

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
FACULDADE DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
FILOSOFIA

Gabriel Rotmeister Delgado

CAMINHOS DA HERMENÊUTICA HEGELIANA: uma análise crítica

Juiz de Fora

2024

Gabriel Rotmeister Delgado

CAMINHOS DA HERMENÊUTICA HEGELIANA: uma análise crítica.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós- Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial ao exame de qualificação de Mestrado.

Orientador: Prof. Dr. Humberto Schubert Coelho.

Juiz de Fora

2024

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Rotmeister Delgado, Gabriel.

CAMINHOS DA HERMENÊUTICA HEGELIANA : uma análise crítica / Gabriel Rotmeister Delgado. -- 2024.
84 f.

Orientador: Humberto Schubert Coelho

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2024.

1. Hegel. 2. Tradições Hermenêuticas.. 3. Reconciliação. 4. Metafísica. 5. Marcos Fundadores. I. Schubert Coelho, Humberto, orient. II. Título.

CAMINHOS DA HERMENÊUTICA HEGELIANA: uma análise crítica

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial ao exame de qualificação de Mestrado.

Aprovada em ____/____/____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Humberto Schubert Coelho - Orientador

Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Marco Aurélio Werle - Membro Externo

Universidade de São Paulo

Prof. Dr. Paulo Afonso de Araújo

Universidade Federal de Juiz de Fora

Juiz de Fora

2024

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço ao Deus eterno e todo poderoso, trindade santa, que me deu a luz da sabedoria e me guiou pelos vales celestes do conhecimento para, só assim, enxergar um ínfimo do livro da criação.

Aos meus pais, Francisco Eduardo da Fonseca Delgado e Sandra Rotmeister Delgado, cujo o gênio, a grandeza e a honra herdei, no afã de immortalizar os seus legados e sacrifícios nas veredas da história e nos anais do conhecimento.

Ao meu grande mestre, Professor Doutor Humberto Schubert Coelho, sob os ombros titânicos de quem pude vislumbrar horizontes mais longínquos e dominar o fogo primordial da razão, a Filosofia.

Ao meu falecido avô Alcides Delgado de Almeida. Meu primeiro tutor e mentor, cuja árdua arte do intelecto fez parecer a mim o mais terno dos prazeres.

A meu avô Edmundo Rotmeister Santos, artífice e domador da vida, cujo o caráter e fortaleza foram sólidos escudos no forjar do meu ser.

A minha falecida avó, Neumann Campos da Fonseca Delgado. Seu amor pelo belo e pelos imortais segredos encarnados na ciência da história me levaram a cavalgar pelos campos elíseos do passado, sem nunca perder de vista a graça do lar e da família.

A minha falecida avó, Lígia de Almeida Rotmeister Santos, sua bondade angélica e sua ternura santa para com a família, me fez ter a alegria de presenciar um pouco do ar do paraíso.

Por fim, a minha tia, Kátia Rotmeister Teixeira de Barros, seu carinho e amor pela ciência foram fortes apoios nos momentos de incerteza e desamparo.

"Lex naturae [...] nihil aliud est nisi lumen intellectis insitum nobis a Deo, per quod cognoscimus quid agendum et quid vitandum. Hoc lumen et hanc legem dedit Deus homini in creatione."

(São Tomás de Aquino)

RESUMO: Este trabalho tem por objeto principal, a investigação dos campos e tradições hermenêuticas que lidaram, ao longo do tempo, com corpus hegeliano. Particularmente, com as obras nucleares e definidoras do sistema filosófico Hegeliano: A Fenomenologia do Espírito e a Ciência da Lógica. Esta é a primeira parte de um projeto maior, cuja meta é enfrentar o grande dilema dos estudos Hegelianos ainda não resolvido: Se é possível conciliar as tradições metafísica e não metafísica, cujas hermenêuticas, sempre se afirmou, possuem uma divergência fundamental e, portanto, estão em espaços polares opostos sem possibilidade de intercâmbio ou mesmo de um fluxo comunicativo constante entre si. Este trabalho é o primeiro passo para uma tentativa de resposta resolutive a esta questão, cujo embate e os efeitos de sua irresolução perpassam os séculos. Com este intuito, o trabalho realizou uma análise crítica de três marcos fundadores de novos ciclos hermenêuticos no campo metafísico dos estudos de Hegel, Nikolai Hartmann, Charles Taylor e Dieter Henrich, destacando um amplo corpo crítico de reações naturais a importância dos empreendimentos realizados por esses autores. Com isso, espera-se dar um primeiro passo rumo a uma resposta definitiva dessa questão milenar que assombra os cultores de Hegel ou ao menos contribuir para um melhor esclarecimento do caminho a se seguir e dos status relacional das escolas em comento.

Palavras-Chave: Hegel - Tradições Hermenêuticas. Reconciliação. Metafísica. Marcos Fundadores. Análise Crítica.

ABSTRACT: This work's main objective is to investigate the hermeneutic fields and traditions that have dealt, over time, with the Hegelian corpus. Particularly, with the core and defining works of the Hegelian philosophical system: *The Phenomenology of Spirit* and the *Science of Logic*. This is the first part of a larger project, whose goal is to face the great dilemma of Hegelian studies that has not yet been resolved: Whether it is possible to reconcile the metaphysical and non-metaphysical traditions, whose hermeneutics, it has always been stated, have a fundamental divergence and, therefore, are in polar opposite spaces without the possibility of exchange or even a constant communicative flow between them. This work is the first step towards an attempt to resolve this issue, whose conflict and the effects of its irresolution span the centuries. With this aim, the work carried out a critical analysis of three founding milestones of new hermeneutic cycles in the metaphysical field of studies of Hegel, Nikolai Hartmann, Charles Taylor and Dieter Henrich, highlighting a broad critical body of natural reactions in sight of the importance of the undertakings carried out by these authors. With this, we hope to take a first step towards a definitive answer to this ancient question that haunts Hegel's followers or at least contribute to a better clarification of the path to follow and the relational status of the schools in question.

Keywords: Hegel. Hermeneutical Traditions. Reconciliation. Metaphysics. Founding Milestones. Critical Analysis.

ZUSAMMENFASSUNG: Das Hauptziel dieser Arbeit besteht darin, die hermeneutischen Bereiche und Traditionen zu untersuchen, die sich im Laufe der Zeit mit dem Hegelschen Korpus befasst haben. Insbesondere mit den Kern- und Definitionswerken des Hegelschen philosophischen Systems: Die Phänomenologie des Geistes und die Wissenschaft der Logik. Dies ist der erste Teil eines größeren Projekts, dessen Ziel es ist, sich dem großen Dilemma der Hegelschen Studien zu stellen, das noch nicht gelöst ist: Ob es möglich ist, die metaphysischen und nicht-metaphysischen Traditionen in Einklang zu bringen, deren Hermeneutik schon immer festgestellt wurde weisen eine grundlegende Divergenz auf und befinden sich daher in polaren, gegensätzlichen Räumen, ohne dass zwischen ihnen die Möglichkeit eines Austauschs oder gar eines ständigen kommunikativen Flusses besteht. Diese Arbeit ist der erste Schritt zu einem Versuch, dieses Problem zu lösen, dessen Konflikt und die Auswirkungen seiner Unlösung sich über Jahrhunderte erstrecken. Mit diesem Ziel führte die Arbeit eine kritische Analyse von drei Gründungsmeilensteinen neuer hermeneutischer Zyklen im metaphysischen Studienbereich von Hegel, Nikolai Hartmann, Charles Taylor und Dieter Henrich durch und hob im Hinblick auf deren Bedeutung ein breites kritisches Spektrum natürlicher Reaktionen hervor der von diesen Autoren durchgeführten Unternehmungen. Wir hoffen, damit einen ersten Schritt zu einer endgültigen Antwort auf diese alte Frage zu machen, die Hegels Anhänger beschäftigt, oder zumindest zu einer besseren Klärung des einzuschlagenden Weges und des Beziehungsstatus der betreffenden Schulen beizutragen.

