento hegeliano, como manifestações da consciência, que visam realizar a síntese absoluta da oposição.

No escrito intitulado *Esboços sobre Religião e Amor*, Hegel apresenta o objeto da religião, na medida em que este se caracteriza como o ideal de unificação da

---

<sup>29</sup> Algumas concepções filosóficas se apresentam como cisão entre o conteúdo produzido pela religião e o conteúdo da filosofia. Esta perspectiva defende que o conteúdo da religião radica-se na fé, um reino absoluto do sentimento, e que, a religião deve ser vista como adversária do pensamento filosófico, uma vez que a filosofia tem o compromisso com a cientificidade e a crítica ao dogmatismo. Contudo, na filosofia especulativa de Hegel o ponto de vista filosófico considera o conteúdo religioso como possuindo um lado autêntico; pensa-se que a religião possui uma verdade ontológica, mas carece de validade epistemológica. A filosofia consegue se despojar dos dogmas e de suas representações, elevando seu conteúdo ao verdadeiro da ontologia, reunindo-se com a validade epistemológica.

*natureza com a liberdade*, a identificação do sujeito com o objeto. A partir de uma exposição metafórica ele considera que o conteúdo intrínseco da religião, aquilo que é entendido como divino, reside na unificação da natureza com a razão, que é tematizada na religião como a comunhão do homem com Deus. Argumenta Hegel que:

“Considerar em uma corredeira a maneira como ela, segundo as leis da gravidade, tem de cair até as regiões mais profundas, e como ela é limitada e contida pelo solo e pelas margens, significa apreendê-la em conceitos (*ihn begreifen*), conferir-lhe uma alma, solidarizar-se com ela como com seu semelhante (*als an seinesgleichen Anteil nehmen*) – significa torná-lo Deus. Contudo, porquanto uma corredeira, uma árvore [é] ao mesmo tempo também um objeto [e] pode ser submetida à mera necessidade – tal como seres humanos endeusados são diferenciados das circunstâncias (*Von dem Zustande*), já que eram simples homens –; da mesma maneira, aqueles são meros semideuses, não os eternos e necessários. Onde sujeito e objeto, ou liberdade e natureza são pensados como de tal forma unificados que a natureza é liberdade, que sujeito e objeto não podem ser separados, aí está o divino – um tal ideal é o objeto de toda religião. Uma deidade é ao mesmo tempo sujeito e objeto, não se pode dizer dela que seja sujeito em oposição a objetos, ou que ela tenha objetos” (*Esboços sobre Religião e Amor*, 2005).

Nesta perspectiva, Hegel aproxima ainda mais a ligação entre filosofia e religião. Não somente os objetos de ambas são comuns, mas também a problemática fundamental é, também, algo comum entre elas. Na religião, tal como na filosofia, se observa a exigência da reunião entre sujeito e objeto. Contudo, a filosofia, na concepção hegeliana, deve ser reconduzida à esfera do conhecimento científico, ou seja, demonstrar sua validade objetiva. A religião assume como tarefa ser uma reunião de saberes demonstrado objetivamente na forma de uma exposição científica. Não obstante, religião e filosofia têm em comum seus objetos e a questão da origem originária, mas diferenciam-se segundo a forma. A filosofia hegeliana visa elevar o pensamento até sua esfera objetiva, onde se demonstra como universal e ativo, na medida em que é produtor das determinações do conceito segundo a filosofia chamada por ele de especulativa, que desdobra o pensamento do subjetivo ao objetivo. Na esfera subjetiva, o conhecimento permanece, ainda, ao nível da representação. A filosofia especulativa argumenta que para se chegar ao conhecimento objetivo é necessário se despojar das representações subjetivas até as determinações do saber objetivo, onde se demonstra

como especulativo puro. Contudo, a religião tem a forma de representações religiosa e, deste modo, não se determina como conhecimento puro.

Deste modo, verifica-se que a filosofia especulativa tenta desenvolver o conteúdo recebido da religião até às determinações reais do conceito. Neste sentido a relação entre filosofia e religião apresenta-se a partir de três momentos: no primeiro momento apresenta-se na familiaridade de objetos que a filosofia tem com a religião; desdobra-se no segundo momento, no qual a filosofia tem em comum com a religião, sua questão fundamental, a saber, a cisão originária e a necessidade de síntese no absoluto; por fim, no terceiro momento, apresenta-se como reunião de questões da teologia especulativa<sup>30</sup> no sistema da filosofia especulativa de Hegel.

Hegel continua com a argumentação sobre a reunião entre natureza e liberdade, afirmando que:

“Aquela unificação pode ser denominada unificação do sujeito e do objeto, da liberdade e da natureza, do efetivo e do possível. Se o sujeito conserva a forma do sujeito, e o objeto a forma do objeto, a natureza [permanece] sempre natureza, então nenhuma unificação é encontrada. O sujeito, o ser livre, é o que prepondera, e o objeto, a natureza, é o subjugado” (*Esboços sobre Religião e Amor*, 2005).

Hegel é amplamente conhecido como o filósofo do espírito, tanto nos trabalhos acadêmicos de filosofia, quanto na forma de se informar do senso comum. Não obstante, o título de filosofia do espírito é merecido, visto que toda a filosofia hegeliana tem como alicerce a ideia de espírito. Em 1807 Hegel publicou a *Fenomenologia*, obra que serve de marco entre os escritos sistemáticos e os escritos que não compõem o sistema. Em 1817 publicou-se a *Enciclopédia*, que possui o terceiro volume chamado de *A Filosofia do Espírito*. É certo que para Hegel a ideia de espírito constituía o fundamento último da realidade. O Espírito não se limita à esfera teórica, ou somente à esfera prática; no entanto as dimensões do teórico e do prático fundem-se no espírito absoluto.

---

<sup>30</sup>Na concepção religiosa, frequentemente acredita-se que o conhecimento humano é contingente, incapaz, apresentando-se como fraco demasiadamente para conhecer o Absoluto, entendido na religião como Deus. Por teologia especulativa visa-se se manifestar sua distinção de algumas doutrinas teológicas. Dentre as correntes da teologia, somente a teologia especulativa admite que a razão humana possa chegar ao conhecimento de Deus. Ver discussão nos §§ 19 - 25 da *Enciclopédia*.

Algumas filosofias e, em certa medida, a postura das ciências naturais, possuem uma ideia de homem que não tem como fundamento o elemento racional, a saber, a consciência, ou mesmo tomam o racional num sentido inferior, aproximando seus elementos do fisiológico. Certamente toda compreensão, filosófica ou não, de homem, deve ter como fundamento a consciência. A filosofia hegeliana toma como ponto de partida o despertar da consciência. No §24 da *Enciclopédia* Hegel faz uma análise do mito mosaico da queda de Adão, onde põe em jogo a tomada de consciência do homem; trata-se aqui da emergência da consciência e do rompimento com o estado imediato de natureza. É certo que ele apresenta em vários momentos de sua obra a demonstração de que o que distingue o homem do animal é a racionalidade. Contudo, ele trata a racionalidade em um sentido que se desdobra para além de seus usos contingentes. A racionalidade na esfera contemplativa não é vista, por exemplo, como simplesmente atividade do entendimento; na esfera da ação, ela não visa somente fins pragmáticos. Hegel entende que o racional é o efetivo, na medida em que é a partir dele que a liberdade se desdobra por vários níveis, tanto na esfera prática, quanto na teórica.

Hegel apresenta no terceiro adendo ao § 24 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* de 1830 um comentário ao mito mosaico da queda de Adão. A concepção hegeliana indica que neste mito se encontra a problemática da cisão originária. Ao descrever o mito, Hegel diz:

“Ora, em nosso mito diz-se que Adão e Eva, os primeiros seres humanos, o homem em geral, se encontravam em um jardim, onde se achava uma árvore da vida e uma árvore do conhecimento do bem e do mal. Sobre Deus, diz-se que tinha proibido aos homens comer os frutos da última árvore, da árvore da vida, não se fala mais, de início. [...] em nosso mito mosaico encontramos, além disso, que a ocasião de sair da unidade chegou ao homem por meio de uma instigação exterior (pela serpente). [...] Depois vem a assim chamada maldição que Deus lançou sobre o homem. O que aí se salienta refere-se principalmente à oposição do homem para com a natureza. O homem deve trabalhar com o suor de seu rosto, a mulher deve dar à luz na dor” (Hegel, 1995, p. 84).

Neste mito encontra-se uma discussão a respeito da cisão originária, que opõe o homem à natureza, e a necessidade da reconciliação desta cisão na tarefa imposta na consciência de ultrapassagem do finito ao infinito pelo pensamento. Percebe-se que no desenvolvimento deste mito é percorrido todo trajeto das três etapas da questão da cisão

originária, isto é, do estado de inocência e ingenuidade, que se põe em primeiro momento, passa-se à cisão, que opõe o homem à natureza, indicando o segundo momento, e a necessidade de reconciliação entre razão e natureza na síntese com o absoluto, concluindo o percurso.

Bourgeois comenta, dizendo que:

“[...] a reconciliação da filosofia e da religião só é possível, para Hegel, na realização respectiva delas, isto é, entre a religião cristã, de um lado, e a filosofia especulativa expressa por meio do hegelianismo, de outro. Com efeito, a religião pré-cristã afirma a diferença de Deus e do homem, não sua identidade: é o caso, por exemplo, do judaísmo; quanto à filosofia pré-hegeliana, ela afirma a identidade a si do verdadeiro, não sua diferença: pensemos no entendimento voltairiano! Enquanto um dos dois termos não se desenvolve, a relação deles só pode ser de contradição. Mas uma religião que afirme ao mesmo tempo a identidade e a diferença de Deus e do homem, que compreenda Deus por meio da contradição misteriosa do Homem-Deus, e uma filosofia que, em sua dialética, defina a própria razão pela identidade da identidade e da diferença, isto é, igualmente pela contradição assumida e superada, só podem convocar-se e confirmar-se uma à outra: o “místico” é o “especulativo”” (Bourgeois, 2004, p. 239).

Neste sentido evidencia-se a precisa relação entre filosofia e religião, apresentando-se como reunião do conteúdo ontológico sobre a perspectiva da identidade entre teologia e filosofia especulativas. Hegel vai demonstrar em seu sistema esta identidade, na medida em que ambas têm como ponto de partida a capacidade da razão em conhecer a verdade, entendida como absoluto. O absoluto da filosofia especulativa apresenta-se como resultado da síntese entre razão e natureza na consciência.

### **1.2.1 O mito mosaico da queda de Adão**

A interpretação de Hegel do mito mosaico da queda de Adão, presente no terceiro e último Adendo do § 24 da *Enciclopédia* de 1830, possui como temática uma das doutrinas fundamentais da religião. Neste sentido, este mito tem por conteúdo a base de uma doutrina essencial da fé, em uma tradição judaico-cristã, na qual se põem como problema o pecado natural (original) do homem e a necessidade de uma solução para resolver tal situação. Hegel ao discutir este mito, põe em jogo dois problemas

fundamentais: 1º) a questão da relação da filosofia com a religião, mostrando que a filosofia não deve se subordinar à religião, na medida em que seu conteúdo ultrapassa os limites de uma religião positiva, mas deve justificar a maneira de ver dos mitos e representações religiosas, reconhecendo que estes mitos possuem como conteúdo a realidade, mesmo que determinada à representação, na medida em que tem entre os povos uma dignidade milenar, expressando seu nível de consciência; 2º) este mito refere-se à relação geral do conhecimento com a vida do espírito. Trata-se do orgulho do homem em buscar o conhecimento da verdade por sua própria força. A vida do espírito se apresenta, segundo Hegel, inicialmente como inocência e ingênua confiança e a questão da separação universal do homem com seu estado natural.

Todavia, esta familiaridade entre filosofia e religião, que se justifica pelo motivo de que “*a consciência faz para si no tempo representações dos objetos*” (Hegel, 1995, p. 83), limita-se apenas ao nível da representação, na medida em que ao espírito pensante voltar-se para a representação, incluindo em si “*a exigência de mostrar a necessidade de seu conteúdo, de provar tanto o ser já como as determinações do seu objeto*” (Hegel, 1995, p. 84), o pensamento se despoja das representações, podendo avançar ao nível do conceito, tornando, assim, a familiaridade acima aludida insuficiente. Desta discussão podemos inferir uma relação simples entre filosofia e religião, mostrando que a religião pode ser considerada limitada ao nível da representação, enquanto a filosofia tem a capacidade de ir além desta dimensão da realidade. A representação pode, em geral, ser vista como “*metáfora dos pensamentos e conceitos*” (Hegel, 1995, p. 42). A filosofia tem por conteúdo a efetividade, na medida em que o “*verdadeiro conteúdo de nossa consciência se conserva na sua transposição para a forma de pensamento e conceito*” (Hegel, 1995, p.43), assim a filosofia tem por conteúdo os pensamentos e conceitos. Logo, o problema se estrutura em: a) a religião se limita à representação; b) a representação é metáfora de pensamentos e conceitos; c) a filosofia trabalha com pensamentos e conceitos. O que é, então, a religião? Segundo esta argumentação, podemos inferir que a religião é metáfora da filosofia, na medida em que a religião tem como conteúdo representações, enquanto que a filosofia possui como conteúdo conceitos.

Hegel argumenta na Fenomenologia sobre o conteúdo da representação religiosa:

“[*Der Geist der*] O espírito da religião manifesta ainda não ultrapassou sua consciência como tal; - ou, o que é o mesmo – sua consciência-de-si efetiva não é objeto de sua consciência. Esse espírito em geral, e os momentos que nele se distinguem, incide no representar e na forma da objetividade. O conteúdo do representar é o espírito absoluto, e o que resta ainda a fazer é só supracumir dessa mera forma [da objetividade] ou melhor, já que ela pertence à consciência como tal, sua verdade deve já ter-se mostrado nas figuras da consciência” (Hegel, 2002, p. 530).

A representação religiosa certamente possui como conteúdo a verdade, na medida em que seu objeto é o absoluto, que, dentro dos seus horizontes, é entendido como Deus. Contudo, a consciência da representação religiosa manifesta-se nas figuras da consciência que não se desdobrou até seu último nível, em que sua consciência-de-si converte-se em seu próprio objeto, num nível de consciência da realidade livre, onde a consciência ultrapassou das representações até a determinação pura e livre do conceito. Segue Hegel com a argumentação:

“[...] Não se fala aqui do saber como conceituar puro do objeto, mas esse saber deve ser indicado somente em seu vir-a-ser ou em seus momentos, segundo o lado que pertence à consciência como tal; e os momentos do conceito propriamente dito, ou do saber puro, devem ser indicados na forma de figurações da consciência. Por isso, na consciência como tal, ainda não aparece o objeto como a essencialidade espiritual, do modo como acima foi expressa por nós; e o comportar-se da consciência para com ele não é a consideração do objeto nessa totalidade; como tal, nem em sua pura forma-de-conceito; mas é, de uma parte, a figura da consciência em geral, e de outra, um [certo] número de tais figuras, que nós reunimos, e nas quais a totalidade dos momentos do objeto e do comportamento da consciência só se pode mostrar dissolvida nos momentos dessa totalidade” (Hegel, 2002, p. 531).

Hegel discute nestes parágrafos da *Fenomenologia* o conhecimento absoluto, isto é, o último nível de consciência da liberdade do espírito, mesmo tratando-se de uma discussão em torno do conhecimento. A filosofia hegeliana busca demonstrar a liberdade do pensamento, na medida em que é possível o desdobramento da consciência em vários níveis diferentes. Certo é que o saber absoluto representa a passagem da consciência fenomenológica para as determinações puras do pensamento. Nesta última parte da *Fenomenologia* evidencia-se que, segundo Hegel, a consciência possui vários níveis anteriores de compreensão da realidade, que recebem seu desdobramento último

na consciência. A religião não se fundamenta no pensamento puro: por um lado, a representação religiosa não pode ser considerada como o especulativo livre, no sentido de tomar por objeto a consciência-de-si, mas, por outro lado, deve-se reconhecer o verdadeiro que está contido no seu conteúdo. A religião abdica da forma de ciência; suas representações valem mais como “*verdades espirituais intuídas*”, ao invés de serem conhecidas. A teologia especulativa, por sua vez, demonstra-se como oposição da forma tradicional de se compreender religião, pois se fundamenta na tarefa do conhecer, num desenvolvimento próprio onde fé e conhecimento não se distinguem, mas estão necessariamente reunidos numa onto-teologia.

Passamos agora a análise do segundo problema, referente à cisão do espiritual dentro de si mesmo, o problema do abandono da unidade natural e do rompimento com o estado imediato de inocência, no qual se encontrava inicialmente o homem. Na religião este ponto de vista da separação universal, “*pode certamente ser visto como a origem de todo mal [...] como pecado original*” (Hegel, 1995, p. 84), e este dogma impõe também um problema moral, que deve, deste modo, “*renunciar ao pensar e ao conhecer, para chegar ao retorno à unidade e à reconciliação*” (Hegel, 1995, p. 84), na medida em que a partir deste preceito podemos entrar em comunhão novamente com o divino. O mito da queda de Adão torna-se objeto de estudo na *Ciência da Lógica*, devido que seu conteúdo tem como meta discutir o conhecer, sua origem e significação, e por este conteúdo estar, segundo alguns pontos de vista, em oposição ao princípio da atividade filosófica em geral, que toma como certo que somente pela busca do conhecimento, pelo raciocínio, reflexão e meditação é que podemos acender à esfera inteligível e participar da universalidade. No mito do pecado original, exprime-se que a vida do espírito, no seu estado imediato, aparece primeira como inocência e ingênua confiança. A filosofia pode concordar com esta perspectiva, mas diferencia-se do ponto de vista da religião, justamente, pelo ponto de vista teológico assumir que o homem deve retornar a este estado natural de inocência, enquanto que o ponto de vista da filosofia dirá que este estado imediato deve ser suprimido, pois a vida do homem (vida espiritual) diferencia-se da vida natural, no que tange a sua capacidade de pensar, deste modo justifica-se a cisão do homem com seu estado imediato, de natureza. É mérito humano fazer a ferida e a cura desta situação, na medida em que ele é a causa, mas é também a alma motriz que se dirige ao retorno, à união.

Observam-se, assim, certas questões quanto à maneira correta de encarar este mito. Estes primeiros seres humanos “*se encontravam em um jardim, onde se achava uma árvore da vida e uma árvore do conhecimento do bem e do mal*” (Hegel, 1995, p. 84). Diz-se também que Deus “*tinha proibido aos homens comer os frutos*” (Hegel, 1995, p.84) tanto da árvore da vida, como da árvore do bem e do mal. Infere-se, então, que o homem não deve chegar ao conhecimento, mas deve permanecer ao estado de inocência e união. Encontramos uma tentativa análoga, à mencionada, nas palavras de Cristo: “*Se não vos tornardes como crianças...*” (Hegel, 1995, p 85)”, buscando novamente uma redenção do homem através da união com seu estado natural, deixando de lado a busca pelo conhecimento. Além dos fatores mencionados, não se pode deixar de lado a motivação determinante, que sem dúvida é um dos momentos fundamentais de todas as representações religiosas, a saber, *a serpente*. A serpente neste mito mosaico apresenta-se como o despertar da consciência, *o entrar na oposição*. Podemos considerar a serpente como sendo amiga da filosofia, tomando-a em seu aspecto positivo. De fato: “*a serpente coloca a divindade nisto: em saber o que é bom e mau*” (Hegel, 1995, p. 85). A primeira marca desta tomada de consciência e cisão com a ingenuidade é o pudor. Quando o homem comeu o fruto, percebeu que estava nu e sentiu vergonha. O pudor representa, como tomada de consciência, a emergência de questões éticas, na medida em que se põe em jogo, pela primeira vez, um juízo de valor. Após todos os fatos mencionados, vem o desfecho final: a maldição de Deus. Esta maldição refere-se principalmente à oposição do homem para com a natureza: “*o homem deve trabalhar com o suor de seu rosto, e a mulher deve dar à luz na dor*” (Hegel, 1995, p. 85). Daí surge a questão que o homem deve ser o produtor dos meios pelos quais poderá satisfazer suas necessidades, em oposição ao animal, que encontra imediatamente o que precisa na natureza. Então o mito organiza-se em: a) o homem vive em estado natural (união e inocência); b) instigado pela serpente, come o fruto; c) torna-se ciente do bem e do mal; d) é amaldiçoado por Deus (se separa da união).

Apesar do mito da queda de Adão pôr o homem em uma condição miserável, podemos questionar outro lado desta representação. O mito não se finda com a expulsão do homem do paraíso. Diz o mito: “*Adão se tornou como um de nós, pois sabe o que é bom e o que é mau*” (Hegel, 1995, p. 85). Nestas circunstâncias, o conhecimento passa de algo que não deve ser alcançado pelo homem, para algo compartilhado com a origem divina. Deste modo, a filosofia e a religião partilham novamente de um objeto em

comum, mas, reconhecendo-se a suas diferenças, na medida em que tem o conhecer como destino do homem. Neste mito, fala-se sobre duas árvores: a do conhecimento e a da vida. Se o homem tivesse comido do fruto da vida, teria se tornado imortal; como comeu apenas do fruto do conhecimento, mostra-se que o conhecer humano é infinito, livre.

Deste modo, o mito mosaico da queda de Adão mostra o percurso da condição humana: da vida natural em sua condição imediata, ausente de consciência do eu, houve a cisão entre espírito e natureza, no despertar da consciência. Esta condição apresenta-se como situação universal do homem frente a sua dupla natureza, a saber, de, por um lado, possuir a natureza animal e de, por outro lado, possuir a natureza espiritual. A reunião destas duas naturezas constitui a vida do espírito e apresenta-se como reunião da cisão dentro do absoluto, problema fundamental da filosofia.

Evidencia-se, assim, a familiaridade necessária entre filosofia e religião, que inicialmente se desdobrava conjuntamente com a filosofia especulativa, mas, com a determinação da lógica como ciência pura, recebeu seu lugar dentro do sistema da ciência de Hegel, que não mais se situa no último nível de desdobramento da consciência, o saber puro, mas permanece ainda sob o nível da representação, tornando-se, assim, uma figura da consciência. A religião, tal como Hegel demarca, possui o absoluto como questão fundamental: tal como a filosofia ela também reconhece o desdobramento da consciência em suas três etapas necessárias, conteúdo discutido a partir da análise do mito de Adão. Observa-se, porém, que esta discussão põe-se como necessária dentro da perspectiva do desenvolvimento da questão fundamental que apresenta estes escritos, a saber, a questão da reunião de sujeito com objeto. Tem-se em vista, agora, a transição da primeira fase dos escritos de Hegel para os escritos sistemáticos, precisamente a *Lógica*. No entanto tal transição postula a discussão do conceito da ciência, resultado do saber absoluto, último nível de desenvolvimento da consciência na *Fenomenologia*. Tal questão apresenta-se como primordial, visto que se apresenta com anteriores à própria questão da *Lógica*, na medida em que tal discussão exhibe o projeto de filosofia especulativa, tendo em vista que a ausência deste conteúdo deixaria a exposição carente de fundamento e a questão da reunião do sujeito e objeto não receberia seu desenvolvimento completo. A questão do conceito da ciência, por sua vez, conduz à questão do início da ciência. Tais questões, bem como sua relação e necessidade, serão discutidas no seguimento do capítulo.