Schlüsselwörter: Hegel. Hermeneutische Traditionen. Versöhnung. Metaphysik. Gründungsmeilensteine. Kritische Analyse.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	11
2. ANÁLISE CRÍTICA	16
2.1 A TEOLOGIA FILOSÓFICA DE HEGEL NO REALISMO ONTOLÓGICO DE HARTMANN	16
2.2 AS LUZES DO CONTRA ILUMINISMO E O RESSURGIMENTO DA ORTODOXIA METAFÍSICA NA HERMENÊUTICA HEGELIANA DE TAYLOR	45
2.3 AS CORRENTES DO PÓS IDEALISMO CONTEMPORÂNEO NO HEGEL ANALÍTICO DE DIETER HENRICH	73
3. RESULTADO E CONCLUSÃO	81
REFERÊNCIAS.....	83

1. INTRODUÇÃO

Este trabalho é a primeira parte de um projeto mais amplo, cujo propósito fundamental primário é o rastreamento e análise crítica da ampla tradição hermenêutica do *corpus* hegeliano, tanto em sua vertente metafísica quanto naquela que pode ser denominada, de forma genérica, de não metafísica.

A primeira, lastreada em maior ou menor medida, na tradição, enxerga a obra hegeliana, essencialmente, em continuidade com a tradição filosófica e cujos os conceitos são definidos em vista dos sistemas desenvolvidos por essa mesma tradição. No entanto, este trabalho teve como objeto a análise da corrente mais tradicional e ortodoxa de hermeneutas hegelianos, na qual Hegel é mais um representante na linha do tempo da filosofia que vai até Platão. Tais são os casos de Nikolai Hartmann, Charles Taylor e Dieter Henrich.

Ainda podemos identificar as correntes fenomenológica, cujos representantes maiores são Gadamer e Heidegger e a que denomino de pós metafísica de transição, com destaque para Jean Hyppolite, ainda de tons metafísicos, mas embrenhada na pós modernidade em metamorfose para a pós metafísica.

Nas correntes pós-metafísicos propriamente ditas, em resumo, a diversificação é muito grande, passando pelo naturalismo de Terry Pinkard, pelas correntes ético-normativas e pragmáticas de Robert Pippin e Robert Brandom até o intuicionismo de John McDowell.

Feito este diagnóstico primário, o fim mediato deste projeto é verificar a possibilidade, nas linhas das pesquisas hermenêuticas feitas por Robert Stern, de uma conciliação de ambas as correntes a partir de possíveis pontos de intersecção convergentes encontrados durante a pesquisa. Dito isto, espera-se que este trabalho renda frutos múltiplos na resolução de uma disputa das mais acirradas e duradouras no campo filosófico.

Para tanto, é importante descrever, brevemente, a escolha metodológica de autores feita nesse trabalho afim de que se possa compreender o quadro geral que o *telos* deste empreendimento pretende alcançar.

Nesse sentido, é importante destacar que a tradição metafísica hegeliana, de matiz tradicional, apresenta-se sob a ótica de três espaços epistemológicos, em certa medida, renovadores da perspectiva de que a filosofia de Hegel, além de seu caráter metafísico essencial, está em plena continuidade e possui total ressonância com a tradição metafísica continental que a antecede.

O primeiro destes pontos irruptivos, é a renovação metafísica levada a cabo pelo realismo ontológico de Nikolai Hartmann no início do século XX sob cuja égide se produziu uma reinterpretação “originalista” das principais fontes diretas do idealismo alemão. Em especial, sua hermenêutica do *corpus* hegeliano foi ímpar no sentido de renovar a coloração teológica do sistema filosófico de Hegel, sobretudo em tempos onde a visão materialista e imanente era a regra anunciada pelos fundadores da Escola de Frankfurt.

Hartmann apresentou a filosofia Hegeliana como ponto de inflexão do idealismo alemão, pois ao mesmo tempo que era o auge desse espírito, apresentava, de igual modo, a crítica de seus membros de viés mais irracional, voluntarista e de base intuitiva. Essa “noite do mundo” era, para o Hegel de Hartmann, inconcebível e, portanto, era necessário empreender o trabalho que Kant teve como síntese entre racionalismo e empirismo. O “longo sono dogmático” era agora o despertar da metafísica como desveladora da teologia racional desdobrada na evolução da consciência da razão finita até o saber absoluto, bem como nas categorias do espírito universal impressas na natureza.

Logo, o horizonte hermenêutico de Hartmann é base fundamental para o renascimento da metafísica hegeliana no início do século XX, o que proporciona uma visão mais ampla e profunda sobre os conceitos fundamentais que fornecem a organicidade que Hegel procurava obter em seu sistema, sobretudo na Fenomenologia e na Lógica.

O segundo marco define-se nos meandros da escola pós idealista alemã. Dieter Henrich é o expoente maior de uma releitura crítica do idealismo alemão, reabilitando-o na medida em que incorpora as críticas postuladas pela filosofia analítica anglo saxã, mormente àquelas estruturadas sobre a teoria da agência e da linguística, sem, contudo, relegar ao esquecimento a revolucionária compreensão da subjetividade enquanto autoconsciência reflexiva desenvolvida pelo idealismo, máxime o idealismo absoluto de Hegel.

Sob uma análise rigorosa e formal, com uma síntese continental da metodologia analítica, Henrich procura, dentro das estruturas conceituais próprias da filosofia hegeliana, renovar o aspecto transcendental da metafísica hegeliana, tão valorizado no final do século XIX pelas escolas hegelianas mais ortodoxas. Assim, demonstra que, mais do que imune, em essência, as críticas analíticas posteriores a perspectiva hegeliana foram fundamentais no próprio desabrochar das principais teorias analíticas do século XX. E longe de mutuamente se excluírem, possuem, na verdade, pontos de intersecção que não podem ser ignorados sob pena de visão míope da história e do desenvolvimento do pensamento filosófico.

Ao realizar uma verdadeira genealogia dos conceitos em Hegel, Henrich procura demonstrar a preservação da importância da autocompreensão e da reflexividade do Eu ao longo de toda a obra hegeliana e que tal fato não foi ao acaso ou uma mera necessidade complementar do sistema, mas sim intencionalmente enfatizado para ser de fato uma continuidade da resolução dos dilemas colocados e enfrentados por Kant. Logo Henrich é um marco no que podemos chamar de “hermenêutica da continuidade” do pensamento hegeliano sob o viés metafísico, mas ainda é um testamento solidificado da continuidade das tradições analítica e continental, as quais tem como um de seus marcos, o próprio Hegel.

Por fim, temos o contra iluminismo comunitário de Taylor, o qual, com nova convicção, reafirma o papel de Hegel como um guia para fora do desterro espiritual gerado pelo Iluminismo através da sua tentativa de síntese de duas correntes principais na filosofia alemã: a filosofia da razão, da autonomia e da liberdade, inaugurada por Kant, e os movimentos expressionistas, intuitivos, culturais, em sentido forte, e que anunciavam a necessidade de um humanismo integral e integrado à natureza, como na sociedade grega, encabeçados por românticos como Herder e figuras *sui generis* como Goethe.

Sob a enfoque de uma subjetividade voltada para o reconhecimento (*Anerkennung*) e para a liberdade no, para e do espírito, Taylor caminha no sentido de ver a identidade e as dialéticas ontológicas de Hegel como, eminentemente, processuais e que possuem, em sua natureza mesma, uma propensão à relacionalidade e à intersubjetividade. Nesse sentido, a vida ética (*Sittlichkeit*) do indivíduo não pode jamais estar dissociada da comunidade, visto que esta é encarnação no mundo do espírito absoluto. A história é o campo de desenvolvimento da liberdade dos homens e, onde está, evolui rumo a autocompreensão da vontade que a concretiza no espírito finito, e tal conquista só é alcançada coletivamente e nunca de forma individual.¹

Logo, Hegel é um crítico feroz tanto do atomismo árido do iluminismo quanto do misticismo irracional do romantismo exilado pelas pressões liberais do mundo moderno.

¹ Para uma explanação da dialética e do conceito de espírito em Hegel, bem como de seu caráter, eminentemente especulativo, ver Siep: *Spirit is thus an order that produces and changes itself through the thought and action of individuals, while nonetheless remaining independent of them. It cannot be altered directly through the intentions and actions of individuals, but only through collective and “historical” processes. To that extent, it is independent of the particular individuals who follow laws and generate patterns of behavior through both their conscious action and their unconscious behavior. On the other hand, spirit is also independent of the collective “actions” of groups, peoples, and epochs insofar as they do not themselves determine their historical “roles” and often cannot even recognize them. The philosopher, however, can recognize a kind of “providence” in such collective actions – namely the “logic” of a process which evolves toward the freedom and self-knowledge of spirit. The “levels” of this process can be made intelligible retrospectively with the categories of a speculative logic and semantics.*

Hegel é a um dos principais artífices da resposta idealista ao utilitarismo e ao materialismo inaugurados pelo século das luzes. A marcha histórica do “desencantamento do mundo”, termo celebrizado por Weber, encontra em Hegel o seu principal oponente. O filósofo alemão tentou demonstrar que o espírito universal está presente e apresenta suas marcas e toda a história e que o fim último do ser humano é alcançar essa união coletiva com o absoluto no fim da história que é para onde caminhamos, este é o verdadeiro progresso.

Desse modo, fica claro a importância capital dos autores escolhidos como atores principais na renovação de cada ciclo hermenêutico da escola metafísica de hermeneutas de Hegel, sobretudo em sua vertente de continuidade com a tradição metafísica de base continental. Portanto é da mais suma importância que estes sejam os marcos iniciais da pesquisa levada a cabo, pois só através dessas chaves de leitura poderemos compreender e desvendar o amplo espectro de tradições hermenêuticas que rondam a filosofia de Hegel e a possibilidade de sua pretensa desunião e dicotomia ser superficial, no espírito dialético hegeliano, e a investigação da possibilidade de que a corrente hermenêutica que emana de Hegel seja uma escada contínua e não mais uma vereda bifurcada.

Nesse sentido, é importante destacar que os três autores analisados justificam sua importância no quadro hermenêutico mais amplo da tradição hegeliana por alguns fatores que merecem, simultaneamente, atenção e destaque:

Em primeiro lugar, cumpre constatar que a posição conciliatória e não unilateral de Hartmann é uma inovação no contexto de produção dos estudos hegelianos do início do século XX. As disputas politizadas da compreensão do *corpus* entre hegelianos de esquerda e direita, ou melhor dizendo, que enxergavam em Hegel um continuador e guardião da chama da ortodoxia metafísica, com algumas modificações necessárias, mas que, em seu bojo, permanecia incorrupta, como Leopold von Henning e Heinrich Leo ou um revolucionário, o qual abrisse o caminho para a imanentização do transcendente e da realização do Éden na terra pelas mãos do Estado, como um signo da vontade do povo e da liberdade como princípio orientador da comunidade e dos indivíduos, mas com um matiz de tom secular, tais eram as ideias de Bruno Bauer e David Strauss. Hartmann aparece aqui como um terceiro observador reconhecendo a “falha” do Sistema hegeliano como um todo, mas identificando verdades ali manifestadas tanto em confirmação de certa ortodoxia metafísica como um inovador necessário em pontos onde as antigas filosofias fracassavam ou desenvolviam aporias. Portanto, podemos dizer que analítica impessoal e crítica de Hartmann é um marco do início do século passado no que se poderia chamar de uma abordagem sistemática e científica rigorosa dos textos hegelianos, lançando nova luz nas carcomidas disputas ideológicas dos

hegelianos até aquela época.

Em segundo lugar, o pós-idealismo de Dieter Henrich é um sopro de renovação e recuperação do caráter fundamentalmente idealista do projeto filosófico hegeliano, cuja o núcleo central se insere de forma perfeita dentro das filosofias da subjetividade de seu tempo e é confirmado, em muitos aspectos, pelos novos desenvolvimentos das filosofias subjetivas do mundo contemporâneo. For o renascimento de conceitos centrais da metafísica hegeliana na filosofias da agência e do sujeito, seja no mundo analítico seja no continental, Henrich resolve com uma interpretação inovadora o problema da relação entre a teologia cristã e a filosofia de Hegel, demonstrando o profunda compatividade e até a fundamentação do cristianismo com a própria natureza da evolução dos conceitos filosóficos dentro do sistema hegeliano, seja em sua ontologia, em sua epistemologia e, sobretudo, nas filosofias da história e do Estado.

Como último ponto, temos o comunitarismo pós iluminista de Charles Taylor, o qual ao carregar as aspirações hegelianas em uma necessidade de conciliar e responder tanto ao expressionismo de Herder quanto a filosofia da autonomia de Kant demonstra, indiretamente a perspectiva de união de dois *zeitgeists* diferentes: o romantismo e o iluminismo, mesmo que mitigado em Kant.

Neste sentido, Taylor retira uma nova interpretação da teoria ética hegeliana, uma que se baseia, sobretudo no reconhecimento orgânico e mútuo do ser e da comunidade, bem como na *sittlichkeit*, na vida ou ordem ética, que a substância do espírito objetivo que habita o seio da comunidade que dará substância ao Estado-Nação como um todo. É nesse espaço normativo que a liberdade nasce e evolui unindo vontade e saber na autoconsciência do espírito absoluto na comunidade e na razão finite de cada cidadão integrante deste corpo orgânico.

Portanto, é natural que a escolha metodológica tenha partido de uma necessidade de realizar uma pesquisa de fontes com o fim de realizar uma ampla revisão bibliográfica no afã de balizar conceitualmente a hermenêutica dos autores analisados, bem como expor os contrapostos críticos das definições e conexões conceituais realizadas. As notas de rodapé cumprem essa função neste trabalho. Nesse interim, o trabalho visa delimitar e perscrutar de forma rigorosa estes marcos da hermenêutica hegeliana de matiz metafísico com a finalidade de dar mais clareza a evolução dessa tradição hermenêutica, bem como lançar as bases para futuros trabalhos de objeto mais amplo.

2. ANÁLISE CRÍTICA

Primeiramente, é importante destacar que o início do nosso trabalho de revisão da hermenêutica do *corpus* hegeliano terá como marco àquela corrente que se apresenta, ou se autodenomina, parcial ou totalmente, metafísica, seja do ponto de vista clássico, moderno ou contemporâneo, sob uma ótica histórica, ou fenomenológica, analítica e sistemática, quando o ponto focal esteja iluminado pela classificação de conteúdo ou da escola ou movimento filosófico.

2.1 A TEOLOGIA FILSÓFICA DE HEGEL NO REALISMO ONTOLÓGICO DE HARTMANN.

“Das Schöne ist eine Manifestation geheimer Naturgesetze, die uns ohne dessen Erscheinung ewig wären verborgen geblieben.”

(J.W. von Goethe)

É importante destacar que, dentro do contexto do início do século XX, a interpretação de Hartmann da obra Hegeliana foi fundamental na clarificação sistemática e rigorosa dos conceitos hegelianos sob um quadro de compreensão do filósofo como inserido no movimento idealista alemão, apesar das diferenças relevantes e, em certa medida, engrandecedoras ao ponto de elevá-lo ao panteão maior da história da filosofia. Sua obra é já clássica no sentido de ser a divisora de águas para uma interpretação mais imparcial e ao mesmo tempo propedêutica. A necessidade incontornável de referência ao autor fica evidente Diante de artigos do porte do professor José Pertille (2021): A Fenomenologia do Espírito de Hegel em diálogo com o Idealismo Alemão: o saber absoluto como a última figura do espírito.

Dada tal perspectiva, o primeiro intérprete que submeteremos a escrutínio é o metafísico germano-báltico Nikolai Hartmann, o qual dedicou um volume completo de sua obra de dois tomos sobre a filosofia do idealismo alemão à Hegel. Como um primeiro adepto do

Neokantismo e posterior artífice da original teoria do Realismo Ontológico, é exatamente involucrado por esta última que a sua chave de leitura conduzirá o leitor.