### 1.3 O começo da filosofia

O começo da filosofia constitui um dos problemas fundamentais na filosofia de Hegel e no idealismo alemão. Na sua *Lógica*, Hegel faz inúmeras referências a este problema e há, todavia, um texto específico em que Hegel discute tal problema, – chamado, justamente, de *Qual deve ser o começo da filosofia?* –, onde Hegel argumenta sobre a consideração especulativa do começo da filosofia. Duas questões fundamentais são apresentadas por Hegel para a discussão do começo da filosofia: Hegel argumenta que uma das questões fundamentais a ser considerada sobre o começo da filosofia é a que ela se inicia, se desenvolve e se encerra no Eu, na consciência. Hegel não pretende significar com esta determinação que a filosofia, por começar no Eu, possua como conteúdo a subjetividade. Ao contrário, Hegel determina que o verdadeiro conteúdo filosófico seja o mais objetivo de todos, isto é, o conteúdo da filosofia é a realidade mesma, não apenas abstrações subjetivas de cada indivíduo em particular. A segunda questão fundamental apresentada por Hegel é sobre o caráter circular da filosofia: segundo Hegel, a filosofia apresenta-se como uma ciência sistemática, na medida em que todas as partes estão reunidas e funcionam como um organismo vivo. A questão do começo na filosofia de Hegel se refere, também, ao desenvolvimento da filosofia especulativa, na medida em que marca os escritos sistemáticos e a ideia da totalidade da filosofia. Neste sentido, a questão do começo da filosofia aparece aqui como a transição dos escritos da juventude para os escritos sistemáticos, equivalente, também, à tarefa da filosofia especulativa de superar os limites gnosiológicos do conhecimento e ultrapassar da representação para as determinações puras do conceito.

Argumenta Hegel sobre o começo da filosofia:

“Quanto ao começo que a filosofia tem de instaurar, parece igualmente que a filosofia em geral começa com uma pressuposição subjetiva, como as outras ciências. A saber: tem de fazer de um objeto particular o objeto do pensar. Como nas outras [ciências] esse objeto é o espaço, o número etc. aqui [na filosofia] é o pensar [mesmo]. Porém o ato livre do pensar é isto: colocar-se no ponto de vista em que é para si mesmo, e por isso se engendra e se dá seu objeto mesmo. No mais, esse ponto de vista, que assim aparece como imediato, deve, no interior da ciência, fazer-se resultado; e na verdade o resultado último da ciência, no qual ela alcança de novo seu começo e retorna sobre si mesma. Dessa maneira a filosofia se mostra como um círculo que retorna sobre si, que não tem começo – no sentido das outras ciências

-, de modo que o começo é só uma relação para com o sujeito, enquanto esse quer decidir-se a filosofar, mas não para com a ciência enquanto tal. Ou, o que é o mesmo, o conceito da ciência e por isso o primeiro conceito – e, por ser o primeiro, contém a separação [a saber], que o pensar é o objeto para um sujeito filosofante (de certo modo exterior) - [esse conceito] deve ser apreendido pela própria ciência. É mesmo esse seu único fim, agir e meta: alcançar o conceito de seu conceito, e assim a seu retorno [sobre si] e à sua satisfação” (Hegel, 1995, p.58)

Segundo Hegel, a filosofia começa no ato livre do pensar. Neste sentido, Hegel afirma, também, que a filosofia não tem começo formal, mas reside na decisão do sujeito pelo pensamento. Esta decisão pelo filosofar pode ser causada por diversos fatores, mas, tal como sugere Hegel, o ato de filosofar é movido, em certo sentido, por uma insatisfação, pois o retorno do pensar sobre si mesmo visa saciar determinada dúvida e, assim, alcançar algo de verdadeiro. A satisfação ocorre, segundo Hegel, quando o pensamento encontrou novamente algo de firme e verdadeiro, diante da possibilidade da dúvida radical ao conteúdo total das representações. As representações servem para um indivíduo em particular como algo de verdadeiro, contudo, conforme expõe Hegel, na medida em que a consciência filosófica emerge, de modo imediato às representações unilaterais do entendimento são colocadas em dúvida, concluindo o indivíduo pelo próprio pensamento, por conseguinte, que todo o conteúdo dos seus pensamentos subjetivos é falso, isto é, todas as representações abstratas do entendimento são contraditórias, não sendo suas representações, deste modo, algo certo e último, mas, antes, apenas contingência. Segundo Hegel, a filosofia começa no pensamento, contudo, não reside em seu sentido último na subjetividade, mas, reside no uso objetivo da consciência, onde ela se despoja das determinações sensíveis para determinar-se no conteúdo real do conceito. Ao ultrapassar das determinações do entendimento, o pensamento consegue, conforme será exposto no capítulo subsequente, chegar às determinações reais, onde Hegel pretende demonstrar a identidade entre idealidade e realidade. Neste sentido, Hegel considera a filosofia como um círculo, no medida em que não possui começo ou fim, no sentido formal, não possui, também, diferença entre pensamento e ser: a verdade não está condicionada por começar pela natureza ou pela consciência, mas, contudo, a verdade será resultado perfeito da identidade entre consciência e realidade. Deste modo, como argumenta Hegel, comece a filosofia pelo objeto ou pelo sujeito, na sua determinação verdadeira, além das determinações abstratas do entendimento, isto é, nas determinações do saber absoluto,

esta oposição se desfaz; a partir do dualismo entre sujeito e objeto, como expõe Hegel, a filosofia em geral na modernidade, privilegiava o sujeito ou objeto como ponto de partida para a atividade filosófica, sem perceber que a filosofia para ser conhecimento autêntico da realidade deve se desfazer deste dualismo, na medida em que tal dualismo permanece na abstração entre realidade e consciência, onde não é possível realizar a tarefa do conhecimento de ser a síntese perfeita do real e do ideal. Hegel demonstra que no resultado último da filosofia tal oposição deixa de existir.

Hegel argumenta no §12 da *Enciclopédia* sobre o nascimento da filosofia:

“O nascimento da filosofia, que procede da necessidade mencionada (§11), tem a experiência, a consciência imediata e raciocinante, por ponto de partida. Excitado por ela, como por um estímulo, o pensar procede essencialmente de modo a elevar-se acima da consciência natural, sensível e raciocinante ao [puro e] sem mistura elemento de si mesmo, e outorga-se, assim, inicialmente uma relação negativa de afastar-se, para com esse começo. Desse modo encontra em si, na ideia da essência universal desses fenômenos, antes de tudo, sua satisfação; essa ideia (o absoluto, Deus) pode ser mais ou menos o estímulo para vencer a forma – em que a riqueza do seu conteúdo é oferecida como algo somente imediato, como um achado, uma multiplicidade disposta lado a lado, e, portanto, em geral como algo contingente – e para elevar esse conteúdo à necessidade. Esse estímulo arranca o pensar dessa universalidade, e dessa satisfação abstida em-si [apenas], e o impele ao desenvolvimento a partir de si. Desenvolvimento que, de uma parte, é somente um acolher do conteúdo e de suas determinações que se apresentam; e de outra parte confere a esse conteúdo, ao mesmo tempo, a figura de produzir-se livremente – no sentido do pensar originário – somente conforme a necessidade [Notwendigkeit] da Coisa mesma” (Hegel, 1995, p. 51).

Hegel argumenta que a filosofia começa na consciência natural, que possui como conteúdo as representações subjetivas do indivíduo, mas, por um estímulo, aquela insatisfação acima aludida, ela é impulsionada a elevar-se desta esfera e, assim, portanto, afastar-se do seu começo. A necessidade acima mencionada refere-se à necessidade da filosofia não estar em oposição à consciência natural, pois ela tem necessariamente a consciência subjetiva no seu fundamento. Contudo, Hegel argumenta que o pensamento instigado por uma insatisfação vai além da consciência natural; isto equivale à argumentação que afirma que a filosofia deve ir além do senso comum, isto é, na medida em que a filosofia é afirmada como ciência, ela deve ser a cisão com o

senso comum, pois esta necessidade está de acordo com a distinção entre o conteúdo científico, objetivo, e as opiniões, subjetivas.

Desta temática acima discutida passar-se-á, então, à consideração do começo da filosofia no que se refere ao ponto de partida do especulativo como saber absoluto. Para problematizar a relação entre o saber absoluto e o começo da filosofia levanta-se o seguinte questionamento: a filosofia deve ter como ponto de partida o Eu ou o não-eu? A natureza ou o espírito? O pensamento ou o ser? De modo preliminar pode se responder que o início da filosofia para Hegel não é nenhum dos elementos determinados, mas, antes, o indeterminado puro, o ser vazio, que se desdobra até o espírito absoluto.

Para Hegel o começo da filosofia não deve ser mediato ou imediato, pois é fácil demonstrar que ambos os princípios se encontram sujeitos à refutação.<sup>31</sup> A filosofia desde a antiguidade, mas, sobretudo na modernidade, atribuía o começo da filosofia aos objetos determinados, podendo se partir de um ser determinado, como o caso da filosofia pré-socrática, onde se atribuía o princípio da filosofia como algum ser aleatório, puras pressuposições, como a água, o uno, a substância. Deste modo, segundo Hegel, tais filosofias partiam de um começo objetivo para realizar atividade filosófica. Na modernidade, por sua vez, este começo foi atribuído a um princípio subjetivo, postulando como ponto de partida o próprio Eu. Contudo, argumenta Hegel que o começo da filosofia não é outra coisa que o interesse em se conhecer a verdade, independente de pressuposições unilaterais.

Argumenta Hegel:

“Acerca do assunto, só exporemos aqui o seguinte, que: nada há no céu, na natureza, no espírito ou onde seja, que não contenha ao mesmo tempo a imediação e a mediação, assim que estas duas determinações se apresentam como unidas e inseparáveis, e aquela oposição aparece sem valor. Porém, no que concerne a discussão científica, as determinações da imediação e da mediação e por tanto a discussão acerca de sua oposição e sua verdade se encontram em cada proposição lógica. Em quanto esta oposição, em relação com o

---

<sup>31</sup> “El comienzo de la filosofía debe ser mediato o inmediato, y es fácil demostrar que no puede ser ni lo uno ni lo otro; de modo que ambas maneras de comenzar se encuentran sujetas a refutación.” (Hegel, 1968, p. 63). O começo da filosofia deve ser mediato ou imediato, e é fácil demonstrar que não pode ser nem uma e nem outra; de modo que ambas as maneiras de começar se encontram sujeitas à refutação. Tradução própria.

pensamento, o saber e o conhecimento, assume a forma mais concreta do saber imediato ou mediato, a natureza do conhecer é tratada em geral igualmente dentro da ciência da lógica, e é o mesmo conhecer em sua forma ulterior concreta pertence a ciência do espírito e a sua fenomenologia”<sup>32</sup> (Hegel, 1968, p. 64).

Hegel, então, distingue entre o começo imediato, que consiste no conhecimento fenomênico do mundo, onde a primeira forma de consciência apresenta-se como experiência sensível, e o começo mediato da filosofia, que consiste no conhecimento da relação entre pensamento e coisa, tematizado pelo filósofo como o começo lógico. Continuando a argumentação, Hegel demonstra que o começo da filosofia está no Eu:

“[...] o eu, esta consciência imediata de si mesmo, antes de tudo aparece ele mesmo como uma imediação, e além disso como algo conhecido em um sentido muito mais elevado que qualquer outra representação; com efeito, todo outro conhecido pertence certamente ao eu, porém, não obstante, se diferencia dele e em consequência é ao mesmo tempo um conteúdo accidental; o eu, ao contrário é a simples certeza de si mesmo. Porém, em geral o eu, é ao mesmo tempo um concreto, ou melhor dito, é o mais concreto, isto é, a consciência de si mesmo como de um mundo infinitamente variado. Para que o eu seja começo e fundamento da filosofia, se precisa sua separação deste concreto, é dizer, o ato absoluto, por meio do qual o eu se purifica de si mesmo e penetra em sua consciência como o eu abstrato. Não obstante, este eu puro não é mais um imediato, nem é o eu conhecido; não é o ordinário de nossa consciência, ao qual poderia acessar diretamente e para todas as ciências. Aquele ato realmente não seria mais que elevar-se a posição de saber puro, onde desaparece a diferença entre o subjetivo e o objetivo”<sup>33</sup> (Hegel, 1968, p. 70).

---

<sup>32</sup> “Acerca del asunto, sólo expondremos aquí lo siguiente, que: nada hay en el cielo, en la naturaleza, en el espíritu o donde sea, que no contenga al mismo tiempo la inmediatez y la mediación, así que estas dos determinaciones se presentan como unidas e inseparables, y aquella oposición aparece sin valor. Pero, en lo que concierne a la discusión científica, las determinaciones de la inmediatez y de la mediación y por ende la discusión acerca de su oposición y su verdad se encuentran en cada proposición lógica. En cuanto esta oposición, en relación con el pensamiento, el saber y el conocimiento, asume la forma más concreta del saber inmediato o mediato, la naturaleza del conocer es tratada en general igualmente dentro de la ciencia de la lógica, y el mismo conocer en su ulterior forma concreta pertenece a la ciencia del espíritu y a la fenomenología.” Traducción propia.

<sup>33</sup> “[...] el yo, esta conciencia inmediata de sí mismo, ante todo aparece él mismo como una inmediatez, y además como algo conocido en un sentido mucho más elevado que cualquier otra representación; en efecto, todo otro conocido pertenece ciertamente al yo, pero sin embargo se diferencia de él y en consecuencia es al mismo tiempo un contenido accidental; el yo, al contrario, es la simple certeza de sí mismo. Pero en general el yo, es al mismo tiempo un concreto, o mejor dicho, es lo más concreto, esto es, la conciencia de sí mismo como de un mundo infinitamente variado. Para que el yo sea comienzo y fundamento de la filosofía, se precisa su separación de este concreto, es decir, el acto absoluto, por medio del cual el yo se purifica de sí mismo y penetra en su conciencia como el yo abstracto. Sin embargo este yo puro no es más un inmediato, ni el yo conocido; no es el yo ordinario de nuestra conciencia, al cual podría anudarse directamente y para todos la ciencia. Aquel acto realmente no sería más que elevarse a la

Corroborando:

“O começo contém, em consequência, a ambos: o ser e o nada; é a unidade do ser e o nada; isto significa, é um não-ser que al mesmo tempo é ser, e um ser, que ao mesmo tempo é não-ser” <sup>34</sup> (Hegel, 1968, p. 68).

Deste modo verifica-se a perspectiva hegeliana a respeito do início da filosofia, que consiste em postular o eu puro e a certeza de si mesmo como princípio da atividade filosófica. Neste preciso sentido reúne-se o ser e o não-ser, o mediato e o imediato, o subjetivo e o objetivo, como princípio da especulação filosófica. A partir destas determinações é possível demarcar com precisão os mecanismos que Hegel utiliza para levar a termo seu projeto de uma filosofia do absoluto, apresentado inicialmente como síntese da cisão original entre consciência e natureza. Ao postular o Eu como princípio da filosofia, Hegel não pretende com isto indicar uma consciência subjetiva; o próprio filósofo admite que a consciência subjetiva permaneça ativa no filosofar, mas, para levar a termo a tarefa do conhecer e assim passar das determinações abstratas do pensamento reflexivo até as determinações reais do conceito, o princípio da filosofia, em uma consciência ordinária, deve despojar-se das representações e avançar até a esfera onde o Eu aparece como síntese da consciência com o tempo.

---

posición del saber puro, donde desaparece la diferencia entre lo subjetivo y lo objetivo.” Tradução própria.

<sup>34</sup> “El comienzo contiene, en consecuencia, a ambo: el ser y la nada; es la unidad del ser y la nada; es decir, es un no-ser que al mismo tiempo es ser, y un ser, que al mismo tiempo es no-ser.” Tradução própria.

## 2. A FILOSOFIA PURAMENTE RACIONAL

Em sua *Ciência da Lógica* Hegel promete levar à forma perfeita a natureza lógica da filosofia, postulando como ponto de partida para filosofar a necessidade de se recolher ao pensamento puro e de ter como conteúdo somente o conceito puro. O conceito da lógica desenvolvido por Hegel, por sua vez, não está limitado à esfera da idealidade, mas identifica-se com a realidade, segundo a reunião entre sujeito e objeto demonstrada por Hegel em sua filosofia. A identidade entre idealidade e realidade constitui o problema principal da filosofia hegeliana, na medida em que tal identificação retoma a perplexidade que determina a questão do conhecimento na filosofia moderna: o pensamento e o conceito foram considerados até a filosofia de Hegel como idealizações abstratas, que permaneciam na esfera da representação subjetiva; na filosofia hegeliana o pensar e o conceituar puro são análogos ao conhecimento real do mundo, nesta medida, fornecendo uma solução para a pretensão do conhecer.

Discutiu-se preliminarmente a diferença entre realidade sensível e conhecimento puro, bem como o modo que tais problemas se relacionam com o começo da filosofia em Hegel. Certamente ao considerar a linha mestra do desenvolvimento da filosofia de Hegel evidencia-se a diferença entre a realidade sensível da fenomenologia, determinada como a manifestação na temporalidade do ser puro, e o despojar-se das representações sensíveis do conceito, que são por sua vez as determinações propriamente ditas do ser puro. Na demonstração científica do seu sistema da ciência, Hegel precisa de uma certeza primordial, tal como foi o *cógito* para Descartes. Hegel na construção de sua lógica põe como primeira objetividade o ser puro. Observa-se, não obstante, que o começo do filosofar está na objetividade dos pensamentos, isto é, na decisão racional pelos pensamentos. Para Hegel o conteúdo supremo da filosofia são os pensamentos e neles residem as determinações da realidade. A lógica de Hegel tem como fundamento as determinações do puro pensar, que não devem ser tomados como pensamentos subjetivos. A filosofia de Hegel pretende fazer a reunião das esferas lógicas e reais, na medida em que ultrapassa o conceito da subjetividade herdado das filosofias precedentes da modernidade.

O ser puro postulado por Hegel como o começo objetivo da lógica contém a negação de todo conteúdo subjetivo, contudo, não é ausente de sujeito, observa-se, deste

modo, a necessidade de se despojar das representações para se alcançar as determinações puras do conceito. Esta perspectiva refere-se à tarefa da filosofia em conduzir a consciência para além das representações, perspectiva que Hegel pretende realizar em sua *Lógica*. Segundo Hegel, o acesso do sujeito ao ser puro é pelo pensamento imanente, que encontra o ser puro como primeiro pensamento, mas verifica a impossibilidade de permanecer neste pensamento, pois certamente descobre seu conteúdo como abstrato e vazio. A filosofia certamente não se encerra em abstrações, mas possui como conteúdo a totalidade real do mundo e da consciência. A exigência de a filosofia possuir a realidade como conteúdo não se apresenta como arbitrário, mas, justamente, como uma necessidade. Deve, portanto, segundo Hegel, a ciência filosófica alcançar o mundo efetivo. Observando tal necessidade, o pensamento deve mover-se do ser puro para a efetividade.

“O ser puro e o nada puro são, portanto, a mesma coisa” <sup>35</sup> (Hegel, 1968, p. 77). O nada possui certamente uma posição nuclear na filosofia hegeliana. No início de sua *Lógica*, ao postular o ser puro, Hegel estabelece imediatamente o nada puro. Na proposição de Hegel que afirma que o ser é o nada, reside a chave de acesso de compreensão da vida do conceito, que se fundamenta no vir-a-ser. A reunião entre ser puro e nada é possível no devir. Certo é que o ser puro apresentado por Hegel possui o conteúdo indeterminado, pois o ser puro no sentido absoluto não pode se determinar a nada em particular, mas, antes, possui como objeto o universal. O conteúdo do ser puro é o mais essencial, que por ser absolutamente puro, é vazio de qualquer determinação exterior, o que vale dizer, segundo Hegel, que o ser puro é o nada. Esta é base ontológica da *Lógica* hegeliana, que possui como conteúdo a realidade, que, como argumenta Hegel, é idêntica a idealidade pura. Para Hegel, as categorias do pensamento são idênticas às categorias do absoluto, entendido como a totalidade da natureza e do espírito. As categorias do pensamento tematizadas por Hegel certamente não se referem ao pensamento comum, constituídos de representações subjetivas, mas, determinam-se na filosofia especulativa como pensamento puro. A *Lógica* de Hegel só alcança a identidade plena do ser com o pensar no desenvolvimento último de suas conclusões.

As determinações fundamentais da *Lógica* expostas por Hegel como ser puro, nada puro e vir-a-ser constitui a filosofia especulativa pura, onde o pensamento possui

---

<sup>35</sup> “El puro ser y la nada son por lo tanto la misma cosa”. Tradução própria.

como objeto a ideia em sua forma pura, isto é, a exposição do absoluto na forma pura, anterior a sua realização na temporalidade, que constitui o objeto próprio da *Fenomenologia*, isto é, segundo os termos de Hegel, o conteúdo da *Lógica* é a exposição do absoluto em sua *eternidade*. A *Lógica* por residir na ideia pura não exclui do seu conteúdo a realidade. A *Lógica* de Hegel é por ele chamada de lógica real. Em sua conclusão a *Lógica* de Hegel pretende ser a exposição dialética, portanto do desenvolvimento, vale dizer, do vir-a-ser, da ideia perfeita, a saber, o absoluto.

## 2.1 Sujeito ausente de Si

Hegel argumenta na *Lógica*:

“[...] o desaparecimento daqueles eremitas que viviam sacrificados por seu povo e separados do mundo, com o propósito de que houvesse alguém dedicado à contemplação da eternidade e que levasse uma vida servindo somente a tal fim – não para conseguir vantagens, sim por amor à graça divina”<sup>36</sup> (Hegel, 1968, p. 28).

O sujeito em questão para Hegel é aquele que sacrificou o mundo e a si mesmo, entendendo este si como sua subjetividade, para permanecer com a consciência na idealidade pura. Esta postura emerge da exigência da filosofia especulativa ser fruto da contemplação livre, ou seja, uma contemplação que possui como ponto de partida a ausência da subjetividade. A filosofia certamente fundamenta-se na consciência de si, no *eu penso*. A filosofia de Hegel não possui objeção contra tal princípio, que foi a base de compreensão filosófica da realidade na modernidade, mas, não obstante, eleva este princípio de sua significação subjetiva até sua validade objetiva. Esta necessidade da filosofia possuir uma demonstração objetiva do seu conteúdo possui justificação na própria tarefa do filosofar: a filosofia se permanecer em seu aspecto subjetivo se torna sofística; neste aspecto da filosofia hegeliana observa-se a retomada do conceito clássico da filosofia. Na sua significação fundamental a filosofia busca distinguir-se da

---

<sup>36</sup> “[...] la desaparición de aquellos ermitaños que vivían sacrificados por su pueblo y separados del mundo, con el propósito de que hubiera alguien dedicado a la contemplación de la eternidad y que llevara una vida que sólo sirviera a tal fin – no para conseguir ventajas, sino por amor a l agracia divina.” Tradução própria.

opinião e adquirir a forma da ciência; se permanece na esfera da opinião, no aspecto subjetivo do pensar, a filosofia resulta em mera erística, na medida em que esta tem como conteúdo o embate de opiniões opostas, sendo que cada qual busca superar pela astúcia o raciocínio, prevalecer sobre sua oposição, mas, nesta perspectiva, não há certeza de que o raciocínio que possui mais destreza é o verdadeiro, sendo que pode, antes de conter a verdade, ser vazio de realidade, isto é, falso. A filosofia, segundo Hegel, para reunir verdade e certeza precisa avançar da esfera subjetiva da compreensão da realidade até uma esfera onde a contemplação filosófica do mundo seja livre de todo conteúdo das representações.