De princípio, temos a crítica à interpretação dada ao “panlogismo” de Hegel (Hartmann, 1969, p. 306), no sentido *lato* de que a lógica objetiva criada pelo filósofo regeria o universo de forma totalizante, dando pouco espaço ao subjetivo e mesmo ao irracional, visto que a manifestação fenomênica e essencial dessa regência legislativa é idêntica em conteúdo e forma à razão infinita, ao absoluto, como entre em si e para si ou como aparência na razão finita. No entanto, a crítica se esqueceu desse último postulado e identificou a lógica hegeliana com um objetivismo puro da razão dedutiva e intelectiva rígido, própria aos moldes de Kant e Fichte.

Com isso, restringiu a amplitude abissal do conteúdo do conceito de razão universal - que em Hegel não é unilateral, mas ao contrário, tem como característica um movimento processual que abarca o contraditório na própria síntese dialética das antíteses formuladas nos diversos graus da consciência ou das categorias do absoluto. Desse modo, tem-se que o negativo assume essencial na construção do caminho até o autoconhecimento e auto concepção do conhecimento, e por consequência, do ser, que é essencialmente o Absoluto propriamente dito. Essa correção histórica é seguida da promoção de uma revolução da semântica da locução razão infinita no sistema hegeliano, pois este abarca e conserva o irracional na própria construção epistemológica e ontológica do ser, o que parece ser necessário para adequar uma leitura metafísica de Hegel à própria estrutura do movimento dialético e especulativo enquanto tal, já que possui no âmago de sua força motriz a necessária identidade e conciliação do algo e do outro enquanto categorias fundamentais da antítese. Nas palavras do autor:

Nele não encontramos a ocultação ou a contestação do incognoscível. Encontramos sim o seu contrário, a saber: um método de resolver problema que é um exemplo de ir ao encalço do desconhecido como tal e que não se intimida perante qualquer contradição que surja, aceitando até essa mesma contradição dum modo eminentemente positivo e valorizando-a incondicionalmente. (Hegel, 1969, p.73-74).

Em relação ao idealismo, fica claro que Hartmann entende o mesmo como um sintoma geral do espírito de época de Hegel, já que também é ponto comum com outros filósofos alemães do período como Schelling e Fichte: “o idealismo da Razão tem qualquer coisa de comum com a época” (Hartmann, 1983, p. 310). A elevação da consciência até ao infinito, dito de outra forma, a alavanca propulsora da razão infinita que alça a razão finita

até ela, é próprio do idealismo, mas a filosofia hegeliana não se resume a ele.

Nesse sentido, fica evidente o diferencial de sua arquitetura filosófica, que apresenta “a objetividade maravilhosa de deixar falar o próprio conceito, de o iluminar de dentro para fora sem lhe impor seus próprios pontos de vista, sem o considerar à luz de determinada teoria” (Hartmann, 1983, p. 310).

Essa objetividade também se espalha à Dialética, visto que esta possui uma “acomodação maleável e viva ao que o objeto tem de mais sutil” (Hartmann, 1983, p. 311), tornando inócua a crítica a um suposto apego rígido ao caráter sistemático de sua face metodológica. Assim, o desabrochar da intuição é muito mais forte nesta ciência especulativa que seu sistema principiológico unitário, pois tem como expressão vital um “mergulhar no objeto” (Hartmann, 1983, p. 311), ou seja, uma investigação profunda de suas categorias essenciais.

Essa Dialética ascendente, firmada, para Hartmann (1983), na Teologia², possui uma hierarquia clara que tende de maneira orgânica, nos primórdios, ao vivo e, em sequência, à consciência, ao ser espiritual subjetivo e deste ao ser espiritual objetivo. A teleologia é clara: a “penetração absoluta” no em-si e a transmutação deste no “ser-para-si de tudo que é” (Hartmann, 1983, p. 313). Este último deve ser compreendido como a autoconsciência, a autorreflexão³ e auto concepção respectivas do ser que completou a sua jornada no conhecimento da sua essência, do seu em-si, tornando-se assim ser-para-si, o “grau supremo” da ciência do Absoluto, expresso com maior rigor: “o ser-para-si é a verdade do ser-em-si” (Hartmann, 1983, p. 314).

² Em um espectro mais profundo da Lógica hegeliana, mais especificamente na segunda fase, sob a denominação de lógica da essência ou livro II da Lógica, o argumento não metafísico posto por Pippin, que correlaciona a superação da dualidade aparência-essência de Hegel com a supressão da teologia e da metafísica clássicas, e até mesmo modernas e românticas, em prol de um novo tipo de idealismo imanente: “*The basic claim (basic anyway, for the view of idealism i'm attributing to Hegel), to identity of essence and appearance, although couched in what Hegel admits to be the most difficult language of his philosophy, and although paradoxical and peculiar, could easily qualify as that single claim in the Logic most important for properly understand everything else Hegel wants to say. Indeed, contrary to many popular interpretations of Hegel (the ones with world spirit behind the scenes, pulling the historical strings), it appears that the major point of this section is to argue that there is literally nothing “beyond” or “behind” or responsible for the human experience of the world of appearances, and certainly not an Absolute Spirit. There must be some way of understanding the totality of appearances themselves as “absolute” without reliance on the familiar representations from traditional metaphysics or theology, if this unusual identity claim is to be properly understood*”.

³ Para um maior esclarecimento hermenêutico do desvelamento orgânico da verdade no processo vital de ascensão à autoconsciência reflexiva da consciência em si da razão finita, ver Gadamer: *When Hegel says that in reaching self-consciousness, we have now entered the homeland of truth, he means that truth is no longer like the foreign country of otherness into which consciousness seeks to penetrate. It had only seemed so from the standpoint of consciousness. Now, in contrast, consciousness as self-consciousness is a native of the land of truth and is at home in it. For one thing, it finds all truth in itself. For another, however, it knows that it embraces the entire profusion of life within itself.*

Por consequência natural, temos que o todo, entendido como totalidade do que é e existe, possui uma relação de identidade com a razão absoluta e, portanto, é a verdade suprema do universo. O devir, nesse sentido, é desdobramento do Absoluto, e seu processo a criação universal. O produto deste processo não é outra coisa que a *imago dei* dos escolásticos que tem por corolário direto a conexão do humano com o divino.

Hartmann (1983), desse modo, entende estar no fundamento do pensamento hegeliano a filosofia da religião, pois é a teologia positiva que informa todas “as manifestações de Deus” (Hartmann, 1983, 315) no universo, seja na história, no direito, na natureza ou mesmo na lógica.

Embora tal constatação seja polêmica em relação à regência da razão sob a história, bem como a imanência de verdades eternas no temporal, o autor está plenamente em consonância com a tradição mais fundamentada da hermenêutica metafísica hegeliana.

Aqui, a razão finita, com o auxílio mediador da razão infinita, capta as verdades intemporais que irrompem no marchar da história que, ao contrário de serem aniquiladas pelos choques antitéticos característicos do progresso, conservam-se na própria “contestação” de suas premissas e proposições. Essa arquitetura processual é a face externa da dialética, “a forma essencial da história” e, conseqüentemente, a força propulsora necessária à formação de sínteses, encarnações concretas do auto desdobramento do todo na transformação de si mesmo.

Neste ponto, mostra-se o cume do pensamento hegeliano, pois o pensamento em sua dupla face, interno e externo, nada mais é que a incorporação do eterno no quadro histórico-temporal, no relativo “pois em todo pensamento a razão é uma, tanto no curso que se desenvolve historicamente como nos conteúdos que se desenvolvem sistematicamente” (Hartmann, 1983, p. 332). Hegel (1986), ao propor a realização do “idêntico na oposição”, supera a epistemologia kantiana da relação fenômeno-*noumenon*. Para Kant, este último “transcendia os limites do conhecimento” e, portanto, era um limite ao pensar e a razão em sentido amplo e finito logo possuía um conteúdo eminentemente negativo. Já no edifício racional hegeliano, “é lei universal da realidade que o verdadeiro seja o todo”. Assim sendo, o inferior “pensar representativo”, ao ser açambarcado pelo “pensar especulativo”, adquire fluxo e movimento para os seus conceitos interconectados em redes relacionais que adquirem autonomia em relação à sua inércia embrionária monolítica.

Desse modo, o núcleo vital do fenômeno já contém em si a lei que rege as suas aparições, “que tudo que se manifesta é também um si mesmo”, pois, de outro modo, seria

somente um “aparecer vazio”, um nada em suma. Incorpora-se aqui a máxima do conhecimento apriorístico de que o ente apresenta a sua essência no teatro das aparições fenomênicas.

Enfim chegamos ao primeiro *Magnum Opus* hegeliano analisado por Hartmann (1983), *A fenomenologia do espírito*. Nesta, já está explícita no pensamento de Hegel (1986) a “unidade e diversidade simultâneas” do Absoluto, visto que este na sua “auto diferenciação” se desdobra e “opõe-se a si mesmo como Outro”, o que já nos demonstra a força positiva que o negativo exerce na concepção e conhecimento das categorias ontológicas, desde as camadas mais baixas às mais altas. O mundo então, como parte do todo, torna-se “objeto de conhecimento” e daqui nascem as diversas ciências enquanto autoconhecimento do Absoluto de si mesmo.

O entendimento, diante da sua necessidade de unificação da multiplicidade de manifestações objetivas, “imita a razão”, aqui entendida aquela própria do Absoluto, e coloca-a prementemente em formato finito. No entanto, é impossível, pela sua própria estrutura gnosiológica, cobrir toda a amplitude do infinito racional, pois este ainda está posto como “unidade anterior à diferenciação”, em estado cru, oculto à consciência. O entendimento é a primeira cisão da homogeneidade primordial, é o “rompimento entre o Ser e a Consciência, entre a Natureza e o Espírito” gerando uma oposição que não permite a este alcançar o estado elevado da autoconsciência do seu em si.

Desse modo, colocada a cisão como fato, inicia-se o caminho da fenomenologia, já que o “regresso à razão” do entendimento se dá por uma marcha progressiva, para satisfazer a necessidade filosófica de superação da oposição e para isso tal empreitada encontra-se como requisito satisfativo o reconhecimento da Razão no seu contrário. “A noite do Absoluto” é a origem da jovem iluminação do ser finito enquanto polo epistemológico do entendimento.

Embora seja um passo em direção à “absoluta identidade”, essa cisão também acarreta a oposição e, por corolário, a negação do Absoluto pela reflexão da consciência finita, pois esta, na limitação própria de sua natureza enquanto “faculdade do finito”, nega o indeterminado. Todavia, a penetração da Razão suprema no entendimento restrito realiza a grande síntese entre os contrários e supera a dinâmica primária de posições anteriores, pois nas palavras de Hegel (1986 apud Hartmann, 1983, p. 359): “a infinitude abrange o finito em si”. Logo, é uma reunião de conjuntos necessária e inevitável de acordo com as leis imutáveis da lógica.

O princípio da filosofia nesse sentido, seu marco inicial, é derivado de uma teleologia

do incondicionado que não é “produto da reflexão” nem está contida integralmente nas relações posicionais entre sujeito e objeto. Ao contrário das filosofias subjetivas de Kant e Fichte, Hegel coloca o nascimento do gênio característico do filosofar na transcendência desses pressupostos epistemológicos, ou seja, na igualdade completa entre sujeito e objeto em um estrato superior, no caso aquele que abarca a realidade em suas diversas manifestações relativa, o todo.

Essa passagem transmutativa ocorre em toda a hierarquia da interação entre os polos clássicos da filosofia do indivíduo e, em última instância da Natureza, ciência do objetivo, para o Espírito, ciência do subjetivo. Reunidos em um Uno “gradual e universal” - mas que preserva os conteúdos afirmativos das camadas relativas inferiores – que consiste na iluminação do real pelo ideal, a consciência que auto adquire inteligência e progressivamente investiga o âmago, com clareza autogerada, dos segredos da Natureza.

Fica claro, em vista do que foi descrito, que a Fenomenologia nada mais é que o “empreendimento de conduzir a consciência até o seu mais alto grau” (1986 apud Hartmann, 1983, p. 371), tendo por ponto de partida as apreensões imediatas desta, as quais, dadas pelo objeto, são, todavia, arranjos componentes da escalada de autoconhecimento da razão humana de si e, por conseguinte, de sua origem essencial no *Logos* universal.

O “mistério” desta dialética ascendente, apesar de seus desdobramentos arcanos, demonstra-se muito simples quando compreendido na sua definição mais sucinta, a qual nos apresenta através das unidades epistêmicas apriorísticas clássicas que “as formas fenomenais dos objetos são, ao mesmo tempo, formas fenomenais do sujeito”. Esse é o “esclarecimento” que a consciência precisa para alcançar seu cume e a partir daí iniciar uma penetração completa no núcleo das categorias do Absoluto.

A partir de tal panorama, temos que o foco da consciência no objeto é um olhar também para dentro de si, e essa ambiguidade inerente ao processo dialético é o meio de chegar à descoberta de sua identidade com aquilo que experimenta enquanto acompanha a suas trajetórias transitivas.

A potência interna do “ser espiritual”, portanto, jaz na sua própria natureza autopropulsora de superar a si mesmo ao descobrir a sua incompetência no domínio dos fenômenos objetivos experimentados e não em uma capacidade objetiva puramente abstrata e representativa, que nada mais faz que dê voz a generalizações vazias e de pouca relevância à descoberta da verdade.

Desse modo, Hartmann (1983) deixa claro a importância do caminho intermediário para Hegel e a própria estrutura processual da verdade ao demonstrar que aspirações

axiológicas ou certezas provisórias não se apresentam como veículos auxiliares no percurso epistemológico do espírito, mas sim a sua habilidade de “distinguir na própria manifestação do fenômeno, entre a aparência e o ser” (Hartmann, 1983, p.374). Somente por esta via imperfeita pode-se chegar ao estado de amadurecimento imperioso para o aprofundamento na verdadeira ciência do ser.

A *via crucis* da alma é, por isso, a sua “purificação” para chegar à possibilidade do saber autêntico. Logo, o seu autoengano e parte da superação das estações que atravessa para ser propriamente espírito originário e ter o autoconhecimento da sua essência. Esse “saber puro” tem eixo dúplice, pois tanto se apresenta como resultado do trajeto individual como também é a história dos rumos da própria na caça de sua teleologia consumativa.

Longe de ser um procedimento externo, a liturgia começa e termina por um “movimento intrínseco que constitui propriamente o objeto do pensar filosófico” (Hartmann, 1983, p. 376). Em suma, a consciência sabe de si mesma ao conhecer e experimentar o objeto, o que leva inevitavelmente a uma autoanálise de seus próprios meandros constitutivos.

Esta “lei interna do progresso” é o maestro regente da “marcha gradual da consciência” (Hartmann, 1983), sempre a conduzindo ao novo e, dessa maneira, a saberes mais altos que nada mais são que espectros do real que irrompem no campo de visão do ser que realiza um ato cognitivo, deixando claro que a dialética, muito mais que um método, é um abandono da razão investigativa à própria realidade, experimentando-a em toda a sua diversidade fenomênica.

“A auto experiência da consciência” é a linha secundária que leva à metafísica, mas que oculta por trás das experiências manifestadas nos fenômenos apreendidos o auto desdobramento do absoluto que é, por definição, também produção simultânea do real. Essa estrada viva é a preparação que dialética secundária dos fenômenos faz para o verdadeiro movimento dialético da Lógica, que é ontológico por natureza. Já temos aqui um indício da hierarquia processual que para Hartmann (1983) apresenta o melhor modo de compreender o que tem, para Hegel (1986 apud Hartmann, 1983), supremacia, e, nesse sentido, vincula-se à tradição hermenêutica metafísica clássica.

O critério epistemológico de análise, portanto, pelo próprio desenrolar-se das relações entre consciência e objeto, encontra-se nela própria, mas encontra-o na investigação do próprio objeto, que, ao ser colocado sob exame, apresenta o que o ser é para-si e, por consequência, leva o sujeito ao autoconhecimento de si, do em si em fórmula rígida. Entretanto, esse critério varia de acordo com os níveis superados pelo saber na marcha da

ascensão, e essa variabilidade é prova do caráter processualístico da própria construção da verdade do ser que se altera conforme as transmutações sofridas pelo objeto na autossuperação da sabedoria provisória das instâncias imanentes ao progresso do espírito.