Hegel em seu sistema apresenta vários argumentos que corroboram com a exigência própria de sua filosofia de elevar a consciência da esfera sensível até às determinações do saber puro. Observa-se no prefácio da *Fenomenologia* o seguinte argumento:

“Corresponde a tal exigência o esforço tenso e impaciente, de um zelo quase em chamas, para retirar os homens do afundamento no sensível, no vulgar e no singular, e dirigir seu olhar para as estrelas; como se os homens, de todo esquecidos do divino, estivessem a ponto de contentar-se com pó e água, como os vermes. Outrora tinham 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 – se assim se pode dizer” (Hegel, 2002, p.29).

Hegel neste diagnóstico de sua época toma como modelo a antiguidade. Em certos momentos de sua filosofia se torna evidente que Hegel reconhecia seu próprio tempo como uma época de crise da vida espiritual. A modernidade, segundo Hegel, é marcada pela carência de espiritualidade. Não há nesta proposição, contudo, nada de dogmático, levando-se em conta as determinações do conceito de espírito que se desenvolve no sistema de Hegel. O espírito constitui, segundo Hegel, a segunda natureza do homem<sup>37</sup>. A vida espiritual é realização da consciência no tempo. Para

---

<sup>37</sup> No §4 da *Filosofia do Direito*, onde liberdade e espiritualidade são conceitos análogos, argumenta Hegel: “[...] el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu que se produce a sí mismo como una segunda naturaleza [...] a libertad es una determinación fundamental de la voluntad del mismo modo que el peso lo es de los cuerpos” (Hegel, 1975, p.37 e 39). “[...] o sistema do direito é o reino da liberdade realizada, o mundo do espírito que se produz a si mesmo como uma segunda

Hegel as manifestações da vida espiritual não são artificiais e exteriores à própria natureza humana, são, antes, partes intrínsecas do espírito. A filosofia moderna é marcada pela crise do pensamento especulativo, referente à antiga metafísica. Tal crise eliminou a metafísica da lista das ciências e tentou extingui-la de vez do conteúdo das representações humanas. A religião recebe na modernidade semelhante aceitação. Hegel identificava nesta postura de sua época, diante das manifestações consideradas por ele como parte do espírito humano, o abandono da eternidade para encerrar-se na finitude. A filosofia hegeliana certamente possui como questão fundamental o dualismo do finito e infinito, ou, segundo a argumentação hegeliana, o modo como a filosofia deve conduzir a consciência na ultrapassagem da finitude para o infinito. Hegel argumenta que uma consciência encerrada na finitude é a morte do espírito, pois subverte os valores de eternidade e efêmero, acreditando encontrar certeza onde prevalecem apenas sombras da realidade, isto é, troca a esfera da espiritualidade, onde a consciência humana se realiza conforme a liberdade, pôr a contingência da finitude, vale dizer, segundo o axioma hegeliano que afirma que a distinção do homem e do animal reside na racionalidade, que se faz a troca da vida humana por uma existência aproximada da besta, onde não há desejo exceto pó e água, ou seja, um ser humano que vive segundo sua primeira natureza, a animal. Deste modo argumenta Hegel que a metafísica e a religião são partes do espírito que não podem ser excluídas da natureza humana. A metafísica, segundo Hegel, não pode ser eliminada da ciência, pois a especulação filosófica constitui parte intrínseca do desejo de conhecer presente na natureza humana.

A filosofia assumiu a responsabilidade, desde seu surgimento entre os gregos antigos, de possuir um caráter pedagógico, certamente, em seu sentido mais preciso, isto é, de conduzir a consciência comum, entendida pela filosofia como encerrada nos grilhões da ignorância, vale dizer, presa à contemplação das sombras da realidade, até a liberdade de pensamento, onde se ultrapassa a sensibilidade, entendida como ilusão do verdadeiro, até a clareza e distinção da contemplação das ideias. Hegel certamente assume este caráter da filosofia, sem, contudo, rejeitar a empiria como princípio falso. A crítica feita por Hegel à esfera sensível refere-se à necessidade de ir-além da contingência da finitude, onde nenhum conhecimento autêntico se tem sobre o mundo. Hegel, contudo, não se opõe ao princípio que afirma que a primeira experiência da

---

natureza [...] a liberdade é uma determinação fundamental da vontade do mesmo modo que o peso é o dos corpos.” Tradução própria.

consciência é com a realidade sensível; somente em seu desenvolvimento pleno a consciência humana pode atingir a esfera contemplativa da idealidade, que, como argumenta Hegel, possui uma relação de identidade com a realidade. A filosofia hegeliana procura resolver o dualismo que se desenvolveu na filosofia, dualismo, que em sua forma última, apresenta-se na oposição entre sujeito e objeto; na filosofia de Hegel este dualismo adquire a forma da oposição entre finito e infinito. Este dualismo possui certamente seu fundamento no dualismo entre ser e nada. Foi Platão, segundo Hegel, que apresenta a cisão entre idealidade e sensibilidade na forma de dualismo, ou seja, uma oposição necessária que fundamenta a realidade. A ontologia platônica tenta resolver tal dualismo. Vale dizer, contudo, que a forma preliminar de tal dualismo já está presente na polêmica filosófica de Heráclito e Parmênides, como Hegel argumenta na sua *Lógica*:

“A simples ideia do ser puro foi exposto primeiro pelos eleatas, especialmente por Parmênides, como o absoluto e a única verdade; e nos fragmentos que nos chegam deles, [é expresso] com o puro entusiasmo do pensamento que pela primeira vez se concebe em sua absoluta abstração: somente o ser existe, e o nada não existe em absoluto. – Nos sistemas orientais e essencialmente no budismo, o nada, o vazio é notoriamente o princípio absoluto. – O profundo Heráclito destacou contra aquela abstração simples e unilateral o conceito mais alto e total do devir, e disse: o ser existe tão pouco como o nada, ou melhor: tudo flui, vale dizer, tudo é devir. – As sentenças populares, especialmente orientais, que afirmam que tudo o que existe tem em seu nascimento o germe de seu perecer, e inversamente, que a morte é a entrada em uma nova vida, expressam na substância a mesma unidade do ser e o nada. Porém estas expressões tem um substrato, onde se realiza a ultrapassagem; o ser e o nada são mantidos separados no tempo, representados como se alternando nele, porém não pensados em sua abstração, e por fim tampouco pensados de maneira tal que sejam em si e por si a mesma coisa”<sup>38</sup> (Hegel, 1968, p. 78).

---

<sup>38</sup> “La simple idea del puro ser la han expresado primero los Eleatas y especialmente Parménides como lo absoluto y la única verdad; y en los fragmentos que nos quedan de él, [se halla expresada] con el puro entusiasmo del pensamiento que por primera vez se concibe en su absoluta abstracción: sólo el ser existe, u la nada no existe en absoluto. - En los sistemas orientales y esencialmente en el budismo, la nada, el vacío es notoriamente el principio absoluto. - El profundo Heráclito destacó contra aquella abstracción sencilla y unilateral el concepto más alto y total del devenir, y dijo: el ser existe tan poco como la nada, o bien: todo fluye, vale decir, todo es devenir. - Las sentencias populares, especialmente orientales, que afirman que todo lo que existe tiene en su nacimiento el germen de su perecer, y que a la inversa la muerte es el ingreso en una nueva vida, expresan en sustancia la misma unidad del ser y la nada. Pero estas expresiones tienen un substrato, donde se realiza el traspaso; el ser y la nada son mantenidos separados en el tiempo, representados como alternándose en él, pero no pensados en su abstracción, y por ende tampoco pensados de manera tal que sean en sí y por sí la misma cosa.” Tradução própria.

O ser, o nada e o devir são certamente os conceitos fundamentais da ontologia. O ser puro foi designado pela escola de Eleia como o fundamento absoluto da realidade, na medida em que o ser puro era a única verdade, isto implica que toda a manifestação que se apresentava sob a forma do devir, vale dizer, da mutabilidade, era considerada falsa, na medida em que o devir constitui-se como ambiguidade entre o ser e o nada, o combate entre as polaridades, sendo que, neste sentido, o nada puro não era considerado princípio da realidade, mas, possuía o estatuto ontológico, vale dizer, de uma ilusão.<sup>39</sup> Em oposição aos eleatas Hegel apresenta os sistemas orientais, onde o nada puro possui posição nuclear. Hegel argumenta que entre os orientais, mesmo entre o senso comum, há uma concepção subjacente que qualifica o nada como fundamento primeiro e último da realidade, de onde tudo que se manifesta no tempo tem seu início e seu fim, surgindo e regressando para o nada. Neste sentido, Hegel argumenta que em oposição ao ser puro absoluto dos eleatas, há o nada puro absoluto entre os sistemas orientais. Não obstante, ambas as concepções apresentadas por Hegel, que fixam uma polaridade como absoluta, isto é, postulam o ser ou o nada como única verdade, necessitam solucionar o problema do devir. Nestas concepções não há uma solução definitiva para o problema do devir, na medida em que tal problema se apresenta como principal adversário das concepções que postulam princípios absolutos. Neste quadro de discussão Hegel insere a filosofia de Heráclito, apresentada como a filosofia em que o devir é o princípio da realidade. Heráclito se posiciona contra o absoluto do ser puro, ou do nada puro, argumentando que estes conceitos não existem, são meras abstrações do intelecto, vazias de conteúdo real, que somente o movimento, o vir-a-ser, existe e é a única verdade. Observa-se, não obstante, segundo esta argumentação, que Heráclito não é um relativista, mas, ao contrário, possui um fundamento sólido de sua filosofia, a saber, o devir: a discussão ontológica realizada por tais filosofias referem-se precisamente ao tempo, isto é, a maneira que o ser, o nada e o devir apresentam-se na temporalidade. A filosofia de Parmênides não pode simplesmente negar o movimento de forma arbitrária, deve, contudo, demonstrar sua tese diante deste problema: para Parmênides o movimento é uma percepção contingente do tempo, na medida em que permanece dentro dos limites da sensibilidade. Nesta perspectiva, Hegel argumenta que foi com os eleatas que pela primeira vez a filosofia ultrapassou da sensibilidade à determinação do puro saber. O ser

---

<sup>39</sup> Desta concepção emergem tentativas de demonstrar a veracidade do ser puro como única verdade através de argumentações puramente lógicas, no sentido de ser abstração de todo conteúdo sensível, tal como o paradoxo do movimento do filósofo Zenão de Eléia, que consiste basicamente em demonstrar com argumentações puramente racionais a imutabilidade do ser e a ilusão do movimento.

puro eleata é a percepção da temporalidade que ultrapassa a percepção sensível e admite a eternidade do ser como verdade última: segunda tal perspectiva a percepção do movimento e da contingência é a forma imediata que percebemos o ser, mas ainda não é a verdade última do conhecimento. Segundo tal argumentação, para se chegar ao conhecimento da verdade é necessário se despojar da percepção sensível, entendida como mera ilusão, para alcançar o ser puro, a verdade única. Hegel certamente reserva à filosofia de Heráclito lugar fundamental na edificação da ciência filosófica, precisamente na ontologia, por ser esta a filosofia que atingiu o núcleo do problema fundamental da ontologia: o problema apresentado por Hegel é o da relação entre o ser, o nada e o devir. Como destacou Hegel, nenhuma destas concepções filosóficas carece de profundidade, são, antes, sublimes percepções da realidade. A questão que Hegel discute neste argumento é a necessidade da relação entre estes princípios que foram postulados de modo absoluto na antiguidade. O problema de tais concepções, segundo Hegel, reside na forma absoluta que tais princípios possuem, na medida em que, por serem absolutos, não solucionam de modo definitivo o problema da relação entre o ser, o nada e o devir.

Hegel para realizar a tarefa de desenvolver plenamente o caráter lógico da filosofia observa a necessidade de fundamentar o sistema da ciência num princípio totalmente objetivo, um começo que seja puramente racional, e, nesse sentido, a filosofia ter o início ausente de toda determinação subjetiva. Este início na *Lógica* de Hegel é o ser puro, seguido necessariamente dos outros dois conceitos que constituem o início da filosofia puramente racional, a saber, o nada puro e o devir. Estes conceitos não se fixam numa justaposição, ou em uma hierarquia de valor, não se deve, segundo Hegel, conceber tais conceitos separados, mas, deve, antes, ser concebida uma identidade entre eles. Hegel ao determinar para a filosofia o ser puro como começo resgata a necessidade, que já estava entre os eleatas, da filosofia retirar-se à especulação pura, isto é, ausente de qualquer subjetividade. Precisamente o conceito de subjetividade é o núcleo da argumentação hegeliana que pretende fundar de modo sólido e objetivo o sistema da ciência. Schelling em seu texto chamado *História da Filosofia Moderna: Hegel*, onde ele expõe e discute a filosofia hegeliana, argumenta sobre o conceito de subjetividade na modernidade:

“O sujeito que a filosofia precedente tinha como ponto-de-partida era, em contraposição ao eu fichtiano, que era somente o sujeito da nossa consciência, da humana ou, no fundo, para cada um somente o sujeito de sua própria consciência – em oposição a esse sujeito, ele mesmo meramente subjetivo, o sujeito, na filosofia que se seguiu a Fichte, foi explicado como sujeito objetivo [...] Para aquele sistema (o precedente) o que se move nele não é, como tal, sujeito já posto, mas, como foi observado anteriormente, somente sujeito de tal modo que lhe é possível ser também objeto, mas uma indiferença entre ambos, que foi expressa como indiferença de subjetivo e objetivo. Pois, pensado antes do processo ou em e como que antes de si mesmo, ele não é objeto para si mesmo, mas justamente por isso não é perante si mesmo sujeito (sujeito de si mesmo, o que, aliás, não é um conceito menos relativo, ele só se faz, do mesmo modo que se faz objeto de si mesmo) e, portanto, também relativamente a si mesmo é indiferença de sujeito e objeto (ainda não sujeito e objeto), mas, justamente porque não é sujeito e objeto de si mesmo, também não é essa indiferença para si mesmo, mas apenas objetivamente, meramente em si” (Schelling, 1980, p. 160).

Schelling apresenta nesta argumentação três conceitos de subjetividade, mais precisamente, discute três perspectivas filosóficas diferentes sobre a questão da relação entre sujeito e objeto, a saber, a perspectiva fichtiana, herdado certamente do criticismo de Kant, sua própria perspectiva, apresentada em seu sistema, e a perspectiva hegeliana. Schelling argumenta inicialmente sobre a distinção entre o conceito de sujeito da sua filosofia e o conceito da filosofia fichtiana. Na filosofia alemã, precisamente com Kant e Fichte, o conceito de sujeito era determinado como subjetividade pura, isto é, o sujeito é meramente a reunião das representações contingentes da subjetividade de cada consciência. Em oposição a tal conceito de subjetividade, que limitava o sujeito à forma subjetiva do eu, apresenta Schelling o conceito de sujeito objetivo. Certamente neste ponto Schelling e Hegel estão de acordo, ambos possuem o conceito de sujeito objetivo, mesmo este conceito sendo diferente nos respectivos sistemas. Em ambas as filosofias encontra-se a necessidade de se ultrapassar o conceito de sujeito como pura subjetividade, pois na medida em que estes sistemas se apresentam como tentativa de solução do dualismo entre sujeito e objeto, não podem fixar a pura subjetividade ou a pura objetividade, numa polarização abstrata, mas, neste sentido, visam demonstrar a identidade entre sujeito e objeto. A diferença entre os sistemas de Schelling e de Hegel, neste sentido, reside na maneira como tais filosofias realizaram esta tarefa.<sup>40</sup> Nos

<sup>40</sup> No *Fragmento do Sistema*, ou *Programa Sistemático*, texto encontrado no fim do século XVIII, cuja autoria duvidosa indica um grupo de amigos do instituto de Tübingen como autores, (grupo constituído

horizontes conceituais da filosofia crítica, razão e entendimento são idênticos, na medida em que esta filosofia pressupõe que os pensamentos, o racional, são apenas representações relativas de cada sujeito. Hegel possui inúmeras referências no seu sistema que pretendem demonstrar a diferença entre razão e entendimento, justamente, a partir do novo fundamento conceitual que apresenta a possibilidade do sujeito não determinar-se como pura subjetividade, mas, no entanto, ser sujeito objetivo, e, assim, conduzir o pensamento para além de suas representações subjetivas. Contudo, Hegel não apresenta as representações subjetivas, tal como o entendimento, como contingência; o entendimento não pode ser, segundo Hegel, qualificado como a única forma de conhecer e, também, como adversário ao conhecimento real, mas, deve ocupar uma posição determinada dentro da atividade do pensamento em conhecer a realidade.

Hegel distingue o pensar racional do pensar do entendimento, argumentando que o pensar do entendimento é um dos momentos fundamentais para se alcançar as determinações especulativas do conceito puro, mas que o entendimento não representa o desenvolvimento último do racional, limitando-se, antes, ao lado abstrato da lógica.<sup>41</sup> Argumenta Hegel que o pensamento não é somente a atividade do entendimento:

“Quando se trata do pensar em geral, ou mais precisamente do conceituar, costuma-se com frequência, nesse caso, ter diante dos olhos simplesmente a atividade do entendimento. Ora, é evidente que o pensar é, antes de tudo, pensar do entendimento; só que o pensar não

---

por Schelling, Hegel e Hölderlin), contém indicações do projeto filosófico comum que os sistemas de Schelling e Hegel assumiram: apesar da cisão entre ambas as filosofias, certamente o esforço de superar a filosofia crítica de Kant, e, assim, resgatar o estatuto epistemológico da filosofia, isto é, conduzir a filosofia novamente à sua forma científica, são problemas permanentes na filosofia de Schelling e de Hegel. Argumenta o texto: “Enquanto não tornarmos as Ideias mitológicas, isto é, estéticas, elas não terão nenhum interesse para o povo; e vice-versa, enquanto a mitologia não for racional, o filósofo terá de envergonhar-se dela. Assim, ilustrados e não-ilustrados precisarão, enfim, estender-se as mãos, a mitologia terá de tornar-se filosófica e o povo racional, e a filosofia terá de tornar-se mitológica, para tornar-se mitológica, para tornar sensíveis os filósofos. Então reinará eterna unidade entre nós. Nunca mais o olhar de desprezo, nunca mais o cego tremor do povo diante de seus sábios e sacerdotes. Só então esperar-nos-á uma igual cultura de todas as forças, em cada um assim como em todos os indivíduos. Nenhuma força mais será reprimida. Então reinará a liberdade e igualdade dos espíritos! Será preciso que um espírito superior, enviado dos céus, funde entre nós essa nova religião; ela será a última obra, a obra máxima da humanidade.” (Schelling, 1980, p. 43). Neste texto encontra-se expresso a carência de realidade que a filosofia encontrou na modernidade, na medida em que se privou de ser parte real do mundo humano quando abstraiu para questões puramente formais. Observa-se a necessidade da filosofia ultrapassar este caráter exclusivista para tornar-se constituição real de todo ser humano. Tal projeto, como argumenta o texto, só pode ser realizado por um *espírito superior*, que consiga fundar a *mitologia da razão*.

<sup>41</sup> Apresento o conceito da lógica hegeliana no texto *O conceito da lógica especulativa na Enciclopédia de Hegel*, com a publicação: Wesan, L. A. X. *O conceito da lógica especulativa na Enciclopédia de Hegel*. In: Filosofia alemã de Kant a Hegel, São Paulo: ANPOF, 2013.

fica nisso, e o conceito não é simples determinação-de-entendimento.” (Hegel, 1995, p. 159).

As determinações do entendimento constituem necessariamente o primeiro momento do desenvolvimento do conceito, segundo as determinações fundamentais da lógica especulativa de Hegel. Observa Hegel que o pensamento certamente é atividade do entendimento, mas que as determinações do entendimento não devem encerrar a atividade do conhecer. No *Conceito mais preciso da lógica*, texto constituinte da *Enciclopédia*, Hegel apresenta os três momentos do desenvolvimento do conceito, que equivale ao desenvolvimento da consciência subjetiva até a racionalidade pura, onde apresenta o *entendimento* como o primeiro momento, seguido do *dialético* e, então, o *especulativo*, ou *puramente racional*. Adverte Hegel que tais momentos não devem ser separados, mas são partes constituintes de todo *lógico-real*, isto é, o conceito desenvolve-se segundo a relação das partes. Neste sentido verifica-se, segundo a argumentação de Hegel, que o entendimento constitui parte fundamental no processo de conhecimento da realidade, mas não é o processo completo. Esta perspectiva em compêndio da *Lógica* hegeliana demonstra certamente o propósito nuclear do sistema: a lógica especulativa é apresentada por Hegel como desenvolvimento último da racionalidade, onde se ultrapassa do subjetivo para o objetivo, equivalente, neste sentido, ao ultrapassar das representações finitas do entendimento para as determinações puramente racionais do conceito e, deste modo, posiciona-se como tentativa de superar os limites conceituais da filosofia crítica de Kant e, assim, resgatar o estatuto científico da filosofia. Hegel compreende o entendimento como o lado abstrato da lógica, reconhecendo que sua atividade busca o universal, tal como a filosofia, mas, por ser atividade do entendimento, permanece no universal abstrato, isto é, não alcança as determinações reais do universal. Argumenta Hegel: “[...] o lógico em geral não há que aprender simplesmente no sentido de uma atividade subjetiva, mas antes como o absolutamente universal e, por isso, ao mesmo tempo objetivo” (Hegel, 1995, p. 161).

O entendimento constitui o primeiro momento do conhecimento racional do mundo, mas não pode, segundo Hegel, ser tomado como algo último, isto é, o entendimento não é o desenvolvimento último da racionalidade. O entendimento, segundo Hegel, permanece na finitude, que equivale, segundo sua argumentação, à consideração que o entendimento não pode ter um conhecimento objetivo do mundo,

mas permanece ainda limitado à subjetividade. O entendimento se fundamenta no princípio da identidade. Hegel argumenta que o entendimento se limita ao abstrato, pois atuando segundo seu princípio opõe a identidade à alteridade, criando polarizações abstratas. Argumenta Hegel:

“[...] no que concerne primeiro ao conhecer, ele começa por aprender os objetos presentes em suas diferenças determinadas; e, assim, por exemplo, no estudo da natureza, matéria, forças, gêneros, etc. são diferenciados e fixados para si mesmos nesse seu isolamento. O pensar procede, nesse caso, como entendimento, e o princípio deste último é a identidade, a relação simples para consigo mesmo. Depois, é também por essa identidade que no conhecimento é condicionada antes de tudo a progressão de uma determinação para outra. Assim, notadamente na matemática, a grandeza é a determinação segundo a qual se avança [no raciocínio] com o abandono de todas as outras. Na geometria comparam-se, por isso, as figuras entre si, destacando assim idêntico nelas” (Hegel, 1995, p.160).

O entendimento, segundo Hegel, busca conferir subsistência às coisas finitas, ao identificar, separar e fixar elas. Contudo, esta atividade do entendimento, segundo Hegel, permanece na abstração, justamente, pois o entendimento ao tentar fixar o movimento do conceito na produção da realidade consegue somente abstrações vazias e, assim, não é capaz de realizar a tarefa da filosofia de ser conhecimento real do mundo. Hegel, portanto, observa a necessidade de se ultrapassar das determinações do entendimento, abstratas e subjetivas, até as determinações do especulativo puro, real e objetivo, na medida em que tal perspectiva equivale ultrapassar as determinações finitas até o infinito, isto é, ultrapassar das representações subjetivas até a liberdade do conceito. Neste sentido, Hegel para realizar seu projeto de lógica real tem que ir-além das determinações do entendimento. O segundo momento do conceito da lógica é apresentado por Hegel como dialético<sup>42</sup>, que é “o próprio suprasumir-se de tais determinações finitas e seu ultrapassar para suas opostas” (Hegel, 1995, p. 162).

---

<sup>42</sup> Muitas interpretações da filosofia de Hegel apresentam a dialética como método do seu sistema. Certamente a dialética ocupa posição nuclear na filosofia hegeliana, mas não foi apresentada por Hegel como método da sua filosofia. Não obstante, Hegel apresenta a dialética como processo, como o movimento do conceito. Hegel faz a distinção entre dialética e dialético, sendo que precisamente o dialético faz parte da sua *Lógica*. A dialética é parte constante da produção universal do conhecimento filosófico. O desenvolvimento último da filosofia de Hegel é apresentado em seu sistema como especulativo, isto significa, portanto, que a filosofia, segunda Hegel, não se encerra na dialética, mas se desenvolve até o momento posterior, onde alcança o estatuto de positivo-racional. Observa-se a argumentação de Bourgeois sobre a distinção entre dialética e dialético: “Il faut, chez Hegel, distinguer le dialectique et la dialectique. Le dialectique constitue l'un des trois moments, l'une des trois dimensions significantes essentielles, de tout ce qui a sens et être. Toute chose est, d'abord, identique à elle-même: cette identité à soi, qui fait qu'elle est et qu'elle peut être dite, est son moment d'entendement (A est A).

O dialético é o momento que ultrapassa das determinações abstratas do entendimento, dissolvendo-as em suas oposições, até as determinações positivas do especulativo. Hegel designa o dialético como *negativo-racional*, pois este momento realiza a dissolução das determinações subjetivas, demonstrando que tais determinações, em sua fixidez absoluta, se contradizem em si mesmas. Neste sentido, o produto do entendimento não pode servir para fundar o sistema da ciência filosófica, que possui como ponto de partida o resgate da ontologia e, deste modo, o uso autêntico da razão pura para conhecer os objetos de uma filosofia puramente racional. A metafísica que Kant criticou em sua filosofia se conduzia pelo princípio da identidade: esta metafísica, segundo Hegel, tinha como pressuposto que o estudo da lógica formal e o uso correto do raciocínio seriam suficiente para demonstrar cientificamente sua validade, sem, contudo, perceber que tal princípio não podia servir como método para se alcançar a verdade e a certeza metafísica, pois certamente dentro dos horizontes epistemológicos que a metafísica possuía, se assemelhava à sofística antiga, onde se prevaleciam as disputas lógico-argumentativas. Tal metafísica permanecia, segundo Hegel, nas determinações do entendimento, sendo, portanto, uma metafísica abstrata,

---

Mais unetelle identité pour elle-même abstraite n'est celle de telle chose, d'une chose déterminée, différenciée en elle-même et, par là, réellement, de toute autre, que pour autant que la chose est non-identité, différence d'avec elle-même en elle-même, donc, en vérité, contradictoire, ou identique à son opposée. Tel est son moment dialectique (A est non-A, soit B): " le moment dialectique est la propre auto-suppression [des] déterminations finies, et leur passage dans leur opposées" (E, SL, §81, p.343) Celui-ci exprime déjà la raison - pouvoir suprême d'identification des opposées annule chacun d'eux. Le troisième moment, dit spéculatif, exprimera la raison néant en sa positivité en saisissant le néant d'une détermination, déterminé, comme une nouvelle détermination, positive, se nourrissant de l'auto-négation dialectique des opposés identifiés l'un à l'autre (c'est l'identité positive de A qui se nie en B et de B qui se nie en A). Comme on le voit, le dialectique, raison négative, médiatise l'entendement avec la raison positive du spéculatif et, en cela, fait des trois moments un unique processus qu'on peut donc désigner comme la dialectique. Celle-ci est le processus immanent qui, mène, par la différence d'avec soi (la contradiction) du dialectique, de l'identité abstraite de l'entendement l'identité concrète ou totale de la raison" (Burgeois, 2003, p.22). "É necessário, em Hegel, distinguir a dialética e o dialético. A dialética constitui um dos três momentos fundamentais, uma das três dimensões significantes essenciais, de tudo que é e tem significado. Toda coisa é, em primeiro lugar, idêntica a si mesma: esta identidade própria, que faz com que a coisa seja e possa ser dita, é o momento do entendimento (A é A). Mas tal identidade se abstrai por si mesma da coisa, de uma coisa determinada, diferenciando-se dela mesmo, deste modo, realmente, de todo outro, na medida em que este é não-identidade, diferença de si consigo mesmo, então, de fato, contraditório, ou idêntico ao seu oposto. Este é o momento dialético (A é não A, senão B): "o momento dialético é a própria auto-repressão [das] determinações finitas, e sua passagem para sua oposição" (E, SL, §81, p.343). Ela expressa de imediato a razão – o poder supremo dos opostos é anular cada um a si. O terceiro momento, o especulativo, exprime a razão nula em sua positividade conferindo o nada à uma determinação, determinação, determinada, como uma nova determinação, positiva, conferindo à auto-negação dialética a oposição entre um e outro (esta identidade positiva do A que nega o B e do B que nega o A). Como verificado, o dialético, razão negativa, realiza a mediação do entendimento com a razão positiva do especulativo e, assim, faz dos três momentos um único processo, que pode ser designado como dialética. Este é o processo imanente que se concilia pela diferença consigo mesma (a contradição) do dialético, que ultrapassa da identidade abstrata do entendimento à identidade conceitual ou total da razão". Tradução própria;

reconhecendo, não obstante, que a crítica kantiana realizou a demonstração da invalidez epistemológica de tal metafísica. Neste sentido, Hegel apresenta o especulativo puro como a ultrapassagem das determinações do entendimento, na medida em que tal ultrapassagem busca conferir nova base epistemológica para a ontologia, possibilitando, assim, a reconstrução do edifício filosófico em um projeto sistemático.

#### Argumenta Hegel sobre o dialético:

“É da mais alta importância apreender e conhecer devidamente o dialético. O dialético, em geral, é o princípio de todo o movimento, de toda a vida, e de toda a atividade na efetividade. Igualmente, o dialético é também a alma de todo o conhecer verdadeiramente científico. Em nossa consciência, o [fato de] não se ater às determinações abstratas do entendimento aparece como simples retidão, conforme o adágio: “viver e deixar viver”, de modo que um vale e também o outro. Mas o que está mais próximo [da verdade] é que o finito não é limitado simplesmente de fora, mas se suprassume por sua própria natureza, e por si mesmo passa ao seu contrário. Diz-se, assim, por exemplo: o homem é mortal, e considera-se então o morrer como algo que tem sua razão-de-ser apenas nas circunstâncias exteriores; e, conforme esse modo de considerar, são duas propriedades particulares do homem: ser e também ser mortal” (Hegel, 1995, p. 163)

Hegel considera que o dialético é a força motriz da progressão científica. Considera, também, que o entendimento produz somente determinações abstratas, conforme seu mecanismo de separar e fixar os objetos da representação, num esforço de conferir significado à mutabilidade do fenômeno. Contudo, o esforço do entendimento em produzir o universal –que não alcança as determinações reais do conceito e, deste modo, permanece na pura abstração – não realiza a tarefa do conhecer, na medida em que não produz um conhecimento objetivo da realidade, pois no seu esforço de dar sentido à mutabilidade do fenômeno produz, senão, abstrações vazias. O dialético é a suprassunção das determinações do entendimento: enquanto o entendimento determina-se em fixar o objeto, o dialético determina-se como movimento; o movimento dialético consiste em colocar as determinações do entendimento em contradição, justamente, num esforço em ir-além da representação e, assim, passar do subjetivo ao objetivo. O princípio da identidade atua sobre a identidade do ser consigo mesmo e a sua diferença em relação à sua alteridade. O dialético opõe o idêntico ao outro, demonstrando a insuficiência das determinações do entendimento para fundar um sistema da ciência objetivo e último. A consciência subjetiva, como argumenta Hegel, detêm-se na polarização abstrata, na medida em que não é capaz de passar, pelo uso da razão, de

uma oposição ao seu contrário. A representação comum, segundo a demonstração hegeliana, não é capaz de compreender o conceito de vida, fixando a polarização da vida e morte, sem, contudo, perceber “que a vida como tal traz em si o gérmen da morte, e que em geral o finito se contradiz em si mesmo, e por isso se suprassume” (Hegel, 1995, p.163).

“A dialética não é nada de novo na filosofia” (Hegel, 1995, p. 164). A filosofia de Hegel reconhece o significado filosófico e, também, o significado sofístico que foi atribuído à dialética. A distinção entre a dialética filosófica e a dialética sofística é justificada por Hegel como a necessidade de se ultrapassar do sentido negativo, atribuído à sofística, para o sentido positivo da dialética, uso precisamente filosófico. Argumenta Hegel sobre o lado sofista da dialética:

“[...] a dialética não pode confundir-se com a simples sofística, cuja essência consiste em fazer valer por si, em seu isolamento, determinações unilaterais e abstratas – segundo o que implica cada vez o interesse do indivíduo e de sua situação particular. É assim, por exemplo, em relação ao agir um momento essencial, que eu exista e tenha os meios para a existência. Mas se então eu faço ressaltar por si mesmo esse lado, esse princípio de minha felicidade, e deduzo daí a consequência que eu posso roubar ou trair minha pátria, isso é uma sofistaria. Igualmente, em meu agir, minha liberdade subjetiva, no sentido em que eu estou no que faço, com meu discernimento e minha convicção, é um princípio essencial. Mas, se raciocino a partir desse princípio unicamente, isso é também uma sofistaria, e todos os princípios da vida ética são arruinados” (Hegel, 1995, p.164).

Hegel argumenta que ambas as concepções de dialética apresentam-se como contradição das determinações unilaterais do entendimento, contudo, não obstante, se esta contradição tiver condicionada ao interesse particular de um sujeito em fazer prevalecer uma determinada unilateralidade, apresentando-a como verdade, apenas por contingência, não sendo, assim, por necessidade, determina-se, deste modo, como sofística, uma postura que certamente está em oposição ao compromisso da ciência com a verdade. A sofística distingue-se principalmente da atividade filosófica pelo uso arbitrário do raciocínio, que, ao invés de ser submetido à busca da verdade, encerra-se em disputas subjetivas de opiniões unilaterais. O uso sofístico da dialética refere-se, segundo Hegel, ao combate de opiniões opostas que não podem ser conciliadas entre si e nenhuma pode ser verdadeira por si, justamente, pois permanecem fixas numa polarização abstrata do entendimento, prevalecendo, então, o arbítrio, ou mesmo, a erística, para eleger determinada abstração como verdadeira e rejeitar sua oposição

como falsa. A metafísica do entendimento, segundo Hegel, estava associada com o uso negativo da dialética, o uso sofístico: suas discussões lógico-formais conduziam, algumas vezes, às disputas argumentativas, que eram resolvidas quando determinada posição de pensamento não podia ser refutada do ponto de vista da lógica formal; a dialética presente na metafísica abstrata, segundo Hegel, está mais próxima da dialética sofística, ao invés de ser o uso autêntico e filosófico da dialética. A distinção realizada por Hegel, então, entre a dialética sofística e a dialética filosófica, que equivale dizer a distinção entre os usos possíveis do mecanismo da dialética, reside fundamentalmente no propósito com que se põem em contradição as determinações do entendimento: a sofística contradiz determinada abstração do entendimento para fazer valer em seu lugar outra abstração, conforme o interesse subjetivo desta realização, enquanto, que o dialético não se limita à mera contradição das determinações, mas, realiza a supressão das determinações do entendimento. A distinção está em contradizer<sup>43</sup> e supressumir<sup>44</sup> as determinações do entendimento. Observa Hegel, também, que a

---

<sup>43</sup> O conceito de contradição está vinculado estritamente com a dialética. E. Luft, em seu texto chamado *Sobre o §81 da Enciclopédia e o conceito de contradição em Hegel*, argumenta sobre o conceito de contradição em Hegel: “[...] a contradição dialética não se dá entre termos opostos. Daí a primeira diferença entre contradição dialética e contradição lógico-formal. Esta última é, em sua base, uma contradição que se dá entre dois termos ou proposições contraditórias [p e ~p]. Ora, a contradição do finito se dá neste na sua relação consigo mesmo. Há aqui, portanto, uma autonegação e não uma negação do outro; ou seja, a negação dialética que está na base da contradição é imanente ao próprio conceito [ou proposição] tratado, não se dando na sua relação externa com outro conceito [ou proposição]. Este é o como fundamental da contradição dialética [...] a contradição dialética é, a meu ver, em sua dimensão mais fundamental, contradição por insuficiência, ela indica a falta que possui um conceito ao não corresponder com a intenção de totalidade que possui a atividade racional. Se afirmamos um conceito em sua unilateralidade e intencionamos com isto dizer o todo, surge uma discrepância entre aquilo que pretendemos dizer e o que de fato dizemos. Ao percebermos tal contradição, procuramos superá-la concebendo o conceito analisado como momento de uma totalidade maior” (Luft, *Sobre o §81 da Enciclopédia e o conceito de contradição em Hegel*, p. 664 e 667). Labarrière, em seu texto *A dialética hegeliana (La Dialectique hégélienne)*, argumenta sobre o conceito de contradição: “Ainsi la vérité est-elle pour Hegel la “réconciliation” des moments “contradictoires” que sont l’entendement d’une part, et, d’autre part, la raison sous sa forme négative et dialectique [...] réconciliation des moments contradictoires: si la logique traditionnelle - logique de l’identité simple ou logique de la non-contradiction - récusait toute forme de langage ou de réalité qui se serait présentée, sous un seul et même point de vue, comme elle-même et l’autre radical d’elle-même, la logique hégélienne, tout au contraire, pose la concrétude de la chose et de l’idée la reconnaissance de leur universalité effective, laquelle implique justement qu’elles soient honorées dans leur rapport intérieur essentiel à cela même qu’elles excluent” (Labarrière, *La dialectique hégélienne*, p. 145). “Assim, a verdade é para Hegel a “reconciliação” dos momentos “contraditórios” que são, por um lado, o entendimento, e, por outro lado, a razão em sua forma negativa e dialética [...] reconciliação dos momentos contraditórios: se a lógica tradicional – lógica da identidade simples ou lógica da não-contradição - rejeita toda forma de linguagem ou de realidade que se apresenta sob somente um ponto de vista, como si mesmo em oposição radical à sua alteridade, a lógica hegeliana, ao contrário, põe a concretude da coisa e a ideia do reconhecimento do universal efetivo, que implica, justamente, que estes momentos são somente reconhecidos dentro da relação essencial interna, nesta mesma que a contradição não se excluiu.” Tradução própria.

<sup>44</sup> *Aufhebung*, traduzido como *supressão* na edição consultada neste trabalho, ocupa lugar fundamental na filosofia de Hegel, sendo o conceito que ampara todo o desenvolvimento da sua *Lógica*.

dialética filosófica não se fundamenta no interesse subjetivo, mas, na própria objetividade científica. O dialético é apresentado por Hegel como o negativo; o negativo na sofística é limitar-se às perspectivas subjetivas, às meras opiniões, aos pontos de vistas, enquanto que o negativo do momento dialético apresentado por Hegel em sua filosofia refere-se ao momento necessário para o desenvolvimento do conceito dentro das determinações do lógico-real, chamado por Hegel de especulativo, ou positivamente racional. Deste modo Hegel apresenta o uso sofístico da dialética, argumentando que “muitas vezes, a dialética também não passa de um sistema subjetivo de balanço, de um raciocínio que vai para lá e para cá, onde falta conteúdo, e a nudez é recoberta por essa argúcia que produz tal raciocínio” (Hegel, 1995, p.163).

O sentido filosófico da dialética, segundo Hegel, é o sentido científico dela, ou seja, o significado objetivo. Hegel reconhece que foi Platão quem inaugurou o uso estritamente científico e filosófico da dialética, distinguindo-se do uso da dialética socrática, que, segundo Hegel, ainda estava condicionado ao uso subjetivo da dialética. Argumenta Hegel:

“[...] Platão é designado como o inventor da dialética, e isso com justiça, enquanto na filosofia platônica a dialética pela primeira vez se apresenta em uma forma científica

---

J.P. Pertille em seu texto chamado de *Aufhebung, meta-categoria da lógica hegeliana*, argumenta sobre o conceito: “A importância da *Observação da Ciência da Lógica sobre o conceito Aufheben*, por um lado, reside na tematização direta que faz Hegel aqui sobre um dos conceitos mais importantes de sua filosofia, cuja tradução ainda hoje ocupa os especialistas, movidos pelo intuito de melhor se referir tecnicamente a essa noção que expressa exemplarmente o conhecido “movimento dialético” hegeliano: “suspende”, “suprassumir” ou “superar”? “sursumer”, “supprimer” ou “abroger”? (nota do autor: “P. Meneses, “suprassumir”; M. L. Müller, “suspende”; M. A. Werle, “superar”; J. Hyppolite, “supprimer”; P.-J. Labarrière & G. Jarczyk, “sursumer”; J.-P. Lefebvre, “abolir”; B. Bourgeois, “supprimer”; J.-F. Kervégan, “abroger”; A. & R. Mondolfo, “eliminar”; W. Roces, “superar”; A. V. Miller e G. di Giovanni “to sublate”. Neste texto e na tradução da *Observação da Ciência da Lógica* feita a seguir tomaremos *Aufhebung* por “suspensão”, *aufheben* por “suspende” e das *Aufgehobene* por “o suspenso”) (Pertille, *Aufhebung, meta-categoria da lógica hegeliana*, 2011). Bourgeois em seu *O vocabulário de Hegel (Le vocabulaire de Hegel)* argumenta sobre o conceito de *Aufheben*: “Terme exemplaire, selon Hegel, du génie spéculatif de la langue allemande, en ce qu'il réunit intimement deux significations opposées, celles de conserver [*aufbewahren*] et d'abroger ou supprimer [*hinwegräumen*]. [...] Car, suivant Hegel lui-même, qui, lorsqu'il veut eccentuer le sens positif de *Aufhebung*, lui ajoute l'adjectif *erhaltend* (conservant), le mot allemand souligne le sens négatif de suppression. *Aufheben*, c'est essentiellement supprimer, le résultat de la suppression ou négation n'étant pas un pur néant, mais un néant déterminé par l'être nié, donc possédant en lui même un côté positif.” (Bourgeois, 2003, p. 13). “Termo exemplar, segundo Hegel, do gênio especulativo da linguagem alemã, na medida em que reúne intimamente dois significados opostos, a saber, de conservar [*aufbewahren*] e de anular ou suprimir [*hinwegräumen*]” [...] “Pois, de acordo com o próprio Hegel, que, quando ele quer enfatizar o sentido positivo do *Aufhebung*, acrescenta o adjetivo *erhalten* (conservar), a palavra alemã enfatiza o sentido negativo de supressão. *Aufheben*, isto é, suprimir, essencialmente, o resultado da supressão ou negação não é o nada puro, mas a negação de um ser determinado, tendo, assim, um lado positivo.” Tradução própria.

livre e, por isso, ao mesmo tempo objetiva. Em Sócrates, o [procedimento] dialético em consonância com o caráter geral do seu filosofar tem ainda uma figura predominantemente subjetiva, a saber, a da ironia. Sócrates dirigia sua dialética primeiro contra a consciência ordinária, em geral, e, em seguida, particularmente contra os sofistas. Em suas conversações costumava então tomar a aparência de querer instruir-se mais exatamente sobre a Coisa de que se falava. A propósito, punha todo tipo de questões e conduzia assim aqueles com que entretinha ao oposto do que inicialmente lhes tinha aparecido como justo. Quando, por exemplo, os sofistas se chamavam mestres, Sócrates, por uma série de questões, levava o sofista Protágoras a ter de conceder que todo o aprender era rememoração. Platão mostra em seguida em seus Diálogos rigorosamente científicos, pelo tratamento dialético em geral, a finitude de todas as determinações fixas do entendimento” (Hegel, 1995, p. 164).

Hegel observa a necessidade de se ultrapassar do sentido subjetivo da dialética, próprio dos sofistas, que se determinava em ser a mera oposição das determinações abstratas do entendimento, para o sentido objetivo da dialética, científico, onde se observa a necessidade de ir-além das determinações finitas e contingentes produzidas pelas representações do entendimento, para se alcançar a verdade e a certeza, numa filosofia positiva e real. Nos Diálogos de Platão, como destaca Hegel, é possível observar os mecanismos de atuação da dialética: por um lado, nos diálogos onde predominava a ironia socrática, é possível verificar que a dialética atua anulando as posições fixas do entendimento, uma vez que Sócrates apresenta-se no diálogo na figura do ignorante que conduz o sábio à contradição; nestes diálogos destaca-se o caráter negativo do resultado da dialética: apesar de Sócrates destruir, com a dialética, as abstrações que queriam apresentar-se como conceitos reais, nestes diálogos não se registram a construção positiva de um novo conhecimento a respeito da Coisa em questão. Por outro lado, nos Diálogos científicos de Platão, como argumenta Hegel, é possível observar a dialética na sua forma objetiva: nestes diálogos a dialética auxilia a progressão do conhecimento filosófico, na media em que ultrapassa das determinações abstratas do entendimento, as opiniões, até as determinações reais do conceito, a ciência, que equivale, segundo Hegel, ultrapassar do subjetivo ao objetivo, isto é, ir-além da representação; trata-se de ultrapassar das determinações finitas do fenômeno até a liberdade do conceito científico, objetivo, infinito.

Argumenta Hegel sobre o dialético:

“Tudo o que nos rodeia pode ser considerado como um exemplo do dialético. Sabemos que todo o finito, em lugar de ser algo firme e último, é antes variável e passageiro; e não é por outra coisa senão pela dialética do finito que ele, enquanto é em si o Outro de

si mesmo, é levado também para além do que ele é imediatamente, e converte-se em seu oposto [...] 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” (Hegel, 1995, p. 165).