Este critério, porém, não é geral, nem o poderia ser, já que muda conforme o objeto, por isso atua de maneira especial e temporária e serve ao conteúdo que aparece para a consciência, mesmo que este ainda não seja o em si infinito presente em ambos os polos. Este “puro surgir”, não obstante, é necessário para o desenvolvimento da consciência e esta necessidade é o que torna o “caminho até a própria ciência” também ciência, embora do ponto de vista de Hartmann (1983), de natureza secundária.

“A inquietação da consciência”, assim, corresponde ao fato de não ter atingido ainda o seu grau de entendimento máximo e, por isso, não possuir o amadurecimento vital para o autoconhecimento de sua própria evolução e de seu estado aperfeiçoado. Enquanto ainda em estágios primitivos, tem a experiência do objeto como algo estranho e externo, “o outro”, faltando-lhe ainda o esclarecimento para captá-lo como igual a si em essência.

O que se descreveu por último é que Hartmann (1983) chama de “o conhecimento do espírito pelo espírito”, o qual, para usar os termos hegelianos, nada mais é que a coincidência do ser-em-si com o ser-para-si, que é a identidade que faz o ser reconhecer-se a si mesmo e ser capaz de penetrar posteriormente as entranhas do Absoluto enquanto tal.

O sistema mostra então o seu caráter eminentemente processual já que ambos os polos da marcha, seja na ciência metafísica ou na fenomenológica, são respectivamente tendência e universal vazio e sem vida. “É o todo que é verdadeiro”, nas palavras de Hegel (1986 apud Hartmann, 1983, p. 382), e, à vista disso, suas partes têm grau de importância similar ao início ou ao resultado do processo, o devir é a matéria bruta com que se constrói a verdade, seja esta a da autorreflexão da consciência ou do processo de investigação do Absoluto de si mesmo.

Por aí se compreende o valor dado por Hegel (1986 apud Hartmann, 1983) à vitalidade do processo e a experiência que se tem do objeto e suas transformações de forma imediata, mesmo que ainda no plano sensível primeiro do que a conceitos isolados e vazios de sentido, “abstrações irreais”, que não comungam em nada com os aspectos do real e suas manifestações.

Aqui vale ressaltar o papel propulsor do negativo enquanto poder que leva a consciência para além de seu estado fugaz, conservando-se, apesar disso, aspectos do negado na síntese posterior. Essa qualidade positiva do negativo deixa patente o bojo dessa relação lógica antinômica como sendo de contrariedade e não de contradição. Porquanto, tese e

antítese não se anulam ou aniquilam mutuamente, mas mantêm seus conteúdos afirmativos no resultado de seu choque, constituindo o corpo superior criado em virtude deste.

Deste modo, “A vida da verdade” está na “conversão do negativo em ser”, na “negação da sua negação”. As abstrações gerais fixas pré-processuais são “positivos mortos”, a adição do negativo que dá vida aos conceitos partícipes da jornada dialética. O caminho, outrossim, é o símbolo máximo da “experiência que a consciência tem de si mesma” e, nesse ínterim, a semântica dessa definição adquire destaque, vista a díade na qual seu espírito encarna-se no efêmero. Seu semblante, tal qual a face de Jano, tem a direção imersiva da expansão da consciência individual, bem como a da alma das eras, o *Zeitgeist* que dirige o séquito histórico rumo ao seu fim já prefigurado e no qual os sujeitos encontram-se inconscientemente submersos em suas “formas implícitas” compartilhadas.

A cultura mostra-se aqui como a estrela-guia, fruto do devir universal do si mesmo no seu auto desdobramento, que oferece as diretrizes para que os indivíduos tenham marcos referencial na construção de suas próprias personas.

A história tem por si, dessa maneira, fora as suas antípodas macro e microcósmicas, o ósculo fulcral a partir do qual se bifurcam as linhas mestras de suas veredas. Em primeiro lugar, a “série pura e interna” das estâncias da consciência no seu passo rumo à iluminação intuitiva que possui, sobretudo, caráter qualitativo. Em segundo, o seu modo temporal por excelência, que, sem perder importância, é o espaço *sui generis* do nascimento da ciência, de modo a veicular o substrato sob o qual se produz a analítica existencial da fenomenologia e o ponto de partida para a integralização do espírito com o todo na ontologia da lógica.

Entretanto, tal itinerário dúplice é apenas aparente, pois além de o “indivíduo universal”, seu personagem comum, ser o mesmo, a herança comunitária do passado, percurso obrigatório de formação do ser, também aponta para o Uno. O originalismo histórico e sua “versão abreviada” na substância individual têm em seu gérmen embrionário o fogo prometeico do qual irrompe o cavalgar da “história da formação cultural do mundo”, para precisar o termo hegeliano que denomina esse espírito criador, e, que por fim, é a experiência concreta com que o eterno toca a história humana e universal e espelha o seu devir nas carruagens do tempo.

Ao analisar, dessa forma, os rumos da consciência propriamente dita, temos que a certeza sensível é a etapa primária da construção de seu castelo epistemológico interior. O “Isto” que adjetiva o objeto é nada mais que a “plenitude da sua determinabilidade” o que se verifica na riqueza das suas concepções ainda subjetivamente puras em relação ao outro discriminado. Naturalmente, este conhecimento é ainda imediato, o que é sinônimo de

uma apresentação aparente de suas qualidades à mente investigadora, e esta apreende tal estranheza na própria “experiência” que tem do objeto em suas manifestações concretas. Logo, esse juízo preliminar se mostra equivocado ao pensar ter capturado o objeto na “plenitude de seu conteúdo”. Nas palavras de Hegel (1986 apud Hartmann, 1983), a episteme aqui consagrada “é de fato a verdade mais abstrata e pobre” e, dessa maneira, não se tem o entendimento real daquilo que se está a perscrutar. O objeto foge à consciência e essa precisa auto superar-se para alcançar novos estágios que lhe permitam maior capacidade penetração no ser outro.

Essa “força da verdade”, de acordo com Hartmann, está no “Eu universal”, que nesta fase ainda se oculta ao sujeito e não se manifesta no agora instantâneo do objeto. Tal indeterminabilidade do que se tenta conhecer, no entanto, serve para demonstrar a homogeneidade da experiência dialética, idêntica tanto para a consciência quanto para o seu não ser provisório, ou seja, “a certeza sensível intui que a sua essência não está nem no objeto, nem no eu, e que nenhum dos dois é imediato” (Hegel, 1986, apud Hartmann, 1983, p. 390). A clareza das palavras de Hegel permite-nos concluir a própria essência do movimento do espírito, pois ao achar-se como objeto de si mesma, a consciência se iguala àquilo que experimentava e com isso supera o seu estado atual, avançando a um patamar mais elevado de assimilação do conteúdo objetivo pretendido.

O novo grau alcançado é o da percepção da coisa, a qual se desdobra ao entendimento como efetivamente universal e não na rigidez insular do aqui e do agora. Ao colocar-se “no tempo” a coisa adquire a fluidez que permite às suas qualidades adentrarem o seu ser em toda a riqueza das suas relações, mesmo que de oposição mútua, dando assim a perspectiva de sua futura determinação, e retirando-lhe o caráter de abstração generalizada.

A autonomia do objeto é, assim, o mote dessas novas situações posicionais, sendo a faculdade perceptiva o movimento “não essencial” por excelência e o objeto, indiferente a ela, adquire a qualidade de ser essencial. Nessa perspectiva, “a riqueza do saber sensível” superado conserva-se na percepção, tornando-se um “nada determinado” em definição mais rigorosa do vocabulário hegeliano, pois, apesar do vazio de sua generalidade, contribuiu positivamente para as novas formas com o florescimento nestas da “plenitude das qualidades” do objeto.