O dialético apresentado por Hegel está além das determinações do entendimento, na medida em que não se determina em justificar a mutabilidade do fenômeno, mas demonstra que toda manifestação finita não possui fixidez alguma, mas, apresenta-se, antes, como movimento. O dialético em Hegel é o lado da lógica real que observa a necessidade de se compreender a realidade como movimento, transformando, assim, também, o conceito em movimento, na medida em que as determinações puras do conceito da lógica hegeliana apresentam-se como idênticas às determinações reais da coisa. A filosofia, segundo Hegel, para realizar sua tarefa de tornar-se conhecimento certo e verdadeiro da realidade, deve identificar os fatores lógicos racionais com as determinações reais, na medida em que pode se desenvolver da pura subjetividade para uma objetividade científica. Hegel, para cumprir com este projeto, observa a necessidade de se ultrapassar das representações do entendimento até as determinações puras e reais do conceito, tarefa possível mediante o uso filosófico do dialético<sup>45</sup>. As determinações puras do conceito, segundo Hegel, que são determinadas como ausência de todo conteúdo subjetivo, são, portanto, idênticas às determinações da realidade, justamente, pela capacidade do uso da racionalidade de uma maneira objetiva, retornando, desta forma, ao conceito de sujeito objetivo, que se determina, assim, como sujeito ausente de subjetividade, mediante ao uso objetivo da razão na consciência. Contudo, a dialética, mesmo na sua significação científica, não é apresentada por Hegel como o positivo racional, mas, antes, se apresenta como a negatividade da abstração, na medida em que consegue demonstrar que as determinações fixas do entendimento se

---

<sup>45</sup> Na *Lógica* Hegel argumenta sobre o método dialético: “Como eu poderia supor que o método que sigo neste sistema da lógica – ou, melhor dito, que este sistema segue em si mesmo – não seja suscetível de um maior aperfeiçoamento, de um maior afinamento em seus pormenores? Porém ao mesmo tempo eu sei que este método é o único verdadeiro. Isto já é evidente por si mesmo não é nada distinto de seu objeto e conteúdo, pois é o conteúdo em si, a dialética que o conteúdo encerra em si mesmo, que o impulsiona até adiante. Evidente, então, que nenhuma exposição pode considerar-se científica se não seguir o curso deste método e se não se adaptar ao seu ritmo simples, pois este é o curso da coisa mesmo” (Hegel, 1968, p. 50). “¿Como podría yo suponer que el método que sigo en este sistema de la lógica - o, mejor dicho, que este sistema sigue en sí mismo - no sea susceptible de un mayor perfeccionamiento en sus pormenores? Pero al mismo tiempo yo sé que este método es el único verdadero. Esto es ya evidente por sí mismo, porque este método no es nada distinto de su objeto y contenido, pues es el contenido en sí, la dialética que el contenido encierra en sí mismo, que lo impulsa hacia adelante. Claro está, que ningnuna exposición podría considerarse científica, si no siguiera el curso de este método, y si no se adaptara a du ritmo sencillo, pues éste es el curso de la cosa misma.” Tradução própria.

opõem entre si e, deste modo, acabam em contradição, pois a manifestação fenomênica da coisa apresenta as oposições separadas para a percepção, mas, na astúcia do dialético, constata-se que estas oposições são lados diferentes da mesma coisa, como argumenta Hegel: “[...] bem conhecido como os extremos de dor e de alegria passam um para o outro; o coração cheio de alegria se alivia em lágrimas, e a tristeza mais íntima costuma, em certas circunstâncias, revelar-se por um sorriso” (Hegel, 1995, p. 165).

Verifica-se, deste modo, segundo a argumentação de Hegel, que o significado filosófico do dialético refere-se à ultrapassagem das determinações abstratas do entendimento, na medida em que suprassume tais determinações, ao contrário do uso subjetivo da dialética que se limita na contradição das determinações abstratas e na qualificação arbitrária dum determinado ponto de vista como verdadeiro<sup>46</sup>. O lado científico da dialética é o ceticismo, como argumenta Hegel: “o dialético, tomado para si pelo entendimento separadamente, constitui o cepticismo – sobretudo quando é mostrado em conceitos científicos: o cepticismo contém a simples negação como resultado do dialético” (Hegel, 1995, p. 162). O ceticismo é apresentado por Hegel como momento fundamental da filosofia, na medida em que o ceticismo contém a transição das determinações do entendimento, abstratas, para as determinações do conceito, reais. O projeto hegeliano de identificar as determinações do lógico puro com as determinações da realidade, que equivale à reunião entre sujeito e objeto, propondo, deste modo, a solução ao dualismo que desqualifica a ontologia como ciência, apoia-se, assim, no movimento dialético para alcançar a reunião absoluta entre ser e pensar. O ceticismo, portanto, em Hegel, faz parte necessariamente da filosofia que se apresenta como reunião entre sujeito e objeto.

#### Argumenta Hegel sobre o ceticismo:

---

<sup>46</sup> Nos quadros da discussão sobre o conceito da dialética em Hegel insere-se, também, o texto *O debate sobre a dialética hoje*, de M. Araújo de Oliveira, onde há a apresentação e discussão do conceito hegeliano e de seu debate na contemporaneidade. Vê-se, então, a argumentação: “A ideia da dialética como discurso rigoroso, racionalmente legitimado, se tornou objeto de grandes controvérsias. Tudo leva a crer que a dialética, de repente, não sabe mais o que é. Tornou-se, assim, uma das exigências de nosso tempo atingir careza sobre a estrutura e a legitimidade da dialética enquanto discurso humano e, mais ainda, de seu lugar na filosofia. A partir dos anos setenta vem acontecendo este debate, com a participação de diferentes pensadores e com diferentes respostas. Nesta exposição, é sugerido um horizonte de compreensão desta discussão a partir da distinção de duas grandes tendências básicas na solução das questões levantadas: uma primeira tendência interpreta a dialética enquanto uma racionalidade que encontra suas raízes no próprio mundo vivido e emerge como um discurso diferente e alternativo ao modelo de racionalidade que toma a ciência moderna como padrão e se entende como razão fraca, isto é, como razão vinculada a condições de finitude. Uma segunda vai interpretar a dialética como radicalização da reflexão transcendental, ou seja, como a lógica de uma filosofia do Absoluto, portanto, como razão forte” (M. A. de Oliveira, *O debate sobre a dialética hoje*, p. 897).

“O cepticismo não pode ser considerado simplesmente como uma doutrina-da-dúvida; ele está, antes, absolutamente certo de sua coisa, isto é, da nulidade de todo o finito. Quem somente duvida está ainda na esperança de que sua dúvida poderá ser resolvida, e que uma ou outra das determinações entre as quais oscila se mostrará como algo de firme e verdadeiro. Ao contrário, o cepticismo propriamente dito é o desespero rematado de tudo o que há de firme no entendimento, e o sentimento daí resultante é o da imperturbabilidade e do repousar em si mesmo” (Hegel, 1995, p. 166).

Hegel faz a distinção entre o ceticismo antigo, apresentado pelo céptico antigo Sexto Empírico, e o ceticismo moderno, presente na filosofia de Hume<sup>47</sup>. O ceticismo antigo está de acordo, conforme Hegel, com o verdadeiro propósito científico da dúvida, que não pode ser visto como uma doutrina que se fixa exclusivamente na negação de toda possibilidade de conhecimento verdadeiro e certo da realidade, mas, antes, assume a dúvida como uma etapa fundamental para a ciência. A dúvida é um dispositivo, segundo Hegel, fundamental para realizar o processo de passagem da subjetividade para a objetividade na filosofia, pois seu mecanismo consiste em despojar do pensamento puro as representações subjetivas do entendimento. O ceticismo no seu uso científico, segundo Hegel, não tem como objetivo negar toda a possibilidade e validade de todo conhecimento, mas, tal como ocorre no momento dialético, visa demonstrar somente a nulidade da finitude. O ceticismo se caracteriza como um procedimento filosófico necessário, na medida em que está de acordo com a necessidade da consciência se libertar dos resíduos subjetivos na atividade do filosofar e para que esta atividade esteja fixa nos limites do conceituar puro, pois a dúvida radical é capaz de eliminar da consciência toda determinação do entendimento, mostrando a contingência de todo conhecimento finito, realizando, deste modo, a ruína do esforço subjetivo em imprimir significado na mutabilidade do fenômeno. Segundo Hegel, se a filosofia tiver o ceticismo como um dos seus momentos necessários, não pode ser acusada de dogmática, pois o ceticismo dissolve toda posição vazia de conteúdo e, deste modo, faz

---

<sup>47</sup> Diz Hegel que “[...] o antigo ceticismo, tal como encontramos representado notadamente em Sexto Empírico e tal como recebeu seu desenvolvimento na época romana posterior, como complemento dos sistemas dogmáticos dos estóicos e epicuristas. Com esse alto cepticismo antigo, não pode ser confundido o cepticismo moderno [...] consiste simplesmente em negar a verdade e a certeza do supra-sensível; e, inversamente, em designar o sensível, e o que é dado na impressão imediata, como aquilo a que nos devemos ater” (Hegel, 1995, p.166). No § 39 da *Enciclopédia* argumenta Hegel sobre a distinção entre os ceticismos: “De resto, há que distinguir muito bem o cepticismo de Hume – donde principalmente procede a reflexão acima – do cepticismo grego. O cepticismo de Hume tem por base a verdade do empírico, do sentimento, da intuição, e daí impugna os princípios e as leis gerais, pelo motivo de não terem justificação por meio da percepção sensível. O cepticismo antigo estava tão distante de fazer do sentimento da intuição, o princípio da verdade, que antes se voltava contra todo sensível” (Hegel, 1995, p. 107).

contradizer o discurso unilateral, na medida em que somente resiste ao ceticismo o conhecimento certo e verdadeiro, que foi demonstrado cientificamente, ou, em termos do ceticismo, um conhecimento indubitável. O ceticismo moderno, segundo Hegel, presente na filosofia de Hume, por sua vez, não se caracteriza como dúvida radical de todo conhecimento: o ceticismo de Hume, segundo Hegel, obedece a um propósito específico dentro de sua filosofia, que consiste em duvidar e negar de modo unilateral a possibilidade da verdade e certeza na ontologia, deste modo, qualificando o empirismo, a sensibilidade, como única base epistemológica válida para a filosofia, evidenciando claramente, deste modo, seu posicionamento crítico contra a metafísica<sup>48</sup>. Deste modo, argumenta Hegel que o ceticismo moderno caracteriza-se como mecanismo que pretende negar a possibilidade do conhecimento supra-sensível, distinguindo-se, então, do ceticismo antigo, que possuía a dúvida como momento necessário para se ultrapassar das opiniões abstratas para as determinações reais do conhecimento científico. Argumenta Hegel sobre o ceticismo:

“[...] o cepticismo ainda é hoje em dia considerado um inimigo irresistível de todo o saber positivo em geral, e portanto também da filosofia, na medida em que nela se trata de conhecimento positivo, há que notar, ao contrário, que de fato só tem a temer o cepticismo o pensar finito e abstrato do entendimento, o mesmo que não lhe pode resistir; enquanto a filosofia contém nela o céptico como um momento, a saber, como o dialético. Mas a filosofia não fica então no resultado puramente negativo da dialética, como é o caso com o cepticismo. Este distorce seu resultado, enquanto o sustenta como uma negação simples – quer dizer, abstrata. Enquanto a dialética tem por resultado o negativo – que é, justamente enquanto resultado, ao mesmo tempo o positivo, porque contém, como suprassumido em si, aquilo de que resulta, e não é sem ele. Isto porém é a determinação fundamental da terceira forma do lógico, ou seja, do especulativo ou positivamente-racional” (Hegel, 1995, p. 166).

---

<sup>48</sup> Argumenta Hegel: “Este resultado, compreendido em seu lado positivo, não é mais que a negatividade interior daquelas determinações, representa sua alma que move por si mesma, e constitui em geral o princípio de toda vitalidade natural e espiritual. Porém, ao deter-se somente no lado abstrato e negativo do dialético, o resultado é semelhante à afirmação conhecida que a razão é incapaz de reconhecer o infinito; estranho resultado, visto que, enquanto o infinito é o racional, se diz que a razão é incapaz de conhecer o racional” (Hegel, 1968, p. 52). “Este resultado, compreendido em su lado positivo, no es más que la negatividad interior de aquellas determinaciones, representa su alma que se mueve por sí misma, y constituye en general el principio de toda vitalidad natural y espiritual.. Pero, al detenerse sólo en el lado abstracto y negativo de lo dialéctico, el resultado es sencillamente la afirmación conocida de que la razón es incapaz de reconocer el infinito; extraño resultado, puesto que, mientras lo infinito es lo racional, se dice que la razón es incapaz de conocer lo racional.” Tradução própria.

Verifica-se deste modo que o ceticismo encontra-se na relação entre a negação das determinações unilaterais do entendimento e a desenvolvimento objetivo do conceito, sendo, deste modo, o ceticismo necessário para a demonstração científica da filosofia. Hegel em sua argumentação sobre o ceticismo observa a postura cética diante da polêmica das opiniões, referindo-se como a *imperturbabilidade* e o *repousar em si mesmo*. Hegel refere-se à *epoché*, prática do ceticismo, que consiste, de modo geral, em suspender o juízo diante da polêmica entre os diversos pontos de vista subjetivos. Este procedimento não se refere à negação completa de toda racionalidade, à suspensão completa do juízo, mas, diz respeito exclusivamente à suspensão do juízo subjetivo: a suspensão do juízo subjetivo equivale ao conceito hegeliano de sujeito objetivo, na medida em que a suspensão do juízo subjetivo refere-se à necessidade da filosofia resolver o dualismo que opões sujeito e objeto, realizando, deste modo, o esforço observado por Hegel de se ir-além da representação subjetiva para se demonstrar objetivamente a filosofia; a suspensão do juízo subjetivo conduz a consciência à determinação pura do conhecimento racional, que, segundo a argumentação de Hegel, é idêntica às determinações reais do ser. A racionalidade, deste modo, se desenvolve, segundo Hegel, até seu uso objetivo, onde pode fixar-se nas determinações puras do ser, segundo o desenvolvimento do conceito. O último momento do lógico-real é o especulativo: somente neste momento o estatuto científico da filosofia é resgato, onde, segundo Hegel, a filosofia alcança a condição de positiva-racional. Evidencia-se, assim, o uso científico que a filosofia faz do ceticismo, na medida em que o conhecimento filosófico antes de estar em contradição com o ceticismo e temer que sua dúvida destrua todo o conhecimento, tem, no entanto, o ceticismo no seu desenvolvimento, sendo que o ceticismo depura do conhecimento objetivo as determinações unilaterais do entendimento; a realidade da filosofia, segundo Hegel, apoia-se na dúvida constante, na medida em que todo conhecimento que não seja evidente e demonstrável cientificamente deve ser excluído da filosofia. Deste modo, Hegel resgata a necessidade da base epistemológica da filosofia ser apoiada na demonstração objetiva de todo seu conteúdo. Hegel demonstra, assim, que todo conteúdo da filosofia refere-se, necessariamente, à realidade mesma.

Hegel apresenta, desta forma, o dialético como ceticismo<sup>49</sup>; o ceticismo, por sua vez, segundo a argumentação hegeliana, determina-se, então, como sujeito ausente de si. O cético, segundo a argumentação de Hegel, determina-se somente ao pensamento puramente racional, na medida em que depurou da sua consciência todo conteúdo subjetivo, e, deste modo, recuperou o conteúdo real da ontologia, conseguindo realizar a tarefa da filosofia que Hegel destacou como o conhecimento absoluto, reunião entre idealidade e realidade. Deste modo verifica-se a relação entre o eremita dedicado à contemplação da eternidade, a racionalidade pura, o movimento do fenômeno e o ceticismo. O eremita, que Hegel refere-se no prefácio da sua *Lógica*, tem a tarefa de deixar de lado as determinações subjetivas do eu para dedicar-se exclusivamente à contemplação objetiva do ser puro em sua ideia, *contemplação da eternidade*, segundo os termos de Hegel, equivale, neste sentido, conforme a argumentação, ao esforço do cético em eliminar toda determinação do entendimento, demonstrando que as determinações fixas da finitude são abstratas e contradizem-se entre si; a relação entre o ceticismo e o eremita reside na capacidade de ir-além da finitude, isto é, do movimento do fenômeno, e alcançar a idealidade pura, que, segundo Hegel, é a única forma de resgatar a objetividade científica que a filosofia carece na modernidade, justamente, pois este procedimento ultrapassa do subjetivo ao objetivo, eliminando, assim, da

---

<sup>49</sup> G. Lebrun em seu texto *O dialético, a dialética, os dialéticos em Hegel (Le dialectique, la dialectique, les dialectiques chez Hegel)* argumenta sobre a dialética: “Qu'on en juge: Le dialectique (*das Dialektische*), pris à part pour lui-même par l'entendement, constitue, particulièrement quand il est présenté dans des concepts scientifiques, le scepticisme; ... En sa détermination propre, la dialectique (*die Dialektik*) est bien plutôt la nature prove, véritable, des détermination d'entendement, des choses et du fini en général. Convenons que sens de ces propositions est indiscutable; le dialectique et la dialectique dégnent, indifféremment, "une nature propre", un contenu "présenté" dans des "concepts" objectivement considérés. Mais notre lecteur, supposé scrupuleux, conviendra également qu'un auteur peut, localement, négliger une distinction terminologique dont le respect serait néanmoins conforme à la syntaxe de textes décisifs parce que plus nombreux [...] Faisons tout d'abord observer qu'en ce passage du § 81 de l'Encyclopédies, la forme adjective substantivée (*das Dialektische*) semble plus convenable puisqu'elle concerne " le moment dialectique" (*das dialektische Moment*), situé entre le premier moment, l'élément relevant de l'entendement, et le moment "spéculatif ou positivement rationnel" qui appréhende l'unité des déterminations dans leur opposition" (Lebrun, *Le dialectique, la dialectique, les dialectiques chez Hegel*, p. 312). “Deste modo: a dialética (*das Dialektische*), considerado por si mesmo pelo entendimento, constitui, quando está particularmente apresentado através dos conceitos científicos, o ceticismo; ... Na sua determinação própria, o dialético (*die Dialektische*), é antes a demonstração natural, real, das determinações do entendimento, das coisas e da finitude em geral. Concordo que o significado desta proposta é indiscutível; o dialético e a dialética designam, indiferentemente, “uma natureza própria”, um conteúdo “presente” nos “conceitos” objetivamente considerados. Mas nosso leitor, no escrúpulo assumido, concordará elegantemente que um autor pode, excepcionalmente, negligenciar a distinção terminológica cujo cumprimento ainda estaria de acordo com a sintaxe de textos decisivos [...] vamos em primeiro lugar observar esta passagem do § 81 da *Enciclopédia*, a forma do substantivo adjetivo (*das Dialektische*) parece mais adequado no que concerne ao “momento dialético” (*das dialektische Moment*), situado ente o primeiro momento, o elemento caracterizado como o entendimento, e o momento “especulativo ou positivamente racional” “ que apreende a unidade das determinações em sua oposição.” Tradução própria.

filosofia, todo conteúdo abstrato e unilateral, demonstrando, então, a filosofia como ciência objetiva e puramente racional, segundo o esforço da consciência em determinar-se como sujeito objetivo, através do uso universal e ativo da razão<sup>50</sup>.

---

<sup>50</sup> Argumenta Hegel: “O especulativo está neste momento dialético, tal como se admite aqui, e na concepção, que dele resulta, dos contrários em sua unidade, ou seja, o positivo no negativo” (Hegel, 1968, p. 52). “Lo especulativo está en este momento dialéctico, tal como se admite aquí, y en la concepción, que de él reulta de los contrarios en su unidad, o sea de lo positivo en lo negativo.” Tradução própria.

### 3. O SABER ABSOLUTO

Hegel apresenta o saber absoluto como a síntese última da cisão entre sujeito e objeto; nas determinações do saber absoluto, segundo Hegel, desenvolve-se a perfeita identidade entre idealidade e realidade. O saber absoluto se apresenta como a realização do projeto filosófico que pretende superar os limites gnosiológicos criados pela racionalidade do entendimento e conferir cientificidade ao fundamento da filosofia. Hegel desenvolve a questão do saber absoluto em dois momentos fundamentais do seu sistema: o saber absoluto é tematizado na *Fenomenologia*, considerada por Hegel como primeira parte do seu sistema; Hegel apresenta, também, na *Lógica* a questão do saber absoluto, nas determinações da ideia absoluta, última parte da obra e, assim, último momento do *lógico real*.

A *ideia absoluta* é apresentada na *Lógica* como a realização do conceito, onde as categorias da realidade e as categorias da idealidade são identificadas. A identidade entre idealidade e realidade refere-se à possibilidade da filosofia ser conhecimento certo e verdadeiro da realidade, pois, segundo Hegel, somente na medida em que a racionalidade remover de seu conteúdo as determinações exteriores e permanecer na determinação puramente lógica da coisa é que será possível realizar a tarefa do conhecimento. O desenvolvimento último do conceito é chamado por Hegel de especulativo, sendo apresentado por Hegel como o próprio saber absoluto, isto é, a reunião perfeita da idealidade e da realidade na esfera intemporal do absoluto.

Na *Fenomenologia* Hegel conceitua o *saber absoluto* como o desenvolvimento último da *consciência de si*, na medida em que no último momento as experiências da consciência e as determinações do fenômeno se reúnem. A tese central apresentada na *Fenomenologia*, chamada de *saber absoluto*, deste modo, está em conformidade com a *filosofia especulativa*, na medida em que ambas consistem na contemplação da universalidade real. A questão fundamental de Hegel na tematização do saber absoluto é alcançar o juízo infinito. Para a razão observadora, isto é, o pensamento especulativo, as coisas, entendidas como fenômenos, não tem significado senão mediante a consciência que o sujeito possui dela. Evidencia-se, assim, a tese fundamental de Hegel sobre o saber absoluto, determinando-se, então, como a reconciliação do espírito consigo mesmo, o que vale dizer, a reunião do pensamento com a realidade.

### 3.1 O saber absoluto na Fenomenologia

Ao retomar a questão da relação entre sujeito e objeto no projeto da filosofia de Hegel de desenvolvimento do especulativo puro, emerge, segundo a argumentação apresentada, a síntese desta oposição no saber absoluto, que conduz, necessariamente, ao ponto de partida do pensamento especulativo, a saber, a reunião do ser com o pensamento. A questão do *saber absoluto* é apresentada por Hegel em sua *Fenomenologia*, obra que recebe a determinação de *ciência da consciência*, onde o saber absoluto apresenta-se como desenvolvimento último da consciência-de-si, na medida em que seu resultado constitui o próprio conceito da ciência. Por sua vez, a lógica é determinada por Hegel como ciência do saber puro, isto é, a esfera do pensamento livre. Neste sentido, torna-se necessário, para a demonstração precisa da questão de síntese da oposição da consciência à sua alteridade, a discussão da relação entre o elemento *puro do saber*, objeto da *Lógica*, e o *saber absoluto*, caracterizado como desenvolvimento último da consciência, apresentado na *Fenomenologia*. Deste modo, evidencia-se a passagem do conhecimento fenomenológico para as determinações de pensamento puro, onde Hegel leva a termo a exigência da construção científica dos alicerces da ontologia.

O núcleo da argumentação hegeliana sobre o saber absoluto pode ser expressa a partir do seguinte parágrafo da *Fenomenologia*:

“Contudo, somente depois de ter na cultura extrusado sua individualidade, tornando-a desse modo ser-aí, e fazendo-a prevalecer em todo o ser-aí; [só depois] de ter chegado ao pensamento da utilidade, e de ter captado na liberdade absoluta o ser-aí como sua vontade, é que o espírito desentranha o pensamento de sua mais íntima profundidade, e enuncia a essência como ‘Eu=Eu’. Mas esse “Eu=Eu” é o movimento que-se-reflete sobre si mesmo; pois sendo a essa igualdade, como negatividade absoluta, a absoluta diferença – a igualdade do Eu consigo mesmo se contrapõe a essa diferença pura, que enquanto diferença pura é ao mesmo tempo objetiva para o Si que se sabe -, há que exprimir-se como o tempo; de modo que a essência, que antes era expressa como unidade do pensar e da extensão, deveria ser apreendida [agora] como unidade do pensar e do tempo. Mas a diferença deixada a si mesma – o tempo sem repouso e sem pausa – antes colapsa dentro de si mesma: é a quietude objetiva da extensão. Ora, essa é a pura igualdade consigo mesma – o Eu” (Hegel, 2002, p. 540).