A partir disso, apresenta-se a antítese que dá o tom desta fase processual, visto que a coisa, imbuída da dinâmica proporcionada pelas qualidades inseridas em si, agora diverge em uma “dupla modalidade”, a qual, na mesma toada, confere-lhe unidade na diversidade:

aquelas estruturas que lhe possibilitam ser-para-si, “refletida em si”, para usar o termo de Hegel, e as outras que são consumação da sua autenticidade, daquilo que as diferencia das demais coisas, seu ser-para-outro. A primeira pertence, por óbvio, ao conteúdo da sua essência, porém, a diferença, de forma igual, anuncia o ser da coisa ao separá-la qualitativamente daquilo que é estranho ao seu si mesmo.

Essa contradição que se instala no coração da *res* mata a sua autonomia ao mesmo tempo em que é a força motora da sua dialética inflacionária. Ao fechar-se em si como “negação absoluta” e sincronicamente dissolver-se nas suas relações, a força do negativo propulsiona o objeto para a sua autossuperação, ou seja, a translocação da oposição para a interior do ente é a origem da “universalidade absoluta e incondicionada”, cujo conhecimento e assimilação são a teleologia da consciência na trilha da Fenomenologia.

O que acabamos de descrever é a passagem da percepção para o entendimento, “grau intermédio entre a sensibilidade e a autoconsciência” (Hartmann, 1983, p. 392), para usar a boa definição da posição epistemológica enunciada pelo próprio Hartmann (1983), “pois com o objeto varia também o saber”. Sua função é unificar aquilo que era autônomo, é mostrar a independência como ilusão e posicionar a oposição no seu lugar de direito, na essência do ser, é, rigorosamente, “a captação do universal no particular como a forma deste” (Hartmann, 1983, 392), logo, em última instância, é a expressão do infinito no finito, no temporal.

Toda essa transformação só é possível pelo estudo obsessivo do saber de seu objeto, acompanhando de forma gradual as suas metamorfoses e alterando a si mesmo no processo. O nível do entendimento permite o conhecer do fundamento incondicionado do objeto, vislumbra os mecanismos internos no “jogo de forças” externo das qualidades em relação, e, para Hartmann (1983), a absorção do real pelo pensar, pois é como interpreta a semântica da “perda da realidade” que Hegel (1986 apud Hartmann, 1983, p. 393) enxerga nesse ponto alto da Fenomenologia⁴.

Mesmo com tal avanço, a limitação do entendimento está na sua apreensão do universal apenas em suas aparições externas no formato dos fenômenos. Não se concebe, desse modo, o absoluto, mas somente seus irrompimentos ocasionais na história. A vitalidade

⁴ Para uma melhor análise do propósito nuclear da Fenomenologia, bem como das intenções de Hegel na sua produção intelectual, ver Beiser: *By embarking upon such a transcendental deduction, Hegel hopes to disarm Kant's fundamental objection to metaphysics: that it transcends the limits of possible experience. The Phenomenology aims to establish a strictly immanent metaphysics, and it does not tolerate a special source of knowledge transcending experience, such as an intellectual intuition. Hence the absolute knowledge of the Phenomenology is nothing more than 'Re-collection' (Er-innerung), the recounting of the whole experience of consciousness.*

do interno enquanto “conceito pelo conceito”, definição que, para Hegel (1986 apud Hartmann, p. 393), melhor congrega a semântica daquilo que se tem por real puro não pode ser objeto do entendimento que ainda não superou a cisão nem a oposição em suas relações objetivas.

Aqui ainda estamos inseridos na prisão da dualidade kantiana entre o “dado da consciência” e o *Númenon* ou, nos termos de Hegel, “o supersensível”. Este “abismo” epistemológico não pode ser o estado final de coisas para Hegel, pois, caso contrário, teríamos um vazio só preenchível pela fantasia e não pela ciência especulativa, que é a dialética, a qual permite o verdadeiro conhecimento pela razão.

Sob a égide desses percalços aparentemente insuperáveis, Hegel (1986 apud Hartmann, 1983) nos propõe, ao contrário, olhar para o fenômeno enquanto manifestação própria do real. Não mais como algo alienígena a este e fronteira final que impõe as linhas limítrofes da capacidade de conhecer, mas como o espaço próprio em que o universal adentra o mundo, que é desdobramento seu, como a face externa do infinito que se apresenta a si mesmo em condições efêmeras, mas que ao refletir-se dessa forma, abre a possibilidade de tornar-se objeto do saber.

A nova forma de explicação pela investigação, destarte a não novidade de suas estruturas, é inovação no sentido de que eleva as categoriais fenomenais ao patamar de reino do “mundo suprassensível”, a lei universal, que é o seu próprio ser, agora pode ser clarificada pelos métodos próprios de estudo do inconstante, tem em si tanto a potencialidade do devir quanto a constância do que é eterno e, por esta razão, unifica a diversidade polarizadora em uma “lei fundamental” que, no fundo, tem por finalidade dissolver essa cisão primitiva e denunciá-la como a ocultação do uno, conteúdo verdadeiro de ambos os polos da divisão e, mais ainda, o próprio entendimento quando toma consciência de que é autoconsciência.

A identidade aparece agora com nova roupagem; é o sujeito que encontrou o seu próprio âmago, o seu si mesmo, ao penetrar no interior de seu objeto. Aqui, cabe a transcrição da descrição desse encontro de opostos, e seu reconhecimento enquanto iguais:

Esta cortina foi, portanto, retirada de frente do que estava dentro e o espetáculo do interior existe no interior, a visão do homônimo indiferenciado, que se repele a si mesmo estabelece-se como interioridade indistinta; interioridade para a qual, porém, é igualmente imediata a indistinção de ambos os termos: a autoconsciência. Descobre-se que por detrás de tal cortina – que devia ocultar o interior – não há nada para ver quanto aí esteja que pudesse ser visto. Mas, ao mesmo tempo, torna-se evidente que em nenhuma circunstância se poderia ir por detrás da cortina: pois este saber – que é a verdade da representação do fenômeno e da sua interioridade – é ele

mesmo, resultado de um movimento complexo, através do qual desaparecem os modos de consciência, a saber, a opinião, a percepção e o entendimento. (Hartmann, 1983, p. 396-397)

A partir desta descrição, podemos perceber nitidamente a tensão existente entre o individual e o universal, o que também é fruto da cisão do si mesmo. Apesar desse fato, a organicidade processual da vida fornece a “fluidez universal” necessária para a anulação de toda diferença e, por conseguinte, da cisão estabelecida previamente. Este é o fundamento de todo edifício sistemático hegeliano, o qual Hartmann (1983, p.397) sintetiza em brocardo simples e profundo: “o todo é um círculo e este constitui a vida”.

Essa é a verdade suprema da filosofia hegeliana: as fases não são definitivas, não é o começo ou fim que determina o todo, mas o processo, o desdobramento do absoluto sobre si, e sua conservação nesse devir rumo a sua consumação teleológica final.

Neste ponto, Hartmann (1983) se refere acertadamente às alegorias hegelianas utilizadas para representar a dinâmica dessa nova relação entre polos opostos qual seja: a do senhor “independente, cuja essência é o ser-para-si” e a do servo “dependente, cuja essência é a vida ou o ser-para-outro”. Ambas as definições dadas por Hegel (1986 *apud* Hartmann) são o material propedêutico na clarificação da “dialética da objetividade”, que é o coração da Fenomenologia.

O senhor representa o sacrifício da vida em favor do conhecimento e da união com o absoluto, que é a sua própria essência ocultada pela finitude. Já o servo entregou de bom grado a sua autoconsciência, sua autonomia espiritual, em troca do “ser físico”, da matéria propriamente dita; por isso se torna dependente. O senhor, ao negar o “ser material” recebe os louros de sua imolação na superioridade que conquista de próprio mérito na cadeia potestativa, podendo assim submeter o servo aos seus desígnios que lhe são dispostos de modo mediato.

O servo, destarte seu apego mesquinho e egoísta ao imediato, redime-se pela servidão. Este é o ponto de viragem, parafraseando Hartmann (1983), pois o servo é quem trabalha o ser do senhor, ficando este somente com “gozo” dos resultados finais. Desse modo, a *res* reassume o papel central da relação invertendo momentaneamente os polos e imobilizando o senhor em sua passividade com relação a ela recebendo somente as benesses de seus frutos e fruindo-os de forma pura. Já o servo é o polo eminentemente ativo, tendo a sua autonomia vinculada a *res* desde permuta inicial. Logo, pode laborá-la de acordo com as diretrizes senhoriais, adequando-as e imprimindo nelas a sua força de trabalho.