O ponto de partida do conhecimento fenomenológico é a própria observação empírica da coisa mesma, que se manifesta na temporalidade como fenômeno. Hegel argumenta que o conhecimento fenomenológico não está em oposição ao idealismo, visto, pois, que se trata de um embaraço que perpassou toda a filosofia no desenvolvimento da sua história, a saber, a cisão entre sujeito e objeto. Para tal perspectiva, o objeto do conhecimento seria a coisa em si, anterior a sua manifestação sensível, na medida em que algumas modalidades de idealismo declaram que nada pode haver na empiria de verdadeiro. Certamente é um grande erro assumir que o idealismo posiciona-se contra o empirismo de modo radical, como se sua fundamentação estivesse em oposição absoluta à perspectiva empirista. Para o idealismo absoluto de Hegel, a oposição entre sujeito e objeto é oriunda da má compreensão do Eu e sua alteridade. A tentativa fracassada da filosofia foi atribuída à coisa estatuto ontológico autônomo, independente da sua relação com a consciência. Para Hegel o conhecimento da realidade imediata é a partir da observação do fenômeno; o fenômeno é a manifestação da coisa mesma, do conceito puro, na temporalidade. A chave de compreensão do saber absoluto consiste na compreensão de que o objeto de conhecimento da consciência não é a coisa em si, mas o próprio tempo. A filosofia crítica possui o mérito de demonstrar a insustentabilidade de a ontologia fundamentar-se na busca do conhecimento da coisa em si, pois certamente tal tentativa já está malograda em seu ponto de partida. A consciência conhece o tempo, isto significa, conhece os fenômenos manifestos na temporalidade. Deste modo, a argumentação de Hegel sobre o conhecimento absoluto fundamenta-se no princípio de especulação que foi postulado como ponto de partida do seu projeto de filosofia, isto é, a reunião entre sujeito e objeto. Observa-se, contudo, que tal reunião não é unilateral, onde se visa de qualquer forma identificar duas oposições em suas abstrações absolutas. A filosofia de Hegel no âmbito do conhecimento fenomênico do mundo reúne ser e pensamento na medida em que é possível conceituar esta identidade sob uma base epistemológica mais consistente. Certo é que a oposição entre sujeito e objeto possui sua justificação: para o pensamento reflexivo tal distinção aparece como evidente; o Eu da filosofia do entendimento separa-se radicalmente de tudo que lhe é outro. A identidade entre sujeito e objeto é possível na filosofia hegeliana mediante a compreensão de que não tomamos por objeto do conhecimento a coisa em si, mas o objeto de conhecimento da consciência é o tempo. Não obstante, observa-se

que a *Fenomenologia* não trabalha com a mesma esfera da realidade que a *Lógica*: no desdobramento último da consciência de si, ela se torna objeto seu próprio objeto, demonstrando assim a identidade do pensamento com o tempo, mas seu conteúdo é a manifestação na temporalidade da coisa; a *Lógica*, por sua vez, atua no âmbito do conhecer puro, numa esfera de pensamento anterior à manifestação fenomenológica do conceito.

Corroborando com esta perspectiva Hegel argumenta:

“A coisa é Eu: de fato, nesse juízo infinito a coisa está supracumida: a coisa nada é em si; só tem significação na relação, somente mediante o Eu, e mediante sua referência do Eu. Para a consciência, apresentou-se esse momento na pura inteligência e no Iluminismo. As coisas são pura e simplesmente úteis, e só segundo sua utilidade há que considera-las. A consciência-de-si cultivada – que percorreu o mundo do espírito alienado de si, produziu por sua extrusão a coisa como a si mesma: portanto, conserva-se ainda a si mesma na coisa e sabe a falta-de-independência da coisa, ou sabe que a coisa é essencialmente apenas ser-para-outro; ou, para exprimir perfeitamente a relação – isto é, o que constitui aqui somente a natureza do objeto – a coisa para ela vale como algo para-si-essente. Ela enuncia a certeza sensível como verdade absoluta, mas esse mesmo ser-para-si como momento que apenas desvanece e passa ao seu contrário: ao ser que ao outro se abandona” (Hegel, 2002, p. 532).

Hegel, portanto, demonstra que o conhecimento da verdade está na relação entre a consciência e sua percepção do tempo, desfazendo, deste modo, o dualismo do fenômeno e da coisa em si, argumentando que a coisa nada é em si e que o fenômeno não é a simples aparência da essência, tal como defendia a metafísica tradicional, mas é, antes, a manifestação própria do absoluto na temporalidade. Certamente Hegel pretende discutir com duas correntes de pensamento que se digladiavam em sua contemporaneidade: por um lado, Hegel concorda com a crítica de Kant a respeito da impossibilidade de se conhecer o objeto em si, mas, discorda do criticismo no que tange à própria pressuposição na qual se funda esta filosofia, a saber, que a realidade distingue-se entre fenômeno e coisa em si; por outro lado, Hegel também se posiciona contra a concepção da metafísica tradicional de postular o fenômeno como engano, como ausência de verdade, algo efêmero e transitório, onde não se pode encontrar realidade alguma. A questão para Hegel é conseguir reabilitar a identidade do pensamento com a realidade, que em outros termos aparece como reunião de sujeito e

objeto, a partir da exposição da própria consciência e do modo como ela conhece o mundo. A tarefa do conhecimento para Hegel possui um novo horizonte gnosiológico, onde os limites impressos pela filosofia crítica são dissolvidos a partir da reunião efetiva da consciência com o conhecimento. Tal tarefa pode ser expressa como a tarefa da consciência-de-si ter por objeto a si mesma, pois o conhecimento do verdadeiro reside na admissão da atividade da consciência no processo de constituição do real. Na filosofia crítica a consciência é vista como mera passividade e subjetividade; Hegel tem por objetivo demonstrar que o pensamento, o Eu no sentido aqui exposto, não se reduz à passividade e objetividade, mas consegue, a partir desta esfera, se desdobrar até sua autoconsciência como ativo e universal, objetivo.

Sobre a reconciliação da consciência com a consciência-de-si argumenta Hegel:

“Essa reconciliação, da consciência com a consciência-de-si, mostra-se portanto como efetuada dos dois lados: primeiro, no espírito religioso; outra vez, na própria consciência como tal. Os dois lados se diferenciam, um do outro, por ser o primeiro a reconciliação na forma do ser-em-si, e o outro, na forma do ser-para-si. Tais como foram considerados, eles incidem inicialmente fora um do outro; a consciência, na ordem em que apresentavam para nós suas figuras, de uma parte chegou aos momentos singulares dessas, e de outra parte atingiu, há muito, sua unificação; antes que a religião também tivesse dado o seu objeto a figura de consciência-de-si efetiva. [...] a unificação dos dois lados não está ainda indicada; é ela que conclui essa série de figurações do espírito, já que o espírito chega a saber-se nela não só como em si, ou segundo seu conteúdo absoluto; nem só como é para si, segundo sua forma carente-de-conteúdo, ou segundo o lado consciência-de-si; senão como o espírito é em si e para si” (Hegel, 2002, p. 534)

A relação entre filosofia e religião não é discutida por Hegel por mera arbitrariedade de pensamento, isto é, como se fosse uma posição do filósofo ao tentar demonstrar que a consciência religiosa possui certo grau de consciência da verdade. Obstante a isto, tal relação evidencia-se como necessária, como exposto anteriormente, na medida em que a questão da cisão original e da tarefa da síntese é levada a termo por ambas as modalidades de compreensão do absoluto. Neste parágrafo Hegel expõe que a questão da síntese refere-se à conciliação da consciência com a consciência-de-si. O conteúdo da síntese operada na religião é determinado por Hegel na forma do ser-em-si. Nesta determinação de ser-em-si observa-se que o conteúdo da religião possui como

conteúdo a verdade, enquanto esta se determina como absoluto, mas por não receber a determinação de ser-para-si permanece na forma dogmática, isto é, numa apresentação aquém da ciência. Ser-em-si refere-se à verdade que possui a realidade, enquanto que ser-para-si recebe a certeza desta verdade. A religião possui uma verdade que não é certa de si mesma, por isso não pode ser demonstrada de modo científico. Deste modo evidencia-se em que sentido o fundamento último da religião é a própria fé. A filosofia, por sua vez, recebe a determinação de ser-em-si-e-para-si, que é verdade e sua certeza, isto é, uma ontologia que possui a demonstração evidente de sua cientificidade. Deste modo, evidencia-se o significado do saber absoluto segundo a determinação fornecida por Hegel, a saber, como verdade idêntica à sua certeza, isto é, ser-em-si-e-para-si.

Corroborando com a argumentação, diz Hegel:

“Essa última figura do espírito – o espírito que ao mesmo tempo dá ao seu conteúdo perfeito e verdadeiro a forma do Si, e por isso tanto realiza seu conceito quanto permanece em seu conceito nessa relação – é o saber absoluto. O saber absoluto é o espírito que se sabe em figura-de-espírito, ou seja: é o saber conceituante. A verdade não é só em si perfeitamente igual à certeza, mas tem também a figura da certeza de si mesma: ou seja, é no seu ser-aí, quer dizer, para o espírito que sabe, na forma do saber de si mesmo. A verdade é o conteúdo que na religião é ainda desigual à sua certeza. Ora, essa igualdade consiste em que o conteúdo recebeu a figura do Si. Por isso, o que é a essência mesma, a saber, o conceito, se converteu no elemento do ser-aí, ou na forma da objetividade para a consciência. O espírito, manifestando-se à consciência nesse elemento, ou o que é o mesmo, produzido por ela nesse elemento, é a ciência” (Hegel, 2002, p. 566)

A tese central apresentada no último capítulo da Fenomenologia, chamado de saber absoluto, deste modo, apresenta a filosofia especulativa de Hegel como a contemplação da verdade, na medida em que esta se determina como a apreensão do tempo na atividade da consciência. A questão fundamental de Hegel na tematização do saber absoluto é o juízo infinito, determinado anteriormente de modo impreciso pelo filósofo como proposição especulativa. Tal como argumentado, esta tese refere-se diretamente à filosofia crítica de Kant, fundamentalmente na ideia desenvolvida pelo criticismo do incondicionado (*das Unbedingte*). Para Kant o incondicionado são as próprias questões da metafísica, mas não abordadas de uma perspectiva científica, abordadas, porém, como as questões que fazem parte da própria natureza humana. Kant

admite que as questões da metafísica não sejam criadas pelo arbítrio, mas radicam-se na própria natureza intrínseca da consciência, na medida em que estas questões, mesmo se vistas como pseudo-questões, ou vistas como questões inalcançáveis pelo conhecimento humano, continuarão a fazer parte da atividade especulativa que é inerente ao ser humano. Hegel, deste modo, ultrapassa Kant; o criticismo limita a possibilidade do conhecimento à experiência, na medida em que não é possível emitir juízos além da experiência, o que conduz às antinomias da razão, isto é, que a ciência não pode emitir juízos infinitos, pois em tal caso cair-se-ia em contradições e, assim, nenhum conhecimento verdadeiro poderia ser alcançado. Para Kant a razão consegue criar tais questões, mas não é capaz de respondê-las. O ponto de vista crítico de Hegel vai demonstrar que tais limitações não são autênticas se vistas a partir do pensamento especulativo, que, como se determinou anteriormente, não conhece a coisa em si, mas o pensamento conhece seu próprio tempo. Para a razão observadora, isto é, o pensamento especulativo, as coisas, entendidas como fenômenos, não tem significado senão mediante a consciência que o sujeito possui dela. Evidencia-se, assim, a tese fundamental de Hegel sobre o saber absoluto, determinando-se como a reconciliação do espírito consigo mesmo, o que vale dizer, a reunião do pensamento com a realidade.

### 3.2 O saber absoluto na Lógica

A *Lógica* é apresentada por Hegel como a realização do projeto filosófico que reúne ser e pensar, que, segundo os conceitos internos do seu sistema, é o *lógico-real*, denominada por Hegel como *lógica especulativa*, que pode ser expressa de forma sintética na seguinte proposição: “O que é racional é real e o que é real é racional.”<sup>51</sup> Hegel apresenta na sua *Lógica* a identidade entre o caráter puramente racional da filosofia, o lógico, e as determinações do ser puro, a realidade. A identidade entre

---

<sup>51</sup> “Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig.” Esta proposição foi apresentada a primeira vez por Hegel no *Prefácio da Filosofia do Direito*, publicado em 1921. Posteriormente Hegel apresenta novamente esta proposição no §6 da *Enciclopédica*, publicada pela primeira vez em 1917, mas editada posteriormente em 1827 e 1830, quando Hegel insere esta proposição. Observa-se que ambas as obras foram editadas por Hegel para serem manuais para o ensino da filosofia na Universidade de Berlim, no seu último período de vida. Estas obras não podem ser compreendidas somente como preleções ou propedêuticas filosóficas, mas, no entanto, são apresentações da própria filosofia de Hegel. Deste modo, esta proposição servia como síntese, como eixo, do modo que Hegel compreendia e ensinava filosofia.

realidade e idealidade segue a necessidade da filosofia ultrapassar das determinações abstratas e subjetivas do entendimento para as determinações reais do objeto.

Hegel apresenta sua *Lógica* como a ciência da *ideia pura*, na medida em que o conteúdo presente no desdobramento de suas categorias é livre de toda determinação subjetiva. Neste sentido, o conteúdo da *Lógica* é livre de toda determinação do fenômeno, apresentando-se, precisamente, como as determinações do conceito puro. Hegel distingue as determinações do fenômeno e as determinações puras da realidade, apresentando sua *Fenomenologia* como as experiências fenomenológicas realizadas pela consciência e a sua *Lógica* como o uso objetivo da consciência, isto é, o uso puro da razão. Hegel argumenta sobre a *Lógica*:

“[...] a lógica tem que ser concebida como o sistema da razão pura, como o reino do pensamento puro. Este reino é a verdade tal como está em si e por si, sem véus. Por isto se pode afirmar que tal conteúdo é a representação de Deus, tal como está em seu ser eterno, antes da criação da natureza e do espírito finito”<sup>52</sup> (Hegel, 1968, p. 47).

O conteúdo da *Lógica* de Hegel são as determinações puramente racionais do conceito; isto implica que as categorias da lógica tem por objeto a realidade antes de sua manifestação temporal, finita; neste sentido, o conteúdo da *Lógica* é o próprio infinito, *Deus em seu ser eterno*. Na filosofia de Hegel estas proposições não possuem uma significação religiosa, exceto o fato da familiaridade entre os termos, mas, não obstante, tal argumentação é apresentada por Hegel nos quadros estritos da ciência filosófica. Fica evidente, segundo o argumento de Hegel, qual é o objeto fundamental se sua lógica: tal proposição se refere à necessidade de situar a *Lógica* dentro do sistema da ciência. O racional puro, objeto da *Lógica*, está situado, segundo Hegel, entre a fenomenologia, a filosofia da natureza e a filosofia do espírito finito. A distinção apresentada por Hegel, então, refere-se ao objeto próprio da *Lógica*, que se distingue por ser conhecimento puro, em oposição às manifestações temporais do ser. Conforme Argumenta Hegel:

---

<sup>52</sup> “[...] la lógica tiene que ser concebida como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. Este reino es la verdad tal como está en sí y por sí, sin envoltura. Por eso puede afirmarse que dicho contenido es la representación de Dios, tal como está en su ser eterno, antes de la naturaleza y de un espíritu finito.” Tradução própria.

“O sistema da lógica é o reino das sombras, o mundo das simples essências, liberadas de todas as concreções sensíveis. O estudo desta ciência, a permanência e o trabalho neste reino das sombras é a educação e disciplina absolutas da consciência. Ela introduz na consciência uma preocupação distante sobre as intuições e os fins sensoriais, os sentimentos, o mundo da representação, objeto de puras opiniões [...] examinada por seu lado negativo, esta preocupação consiste em manter fora do pensamento reflexivo e da vontade o accidental, que consiste em deixar penetrar e valer tais e tais razões opostas”<sup>53</sup> (Hegel, 1968, p. 54).

Hegel argumenta que a *Lógica* para determinar-se exclusivamente como pensamento puro deve despojar de seu conteúdo todas as determinações sensíveis: este esforço para se livrar da sensibilidade se refere à necessidade da filosofia ser objetiva, pois se o seu conteúdo for preenchido com a contingência da subjetividade, não será possível realizar a tarefa do conhecimento de reunir verdade e certeza na filosofia. Hegel se refere ao conteúdo da lógica como o *reino das sombras*: esta expressão se refere à liberação completa das representações subjetivas do eu; *reino das sombras* é uma metáfora de origem religiosa que se refere à capacidade da consciência de se libertar das determinações finitas para determina-se exclusivamente à contemplação do infinito. Neste sentido, Hegel afirma que permanecer no *reino das sombras*, isto é, se despojar das representações subjetivas, é a educação e disciplina absoluta da consciência: tal proposição afirma que o uso mais elevado possível da consciência consiste em ultrapassar do pensamento subjetivo, que se determina à contemplação da finitude, para o pensamento objetivo, puramente racional, que possui como conteúdo a contemplação, a realidade na sua forma pura, que, segundo os termos de Hegel, equivale à contemplação do infinito. A necessidade de reunir sujeito e objeto para resgatar a possibilidade do conhecimento universal e necessário da realidade é, segundo Hegel, alcançada na *Lógica*, onde as determinações puras do conceito são idênticas às determinações universais da realidade em seu ser puro.

Hartmann argumenta sobre o objeto da *Lógica*:

---

<sup>53</sup> “El sistema de la lógica es el reino de las sombras, el mundo de las simples esencias, liberadas de todas las concreciones sensibles. El estudio de esta ciencia, la permanencia y el trabajo en este reino de las sombras es la educación y disciplina absolutas de la conciencia. Él introduce en la conciencia una preocupación lejana respecto a las intuiciones y los fines sensoriales, a los sentimientos, al mundo de la representación objeto de puras opiniones [...] examinada por su lado negativo, esta preocupación consiste en mantener alejado del pensamiento razonante y del albedrío lo accidental que consiste en dejar penetrar y valer tales o cuales razones opuestas.” Tradução própria.

“O objeto da Lógica é o Absoluto. A intuição fundamental do idealismo alemão é a de que o Absoluto é a razão. Não é a consciência. A consciência é secundária. A fenomenologia da consciência é ciência do secundário. A razão é mais do que a consciência. Existe razão sem consciência em todos os entes, inclusive nos mais primitivos – tal é o que já Schelling ensinava. Mas o que Schelling não dizia é como se pode penetrar conceptualmente nela, como a razão, por ser o primário, podia transluzir-se na consciência, que é o secundário. Na verdade considerava que a razão estava no princípio das coisas, mas como qualquer coisa não susceptível de ser concebido, quer dizer, como qualquer coisa de escuro, como a “noite do Absoluto”. Mas, a partir de semelhante obscuridade, “apenas intuída” era impossível compreender o mundo a partir dum princípio. Qualquer coisa que é meio compreendida não se pode entender sistematicamente a partir do que não é compreendido em absoluto. Mas se o Absoluto é razão e se, por outro lado, também o nosso pensamento humano – pelo menos filosófico – é razão, ela – a nossa razão – não poderá, acaso, quando desce à sua própria intimidade, captar “a razão”, e, com ela, o Absoluto?” (Hartmann, 1960, p. 434).

O absoluto é razão: nesta proposição se encontra implícito a ideia fundamental do idealismo. Hegel argumenta que o idealismo não pode ser distinto do realismo, mas, antes, todo idealismo tem por meta a realidade mesma. Segundo Hegel, se o idealismo resulta em contradição ou abstrações é porque malogrou na sua tarefa de conciliar a verdade da consciência com a realidade da coisa. Na modernidade, segundo Hegel, o idealismo ganhou uma significação subjetiva e abstrata, sendo considerado como sistemas de pensamentos unilaterais que nada possuíam de verdadeiro, mas, apenas ficções e ilusões criadas pelo uso arbitrário do intelecto. Este significado negativo foi conferido ao idealismo pela vulnerabilidade do seu fundamento e para distingui-lo do empirismo; o empirismo aparece como oposição ao idealismo por ter como objeto a realidade sensível, enquanto que o idealismo estaria preso apenas na idealização abstrata do mundo. Esta acusação contra o idealismo é dissolvida por Hegel mediante a demonstração que o idealismo e empirismo não se opõem, do mesmo modo que sensibilidade e idealidade não se contradizem, e sim são complementares: o empirismo em sua acusação contra o idealismo tenta fixá-lo como abstrato, argumentando que seu conteúdo é ideal, não real; mas, por sua vez, o empirismo, segundo a acusação, possuiria a realidade mesma, abandonando totalmente a esfera da idealidade, justamente por acreditar que a idealidade reserva apenas abstrações unilaterais do entendimento. O idealismo é determinado por Hegel como a filosofia que se desdobra para além da sensibilidade, mas que não nega o fenômeno: o idealismo consiste, segundo Hegel, em ultrapassar da multiplicidade da finitude para as determinações puras da realidade na

sua forma ideal. Hegel argumenta que no âmbito do fenômeno prevalecem apenas opiniões subjetivas sobre o verdadeiro, mas que, no entanto, não podem ser apresentadas como universalidades. Tais opiniões, segundo Hegel, são oriundas do uso subjetivo da consciência, que percebe o absoluto somente na sua manifestação sensível. O absoluto, objeto do idealismo, pode ser compreendido, deste modo, segundo Hegel, em duas esferas distintas: o absoluto pode ser, por um lado, considerado na sua esfera lógico-puro, correspondente à dimensão considerada por Hegel como o absoluto antes de sua manifestação exterior; por outro lado, o absoluto pode ser entendido na sua manifestação temporal, na finitude, compreendido como manifestação sensível do conteúdo presente nas determinações puras do ser. A consciência subjetiva percebe o fenômeno e tenta conferir significado para a mutabilidade do finito; no entanto, observa-se que a razão que se refere o idealismo alemão, tal como argumenta Hartmann, não é a consciência no seu sentido subjetivo. Hegel argumenta que a razão é a ordem da realidade, na medida em que o racional está implícito na totalidade, determinando todo conteúdo exteriormente manifesto. A consciência para alcançar as determinações da realidade tal como ela se apresenta na sua forma pura, deve ultrapassar para a esfera da objetividade, onde se apresenta como sujeito objeto, onde a consciência conhece a si mesma como razão e, deste modo, pode conhecer as categorias da realidade.

Nos quadros desta discussão, argumenta Schelling sobre a filosofia puramente racional de Hegel:

“[...] Hegel explica como a filosofia puramente especulativa, com a determinação de que aqui, primeiramente, a ideia está ainda encerrada no pensar, ou o Absoluto encerrado ainda em sua eternidade (a ideia e o Absoluto são tratados, pois, como significando o mesmo, assim como o pensar, porque é plenamente intemporal, é tomado como idêntico à eternidade) [...] a lógica é somente o engendramento da ideia perfeita. Esse engendramento ocorre, na medida em que é admitido que a ideia ou, como ela se chama em seu começo, o conceito – que o conceito, por uma força motriz imanente a ele – que, justamente porque é a força do mero conceito, se chama dialética –, que o conceito, pelo seu próprio movimento dialético, progride daquelas primeiras determinações vazias e sem conteúdo para determinações cada vez mais cheias de conteúdo; os mais cheios de conteúdo, nos momentos posteriores, nascem justamente por terem subordinado a si os momentos anteriores que os precedem ou por contê-los em si como suprimidos; cada momento seguinte é o supressor do anterior, mas o é somente na medida em que nele o próprio conceito já alcançou um grau superior de positividade; no último momento ele é a ideia perfeita ou, como também é

denominada, a ideia que concebe a si mesma, que tem em si todas as maneiras-de-ser anteriormente percorridas, todos os momentos de seu ser, agora suprimidos” (Schelling, 1979, p. 164).

Schelling observa que para Hegel o absoluto e a ideia são idênticos, na medida em que na *Lógica* a ideia está encerrada nas determinações puras do pensamento e o absoluto está ainda na sua forma pura, intemporal. Para Hegel, a identidade entre a ideia e o absoluto é uma questão que se refere à temporalidade: o movimento dialético fundamental que move o sistema de Hegel é a oposição entre finito e infinito. Hegel admite a identidade entre pensamento e realidade na esfera da racionalidade pura, argumentando que as determinações puras da realidade são idênticas às determinações do lógico puro. Segundo Hegel a crítica fundamental ao idealismo refere-se à carência de um fundamento objetivo para o princípio que identifica realidade e idealidade. Contra tal princípio, segundo Hegel, levanta-se a objeção que argumenta que a identidade entre idealidade e realidade se realiza apenas na esfera da subjetividade e que, desta forma, não seria real, mas apenas uma armadilha do entendimento. Hegel não se opõe à crítica ao idealismo subjetivo, que compreende a identidade entre ideia e realidade na esfera da subjetividade, mas, no entanto, tenta demonstrar a possibilidade do idealismo ser objetivo, ou, conforme os termos de Hegel, ser *idealismo absoluto*, que reúne sujeito e objeto, a ideia e o absoluto. A identidade entre ideia e absoluto só é possível, segundo Hegel, na medida em que estes não são determinados de modo exterior: isto significa, por um lado, que a ideia deve se manter em seu elemento abstrato do pensar, o pensamento puro, e, por outro lado, que a tematização do absoluto se realiza segundo sua manifestação intemporal, infinita: somente na medida em que o pensamento determina-se na sua esfera pura e objetiva é que se realiza a passagem do finito ao infinito, entendido, segundo a argumentação de Hegel, como a passagem que libera a consciência das determinações sensíveis e fenomênicas para permanecer na contemplação do absoluto na sua manifestação pura. Schelling destaca, também, que a *ideia perfeita*, a identidade perfeita entre a idealidade e a realidade, só é alcançada no desenvolvimento último do conceito. O conceito, segundo a *Lógica* de Hegel, se desenvolve das determinações abstratas do entendimento até as determinações reais do especulativo. Somente no desenvolvimento último do especulativo é que a identidade entre a realidade e idealidade se torna perfeita: este momento contém suprassumidos todos os momentos anteriores da *Lógica*. Conforme exposto acima, Hegel apresenta o

desenvolvimento do conceito na *Enciclopédia* segundo três lados fundamentais da *Lógica*: o lado do entendimento, o dialético e o especulativo. O lado do entendimento contém as determinações abstratas do pensamento, determinando-se à percepção da mutabilidade do fenômeno e à busca para conferir sentido à contingência da finitude. O dialético contradiz as determinações do entendimento, demonstrando a insuficiência do pensamento subjetivo para alcançar a universalidade real, permanecendo, no entanto, na universalidade abstrata. O segundo lado da lógica não pode ser apresentado como a superação definitiva das determinações do entendimento, pois permanece exclusivamente no resultado negativo da *Lógica*: somente no momento especulativo é possível ultrapassar da universalidade abstrata e alcançar as determinações reais do conceito. O especulativo, portanto, é apresentado por Hegel como o saber absoluto, como a reunião perfeita da idealidade e da realidade na esfera intemporal do absoluto.

Hegel argumenta sobre o *saber absoluto*:

“O saber absoluto é a verdade de todas as formas da consciência, pois, como resultado do seu desenvolvimento, somente no saber absoluto se resolve totalmente a separação entre o objeto e a certeza de si mesmo, e a verdade se iguala com esta certeza, como esta se iguala com a verdade [...] a ciência pura pressupõe, em consequência, a liberação referente à oposição da consciência. Ela contém o pensamento, enquanto este é também a coisa em si, ou melhor, contém a coisa em si, enquanto esta é também o pensamento puro. Como ciência, a verdade é a pura consciência de si mesmo que se desenvolve e tem a forma de si mesmo, isto significa que o existente em si e por si é conceito consciente e que o conceito como tal é o existente em si e para si”<sup>54</sup> (Hegel, 1968, p. 46).

Hegel apresenta o saber absoluto como a reunião perfeita entre sujeito e objeto. Neste momento são resolvidas as perplexidades que embaraçavam a ontologia e a impediam de demonstrar cientificamente seu fundamento. Na filosofia moderna a dificuldade fundamental para a demonstração objetiva da ontologia referia-se à separação entre sujeito e objeto. Segundo Hegel, a separação entre sujeito e objeto

<sup>54</sup> “El saber absoluto es la verdad de todas las formas de la conciencia, porque, como resultó de aquello desarrollo suyo, sólo en el saber absoluto se ha resuelto totalmente la separación entre el objeto y la certeza de sí mismo, y la verdad se igualó con esta certeza, como ésta se igualó con la verdad [...] la ciencia pura presupone en consecuencia la liberación con respecto a la oposición de la conciencia. Ella contiene el pensamiento, en cuanto éste es también la cosa en sí misma, o bien contiene la ciencia, la verdad es la pura conciencia de sí mismo que se desarrolla, y tiene la forma de sí mismo, es decir que lo existente es sí y por sí es concepto consciente, pero que el concepto como tal es lo existente en sí y para sí.” Tradução própria.

imprimia uma limitação gnosiológica à filosofia: se a filosofia estiver fundada sob a separação entre sujeito e objeto, não poderá realizar a tarefa do conhecimento. A tarefa do conhecimento consiste em conduzir a consciência ao conhecimento absoluto da realidade, onde não há a separação de sujeito e objeto, na medida em que a realidade e a idealidade são identificadas segundo as determinações puras do absoluto. A consciência para atingir seu último nível de desenvolvimento deve ir além da representação, isto é, ir além de sua determinação subjetiva e se apresentar, também, como objeto; na modernidade a separação entre sujeito e objeto gerou o dualismo do fenômeno e da essência<sup>55</sup>. Hegel apresenta na *Lógica* sua solução para o problema do conhecimento: o conhecimento absoluto da realidade não pode ser alcançado se esta for dividida entre fenômeno e essência. A filosofia na modernidade foi marcada, conforme expõe Hegel, pela oposição entre a metafísica abstrata, que negava de modo unilateral a sensibilidade, e o empirismo, que negava de maneira arbitrária a idealidade. A questão para Hegel é demonstrar que o dualismo da essência e do fenômeno não se sustenta nos quadros do sistema filosófico de Hegel, na medida em que nas determinações reais do conceito, a idealidade pura, a essência, e a realidade, o fenômeno, são apenas determinações diferentes do absoluto, isto é, são manifestações diferentes do mesmo conteúdo, pois ambos constituem-se como o verdadeiro conteúdo da filosofia. Hegel não aceita o dualismo do fenômeno e da coisa em si como verdadeiro, deste modo, não aceita, também, que o limite gnosiológico da filosofia seja verdadeiro. Hegel concorda que a consciência subjetiva não pode ser idêntica à realidade, pois certamente os conteúdos da consciência subjetiva são apenas as representações particulares de cada indivíduo, que não valem de modo algum como universais, mas, no entanto, são apenas opiniões contingentes e finitas, distantes do verdadeiro conhecimento absoluto da realidade. Neste sentido, Hegel concorda com a crítica à metafísica abstrata e também com a impossibilidade de se conhecer em absoluto a realidade, se este conhecimento for meramente um esforço do entendimento para conferir significado à mutabilidade do fenômeno. A filosofia especulativa no esforço de resolver o dualismo que separa sujeito e objeto apresenta o desenvolvimento pleno e último da consciência pura, conforme o conceito de sujeito objetivo. Segundo Hegel, a filosofia crítica de Kant, a partir do dualismo do fenômeno e da coisa *em si*, justificou do ponto de vista científico a

---

<sup>55</sup> Hegel argumenta no §24 da *Enciclopédia* sobre a relação entre interior e exterior: “As coisas em geral têm uma natureza permanente interior, e um ser-aí exterior. Vivem e morrem, nascem e perecem: sua essencialidade, sua universalidade, é o gênero; e esse não deve ser apreendido simplesmente como algo [que lhes é] comum” (Hegel, 1995, p. 78).

impossibilidade do conhecimento absoluto, na medida em que o alcance gnosiológico da filosofia permaneceria na esfera da subjetividade; se a consciência é considerada somente em seu lado subjetivo, segundo Hegel, seu alcance certamente se reduz somente à percepção sensível do fenômeno, não sendo possível, deste modo, o conhecimento da coisa *mesma*. Hegel no esforço de superar este dualismo introduziu novos conceitos que serviam como mecanismos que permitiram pensar a realidade sob uma nova estrutura. Hegel não discorda da crítica kantiana referente à possibilidade do conhecimento da coisa *em si*: de fato, Hegel concorda com Kant no que se refere à impossibilidade de se pode conhecer a realidade *em si*. Porém, Hegel não aceita que a possibilidade do conhecimento se esgota nos limites negativos impostos pela crítica de Kant. A distinção entre ambas as perspectivas filosóficas, de Kant e de Hegel, então, reside na possibilidade do conhecimento: a filosofia de Kant encontra os limites do conhecimento subjetivo, no entanto, tais limites não são os limites finais de toda possibilidade de conhecer, pois, tal como argumenta Hegel, sob uma nova base epistemológica é possível ultrapassar pela consciência da pura subjetividade até à objetividade científica, quando a consciência se torna universal e ativa<sup>56</sup>, identificando, assim, as determinações do pensar com as determinações da realidade.

O § 24 da *Enciclopédia* apresenta um argumento que corrobora com a identidade entre pensamento e realidade, defendida pelo filósofo nas determinações do saber absoluto:

“[...] o homem se sabe como Eu. Quando digo Eu, então eu me visto como esta pessoa singular inteiramente determinada. Entretanto, de fato, assim nada de particular enuncio sobre mim. Eu, cada um dos outros também o é, e, quando me designo como Eu, na verdade eu visto a mim – este singular – e contudo exprimo, ao mesmo tempo, algo perfeitamente universal. [O] Eu é o puro ser-para-si, em que toda a particularidade está negada e suprasumida; esse [ser] [último, simples e puro para a consciência. Podemos dizer que “o Eu e o pensar são os mesmo; ou, que tenho em minha consciência, isso é para mim. [O] Eu é esse vazio, o receptáculo para tudo e para cada um, para o qual tudo é, e que em si conserva tudo. Cada homem é um mundo inteiro de representações, que estão sepultadas na noite do Eu.

---

<sup>56</sup> O § 23 da *Enciclopédia* desenvolve a identidade entre sujeito e objeto mediante a argumentação que expõe a consciência como universal e ativa, conforme a referência: “Enquanto na reflexão tanto vem à luz a verdadeira natureza como esse pensar é minha atividade, assim também essa natureza é igualmente o produto do meu espírito, e sem dúvida como sujeito pensante; produto de mim segundo minha universalidade simples, enquanto Eu absolutamente essente justo a si – ou seja, de minha liberdade” (Hegel, 1995, p. 76).

Assim, pois, o Eu é o universal, no qual abstrai de todo o particular, mas no qual, ao mesmo tempo, tudo está envolvido. Por conseguinte, não é a universalidade simplesmente abstrata, mas a universalidade que em si tudo contém” (Hegel, 1995, p. 79)

Os pensamentos são o conteúdo próprio da consciência. O Eu e os pensamentos são, segundo Hegel, idênticos. A identidade entre pensamento e consciência apresenta-se, em certo sentido, como evidente, pois cada indivíduo se reconhece como um Eu singular. A questão para Hegel é demonstrar que o Eu pode ser idêntico, também, à universalidade real, além, obviamente, da identidade que possui com a subjetividade. O conceito de consciência, para Hegel, não se limita à exposição das determinações subjetivas do Eu, mas, consiste, antes, em demonstrar que a consciência se apresenta, por um lado, como subjetividade, mas, por outro lado, a consciência aparece como universalidade. Hegel expõe que a consciência pode elevar-se até as determinações do saber puro, onde não há distinção entre sujeito e objeto:

“[...] o eu, é ao mesmo tempo um concreto, ou melhor dito, é o mais concreto, isto é, a consciência de si mesmo como de um mundo infinitamente variado. Para que o eu seja começo e fundamento da filosofia, se precisa de sua separação deste concreto, é dizer, o ato absoluto, por meio do qual o eu se purifica de si mesmo e penetra em sua consciência como o eu abstrato. Não obstante, este eu puro não é mais um imediato, nem o eu conhecido; não é o eu ordinário de nossa consciência, ao qual poderia reunir diretamente e para todas as ciências. Aquele ato realmente não seria mais que elevar-se à posição do saber puro, onde desaparece a diferença entre o subjetivo e o objetivo [...] a determinação do saber puro como eu, conduz continuamente consigo a reminiscência do eu subjetivo, cujas limitações é preciso esquecer, e mantém presente a conjectura de que as proposições e relações resultantes do desenvolvimento ulterior do eu possam apresentar-se e encontrar-se na consciência ordinária e que esta seja justamente a que as afirma”<sup>57</sup> (Hegel, 1968, p.71)

---

<sup>57</sup> “[...] el yo, es al mismo tiempo un concreto o mejor dicho, es lo más concreto, esto es, la conciencia de sí mismo como de un mundo infinitamente variado. Para que el yo sea comienzo y fundamento de la filosofía, se precisa su separación de este concreto, es decir, el acto absoluto, por medio del cual el yo se purifica sí mismo y penetra en su conciencia como el yo abstracto. Sin embargo este yo puro no es más un inmediato, ni el yo conocido; no es el yo ordinario de nuestra conciencia, al cual podría anudarse directamente y para todos la ciencia. Aquel acto realmente no sería más que elevarse a la posición del saber puro, donde desaparece la diferencia entre lo subjetivo y lo objetivo. [...] la determinación del puro saber cómo yo, lleva continuamente consigo la reminiscencia del yo subjetivo, cuyas limitaciones es preciso olvidar, y mantiene presente la conjetura de que las proposiciones y relaciones resultantes del desarrollo ulterior del yo puedan presentarse y encontrarse en la conciencia ordinaria y que ésta justamente sea la que las afirma.” Tradução própria.

A argumentação expõe que a consciência para alcançar o conhecimento absoluto, deve elevar-se da subjetividade. Na argumentação Hegel expõe que o Eu constitui o começo e o fundamento da filosofia, mas, contudo, não significa com isto que a filosofia, por estar fundada no sujeito, possui como conteúdo a subjetividade. Neste sentido, o Eu e o absoluto são o mesmo, pois nas determinações puras do conhecimento a consciência se liberta das suas representações no esforço de ultrapassar da contingência da subjetividade para a certeza do objeto.

Hartmann argumenta sobre a identidade entre pensamento e coisa na *Lógica* de Hegel:

“Esses dois pares opostos: pensamento e coisa, conceito e ente, são idênticos. A lógica, como ciência e como “verdade”, não só contém ambos os lados da identidade mas também é, ela própria, um e outro aspecto; pois o pensamento é a “autoconsciência pura que se desenvolve” – entenda-se bem: que “se” desenvolve, quer dizer, ela e não outro – mas a “coisa” não é simplesmente o que é em-si, mas sim, ao mesmo tempo, o que é para-si; isto significa que ela é a mesma autoconsciência, a mesma evolução do mesmo Absoluto” (Hartmann, 1960, p. 437).

Hegel determina a verdade como o objeto da sua *Lógica*: a verdade, segundo a argumentação hegeliana, refere-se necessariamente à perfeita identidade entre as determinações do pensar e o desenvolvimento dialético da realidade, que são identificados nas determinações puras do conceito. Não obstante, esta identidade entre o pensamento e a coisa é um problema filosófico que se refere à possibilidade do conhecimento, isto é, para que seja possível conhecer a verdade, o pensamento deve estar numa identidade perfeita com a real natureza da coisa. Contra a possibilidade de se conhecer a verdade emerge a objeção referente à oposição entre o pensamento e a coisa e a impossibilidade da conciliação perfeita desta polaridade: segundo esta perspectiva filosófica o pensamento seria demasiado limitado e insuficiente para conhecer a verdade; esta perspectiva apresenta o pensamento apenas no seu aspecto subjetivo, onde aparece como representações contingentes de indivíduos particulares. As representações de cada indivíduo não podem valer como algo científico, mas, antes, são meras opiniões, abstrações vazias que nada contêm de verdade. Hegel concorda com a crítica à limitação do pensamento subjetivo na possibilidade de conhecer o verdadeiro: as determinações particulares de cada indivíduo não valem de modo algum como algo

universal. A verdade, segundo Hegel, em sua determinação conceitual própria, isto é, como universal e real, contém, certamente, a reunião de todos os particulares, mas, não é, ela mesma, um particular. Apresentar uma opinião subjetiva como verdade equivale a apresentar uma determinação particular como universal: somente na dialética sofística, isto é, por interesse particular, se apresentam pontos de vista unilaterais como universalidades reais.

O saber absoluto se refere ao especulativo puro, conforme a exposição:

“[...] o especulativo, segundo sua verdadeira significação, não é – nem de modo provisório, nem também definitivo – algo puramente subjetivo; mas é, antes, expressamente o que contém em si mesmo, como suprasumidas, aquelas oposições em que o entendimento fica [imobilizado] – por conseguinte, também a oposição de subjetivo e objetivo, e justamente por isso se mostra como concreto e como totalidade. Por esse motivo, um conteúdo especulativo não pode também ser expresso em uma proposição unilateral. Se dizemos, por exemplo, que o absoluto é a unidade do subjetivo e do objetivo, é sem dúvida correto; contudo é unilateral, na medida em que somente a unidade está expressa aqui, e o acento está posto nela; quando de fato, o subjetivo e o objetivo não são somente idênticos, mas também diferentes” (Hegel, 1995, p.168).

Hegel expõe o especulativo como o desenvolvimento último da lógica, onde o lado do entendimento e o dialético são suprasumidos; no especulativo se vai além das determinações do entendimento, sem, contudo, permanecer no resultado negativo da dialética; o especulativo, não obstante, alcança o estatuto de *positivo racional*, na medida em que as limitações gnosiológicas da possibilidade do conhecimento são resolvidas mediante a identidade, que contém também a diferença de sujeito e objeto. A filosofia especulativa não pode ser expressa em proposições unilaterais: as proposições especulativas seguem a necessidade de permanecerem além da representação. Uma proposição especulativa não pode determinar-se no jogo dialético das oposições, elegendo de modo arbitrário tal ou tal representação como verdadeira. As proposições da filosofia especulativa devem ser conforme a ordem da necessidade de estar conforme a natureza própria da coisa, isto implica que tais proposições devem se despojar de todo resíduo subjetivo, unilateral e abstrato do entendimento. Conforme expõe Hegel, uma proposição comum expressa de modo unilateral a percepção da mutabilidade do fenômeno por uma consciência subjetiva qualquer: tais proposições são equivalentes

são oriundas do entendimento. Porém, tais proposições podem ser facilmente refutadas, na medida em que é possível converter uma polarização abstrata em seu oposto imediato com o uso negativo da dialética: o momento dialético possui tal tarefa, a saber, de demonstrar que nada há de certo e último nas representações subjetivas de cada indivíduo. O especulativo estaria no resultado, o desenvolvimento último do lógico-real, na medida em que o especulativo está além das determinações do entendimento e na medida em que não se determina no resultado negativo da dialética, mas consegue conciliar cientificamente a oposição entre sujeito e objeto e, deste modo, resgatar a validade epistemológica do positivo racional. O § 82 da *Enciclopédia* possui o seguinte argumento sobre o especulativo:

“O especulativo ou positivamente racional apreende a unidade das determinações em sua oposição: o afirmativo que está contido em sua resolução e em sua passagem [a outra coisa]. 1º) A dialética tem um resultado positivo por ter um conteúdo determinado, ou por ser resultado na verdade não ser o nada vazio, abstrato, mas a negação de certas determinações que são contidas no resultado, precisamente porque este não é um nada imediato, mas um resultado. 2º) Esse racional, portanto, embora seja algo pensado – também abstrato –, é ao mesmo tempo algo concreto, porque não é unidade simples, formal, mas unidade de determinações diferentes. Por isso a filosofia em geral nada tem a ver, absolutamente, com simplesmente abstrações ou pensamentos formais, mas somente com pensamentos concretos” (Hegel, 1995, p. 166).

O especulativo é apresentado por Hegel como o positivo racional, na medida em que neste momento se realiza a tarefa de reunir verdade e certeza no conhecimento absoluto da realidade. Hegel argumenta sobre as diferentes determinações do racional: no momento do entendimento, o racional se determinava como abstrato; no momento dialético, o racional se determinava como negativo; e no momento especulativo, o racional se determina como positivo. Hegel observa que a racionalidade subjetiva, presente no começo da filosofia, referente ao primeiro momento do lógico, se pretendia como racionalidade positiva. No entanto, a racionalidade positiva da racionalidade subjetiva não passa de abstrações vazias. A filosofia nada tem a ver com abstrações, mas, obstante, seu conteúdo próprio é a realidade mesma. O especulativo é apresentado como a superação da crise gnosiológica da possibilidade do conhecimento, pois esta crise referia-se essencialmente à impossibilidade de conhecer realmente a coisa a partir das determinações subjetivas do entendimento. Agora, no momento especulativo, a objeção à possibilidade do conhecimento não se sustenta, pois a possibilidade do

conhecimento é resgatada pelas determinações puras da *Lógica*, mediante a ultrapassagem das determinações do entendimento, então, também, mediante a ultrapassagem e a superação completa da crítica que imprimia limite à possibilidade do conhecimento. Hegel argumenta sobre o conteúdo do saber absoluto:

“Porém, desta maneira o pensamento ganha principalmente em auto-subsistência e independência. Se familiariza com o abstrato e ao avançar por meio de conceitos, sem substrato sensível se converte na potência inconsciente de receber a multiplicidade restante dos conhecimentos e as ciências na forma racional, de compreendê-los e retê-los em sua parte essencial, de se despojar do extrínseco e desta maneira extrair deles o elemento lógico, ou, o que é o mesmo, de preencher com o conteúdo de toda verdade os fundamentos abstratos do lógico, que havia adquirido anteriormente por meio do estudo, e dar-lhe o valor de um universal, que já não se acha como um particular ao lado de outro particular, senão que se estende sobre todos estes particulares e é sua essência, isto é, o verdadeiro absoluto”<sup>58</sup> (Hegel, 1968, p. 54).

Este argumento expressa que o conteúdo verdadeiro do especulativo é reter da multiplicidade dos conhecimentos o elemento puramente lógico, isto é, extrair da realidade a ordem racional que determina seu movimento. Segundo Hegel, a consciência para permanecer no lógico real, deve residir no elemento puramente racional da realidade, na medida em que liberta seu conteúdo das determinações exteriores da consciência. A filosofia especulativa reside no elemento livre do pensamento: a liberdade da consciência consiste em permanecer na racionalidade pura, onde a consciência se apresenta como ativa, possuindo como seu produto a universalidade real do conhecimento. Certamente, o esforço em permanecer na esfera do pensamento puro exige que se realize a cisão com o pensamento subjetivo, o Eu determinado como indivíduo particular. Hegel argumenta que a lembrança do Eu subjetivo permanece na esfera da racionalidade pura, mas, contudo, não determina seu conceito. O conceito hegeliano é a reunião perfeita entre as categorias da realidade e as

---

<sup>58</sup> “Pero, de esta manera el pensamiento gana principalmente en auto-subsistencia e independencia. Se familiariza con lo abstracto y al avanzar por medio de conceptos, sin substrato sensible, se convierte en la potencia inconsciente de recibir la multiplicidad restante de los conocimientos y las ciencias en la forma racional, de comprenderlos y retenerlos en su parte esencial, de despojarlos delo extrínseco y de esta manera extraer de ellos el elemento lógico, o, lo que es lo mismo, de llenar con el contenido de toda verdad los fundamentos abstractos de lo lógico, que había adquirido anteriormente por medio del estudio, y darle el valor de un universal, que ya no se halla como un particular al lado de otro particular, sino que se extiende sobre todos estos particulares y se es su esencia, esto es, lo verdadero absoluto.” Tradução própria.

categorias da idealidade nas determinações do saber absoluto, onde a cisão entre sujeito e objeto é supprassumida e, assim, é possível resgatar a validade epistemológica da filosofia. Hartmann argumenta que a filosofia de Hegel pode ser vista de forma sintética sob esta perspectiva, a saber, que o pensamento e o absoluto são idênticos:

“As categorias do pensamento são categorias do Absoluto e, por isso, categorias de todo o ente, tanto da natureza como do espírito. A posição fundamental de Hegel pode resumir-se com esta proposição. Claro está que não é válida para qualquer pensar, mas só para o pensamento puro, quer dizer, especulativo [...] na sua primeira parte, esta Lógica é, sem sombra de dúvidas, ontologia. Ocupa-se das mesmas determinações fundamentais do ente, de que trata também a ontologia tradicional, ainda que a sua elaboração seja mais diversa e concreta. O facto de ser uma “lógica” é, de começo, imperceptível, não se fala absolutamente nada do pensamento. Só no fim, ao chegar às conclusões da Lógica, se torna patente a circunstância e a medida em que aquelas determinações do ser são também determinações do pensar” (Hartmann, 1960, p. 435).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A filosofia especulativa ao cumprir com sua tarefa anuncia o fim da filosofia: apesar de Hegel não apresentar o fim negativo da filosofia, que consistiria na impossibilidade da filosofia conhecer objetivamente a realidade, há, ainda, no sentido positivo, o fim da filosofia: o fim positivo da filosofia consiste na posse do conhecimento, o momento em que a filosofia alcança sua meta e se metamorfoseia em sabedoria. Nesta filosofia se propõe que o desenvolvimento último da racionalidade se apresenta como a síntese perfeita entre sujeito e objeto, assim, se determinando como *saber absoluto*, onde verdade e certeza, sujeito e objeto e idealidade e realidade se identificam. O objeto da filosofia é a verdade: na sua filosofia Hegel julga ter encontrado o verdadeiro. A questão da filosofia especulativa reside na conformidade da verdade do sujeito com a realidade do objeto. Esta conformidade apoia-se no conceito de verdade que determina seu conteúdo como movimento. Neste sentido, o verdadeiro para a filosofia não se apresenta sob um aspecto unilateral e imóvel, mas se apresenta como movimento e universalidade. Deste modo, a filosofia não alcança um fim determinado, mas segundo seu desenvolvimento, visa demonstrar que seu método por conter a universalidade pura da razão conduz ao conhecimento do conceito, o verdadeiro. Neste sentido, Hegel não anuncia nenhuma verdade determinada para acabar com a filosofia arbitrariamente, todavia, expõe que a verdade consiste na possibilidade da reunião perfeita entre sujeito e objeto.

Expor-se-á, neste momento, de modo sintético e como conclusão, o núcleo da argumentação apresentada nesta dissertação:

Os filósofos do Idealismo alemão reconheceram que, desde Kant, um novo modo de compreensão da filosofia, principalmente da ontologia, é estabelecida no julgamento científico da época. Do ponto de vista científico, reconhece-se que a filosofia carece de princípios que conduzam a razão ao conhecimento do verdadeiro. É certo que depois da filosofia crítica o conceito de especulação foi extinto da ciência. Um dos pontos fundamentais que distingue a filosofia crítica e o sistema hegeliano é a possibilidade do conhecimento. A filosofia crítica visa combater o dogmatismo da filosofia, isto é, a metafísica subjetiva; a filosofia hegeliana concorda com a tarefa da filosofia crítica, mas pretende demonstrar que ainda há espaço para o especulativo na

filosofia, não em sua consideração dogmática, porém, na demonstração do verdadeiro conceito de especulação, que cumpre a necessidade de construção científica dos alicerces da ontologia e, assim, restituir seu lugar entre as ciências.

Um dos pontos fundamentais dentro da filosofia hegeliana é a necessidade da filosofia ser concebida como conhecimento científico. Do ponto de vista exterior, isto é, para o senso comum, a filosofia carece de demonstração científica, na medida em que suas proposições são consideradas apenas como opiniões fúteis sobre a realidade. Todavia, a filosofia diferencia-se, desde a antiguidade, de opiniões, buscando sempre proposições certas e universais. A filosofia de Hegel pode ser entendida como uma retomada do conceito antigo da ontologia, um resgate da posição de pensamento que tem como perspectiva filosófica a passagem do relativo ao absoluto, da contingência ao universal, da opinião à ciência. Nesta perspectiva encontra-se delineada a ideia de superação dos relativismos e da contingência do conhecimento. Neste sentido, percebe-se que Hegel toma como ponto de partida o significado do termo *filosofia* em seu sentido original, cunhado entre os filósofos gregos da antiguidade, a saber, no significado de que a filosofia é amor pela sabedoria. A filosofia, ao caracterizar-se como *amor à sabedoria*, distingue-se da própria *sabedoria*, sendo que a partir do momento em que há a passagem da busca pelo conhecimento, para o conhecimento efetivo, se identifica com isto a ideia da passagem do relativo ao absoluto, do contingente ao necessário, do particular ao universal, do subjetivo ao objetivo. A filosofia busca a verdade, sendo que a partir do momento que ela alcança sua meta ela se converte em sabedoria, alcançando, assim, seu fim. A filosofia contém em si, desde seu nascimento, o destino de consumir-se ao atingir sua finalidade. Da filosofia passa-se à sabedoria; de filósofo à sábio. A questão é a ultrapassagem do contingente ao necessário, do finito ao infinito.

O resgate do especulativo permitiu o resgate da ontologia e desta forma à ultrapassagem da concepção que extinguiu a capacidade da razão de atingir o verdadeiro. A meta da filosofia apresenta-se como a superação da contingência do conhecimento finito, mediante a ultrapassagem para as determinações especulativas do *saber absoluto*.

A filosofia especulativa de Hegel se apresenta como a filosofia que conseguiu unificar ser e pensar, em uma lógica que é, também, ontológica. Percebe-se que o

projeto de desenvolvimento de uma filosofia especulativa, que tem como ponto de partida a necessidade de suprimir a oposição entre sujeito e objeto, reunidos nas determinações do movimento. O devir deve ser entendido como conceito-chave para a compreensão hegeliana de ultrapassagem do finito ao infinito, compreendido como resolução do problema da cisão entre razão e natureza, problema que diz respeito à necessidade e justificação da filosofia como resposta ao questionamento da tarefa da filosofia.

A filosofia de Hegel tem a pretensão de elevar a consciência da *representação* até às *determinações do conceito*: trata-se de um projeto onto-gnosiológico que postula a capacidade da razão em conhecer a verdade; na religião o acesso ao absoluto não alcança o saber especulativo puro, mas permanece, ainda, ao nível da representação. Hegel não admite que esteja certa a distinção entre filosofia e religião que resida na separação entre fé e saber. Na filosofia hegeliana há a exigência de que a consciência faça a síntese entre o racional e o natural, que é possível somente ao se levar a termo a tarefa do conhecer.

A perspectiva hegeliana que busca elevar o conceito de razão para além de uma identificação com a subjetividade, na medida em que se torna necessário um princípio para o especulativo que seja objetivo. Em torno do conceito de razão se encontra uma das polêmicas que distinguem fundamentalmente os sistemas filosóficos dos idealistas alemães. A partir da ideia de razão é que foi possível na filosofia hegeliana buscar uma nova fundamentação para o especulativo, que serve como fundamento de uma nova ontologia.

A filosofia especulativa tem em vista uma dupla exigência: a primeira é a de demonstrar que o absoluto pode ser conhecido pela especulação filosófica; a segunda refere-se à exigência de que o racional, produto da filosofia, seja exposto de forma sistemática. Em ambas trata-se da questão do absoluto. A ideia de absoluto surge como síntese entre o racional e o real e desta forma se refere à oposição entre sujeito e objeto, bem como à questão da cisão originária. Filosofia e religião apresentam-se, no pensamento hegeliano, como manifestações da consciência, que visam realizar a síntese absoluta da oposição.

Hegel argumenta que uma das questões fundamentais a ser considerada sobre a filosofia é a que ela se inicia, se desenvolve e se encerra no Eu, na consciência. Hegel

não pretende significar com esta determinação que a filosofia, por começar no Eu, possua como conteúdo a subjetividade. Ao contrário, Hegel determina que o verdadeiro conteúdo filosófico seja o mais objetivo de todos, isto é, o conteúdo da filosofia é a realidade mesma, não apenas abstrações subjetivas de cada indivíduo em particular. A segunda questão fundamental apresentada por Hegel é sobre o caráter circular da filosofia: segundo Hegel, a filosofia apresenta-se como uma ciência sistemática, na medida em que todas as partes estão reunidas e funcionam como um organismo vivo.

A filosofia começa no ato livre do pensar. Neste sentido, a filosofia não tem começo formal, mas reside na decisão do sujeito pelo pensamento. Esta decisão pelo filosofar pode ser causada por diversos fatores, mas, tal como sugere Hegel, o ato de filosofar é movido, em certo sentido, por uma insatisfação, pois o retorno do pensar sobre si mesmo visa saciar determinada dúvida e, assim, alcançar algo de verdadeiro. A satisfação ocorre, segundo Hegel, quando o pensamento encontrou novamente algo de firme e verdadeiro, diante da possibilidade da dúvida radical ao conteúdo total das representações. As representações servem para um indivíduo em particular como algo de verdadeiro, contudo, conforme expõe Hegel, na medida em que a consciência filosófica emerge, de modo imediato às representações unilaterais do entendimento são colocadas em dúvida, concluindo o indivíduo através do próprio pensamento, por conseguinte, que todo o conteúdo dos seus pensamentos subjetivos é falso, isto é, que todas as representações abstratas do seu entendimento são contraditórias, não valendo suas representações, deste modo, como algo certo e último, mas, antes, apenas como mera contingência. Neste sentido, Hegel considera a filosofia como um círculo, no medida em que não possui começo ou fim, no sentido formal, não possui, também, diferença entre pensamento e ser: a verdade não está condicionada por começar pela natureza ou pela consciência, mas, contudo, a verdade será resultado perfeito da identidade entre consciência e realidade. Deste modo, comece a filosofia pelo objeto ou pelo sujeito, na sua determinação verdadeira, além das determinações abstratas do entendimento, isto é, nas determinações do saber absoluto, esta oposição se desfaz; a partir do dualismo entre sujeito e objeto, como expõe Hegel, a filosofia em geral na modernidade, privilegiava o sujeito ou objeto como ponto de partida para a atividade filosófica, sem perceber que a filosofia para ser conhecimento autêntico da realidade deve se desfazer deste dualismo, na medida em que tal dualismo permanece na abstração entre realidade e consciência, onde não é possível realizar a tarefa do

conhecimento de ser a síntese perfeita do real e do ideal. Hegel demonstra que no resultado último da filosofia tal oposição deixa de existir.

Hegel para realizar a tarefa de desenvolver plenamente o caráter lógico da filosofia observa a necessidade de fundamentar o sistema da ciência num princípio totalmente objetivo, um começo que seja puramente racional, e, nesse sentido, a filosofia ter o início ausente de toda determinação subjetiva. Observa-se, então a capacidade de ir-além da finitude das representações, isto é, do movimento do fenômeno, e alcançar a idealidade pura, que, segundo Hegel, é a única forma de resgatar a objetividade científica que a filosofia carece na modernidade, justamente, pois este procedimento ultrapassa do subjetivo ao objetivo, eliminando, assim, da filosofia, todo conteúdo abstrato e unilateral, demonstrando, então, a filosofia como ciência objetiva e puramente racional, segundo o esforço da consciência em determina-se como sujeito objetivo, através do uso universal e ativo da razão.

## REFERÊNCIAS

### BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA:

HEGEL, G. W. F.: *Ciencia de la Logica*. 2 vol. 6ª ed. Trad.: Augusta e Rodolfo Modolfo. Buenos Aires: Librarie Hachette, 1993.

\_\_\_\_\_: *Wissenschaft der Logik*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1986.

\_\_\_\_\_: *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Volume I, II e III. Trad. de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

\_\_\_\_\_: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1986.

\_\_\_\_\_: *Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e de Schelling*. Tradução, introdução e notas de Carlos Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.

\_\_\_\_\_: *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. 7 ed. Petrópolis: Vozes: 2002.

\_\_\_\_\_: *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1986.

\_\_\_\_\_: *Esboços sobre Religião e Amor*. Apresentação e tradução de Erick C. LIMA. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, n. 02, Dezembro de 2005. Disponível em: <<http://www.hegelbrasil.org/rev03trad.htm>> . Acesso em: 03 de março de 2013.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultura, 1999.

SCHELLING, F. V. *História da Filosofia Moderna: Hegel*. Trad. Rubens Rodrigues Torres. São Paulo: Abril Cultura, 1979.

**BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA:**

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Madrid: Espasa-Calpe, 1981.

ARENDT, H. “A Solução de Hegel: a filosofia da História”. In: *A vida do Espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Trad. H. Martins (vol. 2). Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1992.

ARANTES, P. E. *Hegel e a Ordem do Tempo*. (Tradução de Rubens Rodrigues Torres), São Paulo: Hucitec/Polis, 2000.

AQUINO, M. F. “*Metafísica da Subjetividade e Remodelação do Conceito de Espírito de Hegel*”. In: CHAGAS [et al] (Org.). *Comemoração aos 200 anos da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Fortaleza: UFC, 2007, p. 15-38.

\_\_\_\_\_: *O Absoluto na Ciência da Lógica*. In: OLIVEIRA, M. (Org.). *O Deus dos filósofos*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 177-200.

BONACCINI, J. A. *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, Rio de Janeiro, 2003.

BEISER, F. (1999a) *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge: Cambridge.

\_\_\_\_\_: (1999b). *Introduction: Hegel and the Problem of Metaphysics*. En Beiser, (1999a).

BRÉHIER, Émile. *Histoire de la philosophie, tome II. La philosophie moderne, 2. Le dix-huitième siècle*, Paris: PUF, 1947.

BOURGEOIS, Bernard. *Hegel – Os atos do espírito*. Tradução de Paulo Neves. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.

\_\_\_\_\_: *A Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel*. In: *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. 3 v. São Paulo: Loyola, 1997.

\_\_\_\_\_: *Éternité et Historicité de l'Esprit selon Hegel*. Paris. J. Vrin, 1991.

\_\_\_\_\_: *Le vocabulaire de Hegel*. Paris: Ellipses Édition, 2000.

BORGES M. de L. A, *História e Metafísica em Hegel: sobre a noção de espírito do mundo*. Porto Alegre: Edipucrs, 1998.

CHÂTELET, F. *Hegel*. Trad. Alda Porto. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor, 1995.

CAMUS, Albert. *O estrangeiro*. Tradução de Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 1977.

COLOMER, E. *El Pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Vol. II - El Idealismo: Fichte, Schelling y Hegel. Barcelona. Editorial Herder, 1986.

DALBOSCO. C. A. *O Idealismo Transcendental de Kant*. Passo Fundo: EDIUPF, 1997.

D'HONDT, J. *Hegel, Filósofo de la Historia Viviente*. Buenos Aires. Amorrortu Editores, 1971.

\_\_\_\_\_: *Hegel et la pensée grecque*. Paris: Presses Universitaires de France, 1974.

DOZ, A. *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*. Paris: Vrin, 1987.

FLEISCHMANN, E. *La science universelle ou la logique de Hegel*. Paris: Plon, 1968.

FUKUYAMA, F. *O fim da História e o Último Homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GARAUDY, Roger. *El pensamiento de Hegel*. Barcelona: Seix Barral, 1974.

GÉRARD, G. *Critique et dialectique: l'itinéraire de Hegel à Iena (1801-1805)*. Bruxelles: Faculté Universitaire Saint Louis, 1982.

GOETHE, Johann Wolfgang von. *Fausto*. Uma tragédia. Primeira parte. Trad. Jenny Klabin Segall. Apres. com. notas de Marcus Vinicius Mazzari. 3.ed. São Paulo: Ed. 34, 2007a. Edição bilíngüe.

\_\_\_\_\_: *Fausto*. Uma tragédia. Segunda parte. Trad. Jenny Klabin Segall. Apres. com. notas de Marcus Vinicius Mazzari. São Paulo: Ed. 34, 2007b. Edição bilíngüe.

GUYER, P. *Thought and Being: Hegel's Critique of Kant's Theoretical Philosophy*. En Beiser, (1999a): 171-210.

HARTMANN, Nicolai. *A Filosofia do Idealismo Alemão*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1966.

HEIDEGGER, M. "El concepto de experiencia de Hegel." en: Martin Heidegger *Caminos del Bosque*. Madrid: Alianza: 1994.

HESSE, Hermann. *Sidarta*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

HÖESLE, Vittorio. *Hegel e la fondazione dell'idealismo oggettivo*. Traduzione dal tedesco e cura di Giovanni Stelli. Milano: Guerini e Associati, 1991.

\_\_\_\_\_: *O Sistema de Hegel – O idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. Tradução por Antonio Celiomar Pinto de Lima – São Paulo: Loyola, 2007.

HYPOLITE, J. *Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Traducción de Francisco Fernández Buey, Barcelona, Península, 1974.

\_\_\_\_\_: *Logique et Existence*. 3 ed. Paris. PUF, 1991.

HUXLEY, A. *A filosofia perene*. Trad. Murillo N. de Azevedo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1973.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

JARCZYK, G. *De Kojève à Hegel : 150 ans de pensée hégélienne*. Paris: Albin Michel, 1996.

\_\_\_\_\_: *Une approche de la vérité logique chez Hegel*. Archives de Philosophie 44, 1981.

KELLY, George Armstrong. *Hegel's Dialectic of desire and recognition*. Albany: State University of New York Press, 1996.

KOJÈVE, A.. *Introdução à Leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002.

LABARRIÈRE, P.-J. *Structure et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Paris: Aubier-Montaigne, 1968.

\_\_\_\_\_: *Hegel: le spéculatif, ou la positivité rationnelle*. Laval théologique et philosophique. 1981.

\_\_\_\_\_: *La dialectique hégélienne*. In: *Logic et Dialectique, essais de théologie fondamentale*. Genève: labor et Fides, 1992.

LEBRUN, Gerard. *A paciência do conceito: Ensaio sobre o discurso hegeliano*. Trad.: Silvia Rosa Filho. São Paulo: Unesp, 2006.

\_\_\_\_\_: *Sobre Kant*. Tradução de J. O. De Almeida, M. Regina da Rocha e Rubens Torres Filho. São Paulo: Iluminuras Ltda, 2001.

\_\_\_\_\_: *Le dialectique, la dialectique, les dialectiques chez Hegel*. Revue de metaphysique, 1994.

LUFT, E. *Sobre a coerência do mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

\_\_\_\_\_: *Notas Sobre o Idealismo Absoluto*. Veritas, Porto Alegre, n.º 4, p. 891-912, 1997.

\_\_\_\_\_: *Sobre o § 81 da Enciclopédia e o conceito de contradição em Hegel*. Porto Alegre: VERITAS, v. 41, n. 164, 1996.

\_\_\_\_\_: *Para uma Crítica Interna ao Sistema de Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

MANFREDO, Araújo de Oliveira. *O debate sobre a dialética hoje*. Porto Alegre: VERITAS, vol. 43, n.4, 1998.

MAGEE, Glenn Alexander. *Hegel and the Hermetic Tradition*. First published. Georgia: Cornell University Press, 2001.

MARCUSE, H. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

MENESES, P. *Para ler a Fenomenologia do Espírito*, S.Paulo: Ed. Loyola, 1985.

\_\_\_\_\_: *Hegel & A Fenomenologia do Espírito*. Rio de Janeiro, Ed. Jorge Zahar, 2003.

MORAES, A.de Oliveira. *A Metafísica do Conceito*. Porto Alegre RS: EDIPUCRS, 2003.

OLIVEIRA, M. A. *Filosofia da Natureza e Idealismo Objetivo*. In: Filosofia Unisinos, A divisão da Ciência da Natureza. Revista Eletrônica Estudos Hegelianos ano. 6, n. 11, v.1 133, São Leopoldo, v. 7 (2006)

\_\_\_\_\_: *Lógica transcendental e lógica especulativa*, in: Filosofia na crise da modernidade, 3ª. Ed., São Paulo: Loyola, 2001, p. 29-40.

\_\_\_\_\_: *A Metafísica do Conceito Sobre o problema do conhecimento de Deus na Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel*, Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

ROSENFELD, Denis. *A razão nos trópicos*. Recife: FASA, 2004.

\_\_\_\_\_: *Entendement et raison chez Hegel*. Archives de Philosophie 48. 1985.

SANTOS, José Henrique. *O trabalho do negativo*. São Paulo: Loyola, 2007

SILVA, M. M. *O problema da Fundação especulativa do Especulativo puro no Sistema de Hegel e a determinação especulativa dos Princípios motores da Lógica especulativa*. in: Revista Eletrônica Estudos Hegelianos, Recife/PE, v. 02, n. 03, (2005).

VAZ, Henrique C. de. *Método e dialética*. In: BRITO, E. F. de; CHANG, L. H. (Org.). *Filosofia e método*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_: *Senhor e escravo: Uma Parábola da Filosofia Ocidental*. S. Paulo, Ed. Loyola, Síntese n. 21.

\_\_\_\_\_: *Por que ler Hegel Hoje?* Boletim SEAF, n.1,1982.

\_\_\_\_\_: *Esquecimento e Memória do Ser: sobre o futuro da Metafísica*. In Revista Síntese, v. 27, n. 88. São Paulo. Edições Loyola, 2000.

ZIZEK, Slavoj. *O mais sublime dos histéricos. Hegel com Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

ZUBIRI X. *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*,. Madrid: Alianza Editorial S. A, 1995.

WAHL, Jean. *Commentaires de la logique de Hegel*. Paris: CDU, 1959.

WESAN, L. A. X. *A lógica especulativa segundo a Enciclopédia de Hegel*. Filosofia alemã de Kant a Hegel. p. 343 – 361. São Paulo: ANPOF, 2013.

WILDT, Andreas. *Autonomie und Anerkennung – Hegels Moralkritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1983.