Nesse ponto, a virada ontológica se completa, pois o senhor se torna dependente da consciência produtora do servo, e este toma a autonomia metafísica que era própria do espírito senhorial, os papéis se invertem, e o servo adquire o status de senhorio com semelhantes méritos próprios. A necessidade é a mãe dessa inversão e por meio dela o servo ganha domínio sobre as coisas e poder sobre o senhor, tudo isso de modo interno, orgânico e espontâneo à relação, sem influências externas.

É o que Hegel (1986 apud Hartmann, 1983) denomina de “formação”, fase final de um processo que começa com o medo, o qual não é desprovido do aspecto positivo de ser “o começo da sabedoria”, e sofre uma reviravolta exatamente pelos frutos intermediários de trabalho, que levam a formação em sentido forte. Sob a regência dessa força, o trabalho mostra a sua face dupla de “agir formativo”, dando a consciência também as bases para a sua formação própria. Na verdade, essa doação é a mesma para ambos os polos, pois estes também são idênticos no pano de fundo. Assim, a formação é um processo uno de auto evolução do ser-para-si em sua escalada rumo ao saber absoluto e do autodescobrimento deste na essência de si mesmo.

Hartmann (1983) refere-se, em seguida, ao aspecto mais propriamente idealista da Fenomenologia, qual seja: a descoberta do absoluto como constituinte essencial à consciência e não transcendente a ela. “A relação com o outro se torna positiva ao invés de negativa” (Hartmann, 1983 p. 404), o mundo é produto da razão e essa é a fonte do real e suas manifestações, a mente sempre foi à origem dos fenômenos enquanto tais. Hartmann (1983) entende, destarte, que a despeito de todas as outras manifestações do idealismo até Hegel, a configuração deste dada por ele possui um aspecto que a torna superior e revolucionária a seu modo: O componente processual da “saída da menoridade”, para usar o clássico brocardo kantiano, tem sua consumação através de uma marcha gradual da consciência que experimenta o mundo e dele retira suas conclusões. Não é desde a origem encoberta pela sombra do subjetivo, mas chega à união dos polos focando nas transformações objetivas, logo, o uno se constrói a partir do objeto, o qual se revela como parte da mesma consciência que penetra o seu ser.

Nas palavras de Hartmann (1983, p. 405): “o idealismo é essa experiência elevada a saber” e com isto cumpre-se, na sua concepção, o objetivo primordial da Fenomenologia anunciado no prólogo, pois o espírito descobriu-se tanto como devir, como quanto saber e a razão; é a união de ambas as determinações em seu âmbito essencial. Essa intuição imediata mostra novamente a essencialidade do processual, visto que é este que permite a autoconsciência da razão de sua própria essência. O caminho direto e profundo de

investigação da mesma só se dará de maneira rigorosa e demonstrada nos tomos desenvolvidos por Hegel na Lógica.

A ciência é, nesse sentido, “o agir da razão observadora”, que investiga o núcleo vital dos entes do mundo e, ao mesmo tempo, gira o olhar da consciência para dentro de si mesma e aqui ela descobre o conceito, lei ontológica por princípio. No entanto, não consegue acessá-la com sua visão externa somente enxergando-a nas manifestações fenomênicas regidas pela velha lei já elaborada por Hegel: “o externo é expressão do interno”. Alheia à profundidade necessária à penetração no real, a consciência inicia sua longa e necessária alienação com vistas a sua fusão, pelo erro, com o saber absoluto, instrumento indispensável para a empreitada posterior aqui meramente implícita⁵.

Hartmann (1983) entende, nesse mesmo sentido, a moral para Hegel no sentido mais ortodoxo possível da tradição hermenêutica metafísica. Ela é o “reconhecimento unilateral” da “substância universal” presente na comunidade vivente. Essa substância tem caráter continente: de um lado personifica-se no indivíduo e informa o seu agir, de outro é o conteúdo geral desse mesmo agir em todos os indivíduos. Fica óbvio, portanto, sua estrutura coletiva e mutualística; tanto o indivíduo performa um “trabalho universal” quanto “o trabalho dos outros” é complemento de sua própria obra final. Em troca desse presente imortal, exige-se do trabalhador a oferta perfeita: o sacrifício de seu ser finito. Essa é a lei eterna do povo para com o indivíduo em sentido microcósmico, expressão da mecânica infinita no seio da nação, ente maior da sua intervenção no tempo. Nesse sentido, delineia-se a hermenêutica de Hartmann que conecta a filosofia política e moral de Hegel.

Essa parece ser inclusive a visão do autor no que tange à indisciplina da “lei do coração” face à “ordem tirânica”, a qual, aplacada a ira do impulso, mostra-se pacífica e harmônica, e, com isto, a melhor encarnação do universal, ou seja, a manifestação mais próxima do real e de verdadeiro, de sua essência, e tudo que deriva dela no ser de razão é virtude.

Mas a superação da virtude também se faz premente, pois a coisa ainda é imperfeita

⁵ Sobre o conceito de “externalização do espírito” em Hegel, ver Lukács: *Similarly, we have seen that Hegel thinks of history in general as an 'externalization' of spirit into time. Hence the reintegration of history in the absolute subject implies the annulment of time, which in its turn is the consequence of the annulment of objectivity. It is not the case that the dialectical process of history is suspended between two mystical points, with the beginning and end of time defined in terms of religious categories of the creation etc. In Hegel's scheme, the beginning and end of the historical process coincide, i.e., the end of history is prefigured in its beginning. What we have here, then, is the same negation of a brilliant conception by an unbounded, all-enveloping process of generalization as we found in our discussion of Hegel's teleological ideas.*

enquanto possessão da consciência que a captura e precisa libertar-se da masmorra do dualismo personalista, erguendo-se ao *modus* da generalidade. Só assim a formação do ser pelo labor constituirá verdadeira obra da cultura enquanto artífice do absoluto. Diz Hegel:

Mas se é esta determinação, ou a oposta, que é a justa, é qualquer coisa que está determinada em e para-si; eu por mim não poderia fazer o que quisesse, e tão pouco poderia fazer lei alguma; ao pôr-me a examinar, já estou num caminho não moral. Se o direito me é qualquer coisa em e para-si, estou, mediante isso, na substância moral, que é a essência da autoconsciência; mas esta é a sua realidade e existência, o seu si mesmo e a sua vontade. (Hartmann, 1983, p.413)

Embora tenha essa aparência, Hegel não propõe um Mentalismo vazio como é próprio de certas propostas do idealismo; ao contrário, a consciência só alcança o “espírito verdadeiro” quando se identifica com o absoluto e se percebe como idêntica a ele. As palavras de Hegel não poderiam ser mais auto evidentes: “A razão é espírito ao elevar a verdade a certeza de ser toda a realidade e tiver consciência de si mesma e do seu mundo, e também do mundo como de si mesma”.

Hartmann (1983), na mesma linha de Beiser (2005), compreende filosofia da histórica de Hegel em suas linhas metafísicas essenciais, próprias de sua época, pois para o próprio Hegel, os períodos históricos tinham espírito autônomo, “direito próprio”, fazendo dele o grande conciliador de seu tempo entre as tradições filosóficas em colisão, quais sejam: o Iluminismo e o Romantismo.

Tendo em vista este contexto, Hartmann (1983), lança luz sobre a grande síntese de Hegel, o qual coloca essas duas cosmovisões como oriundas da mesma “consciência pura”, sendo esta, para o Iluminismo, fruto da “intelecção pura” do conceito e, para a fé, do “pensamento” produto da intuição. Aqui aplica a sua dialética de modo mais abrangente, pois o Iluminismo, ao perceber o vazio de conteúdo de sua negação absoluta inicial, encontra a si mesmo em seu objeto de ataque e com isso se autossupera, conservando os modelos objetivos que considerou mais essenciais de si próprio e do qual estava alienado. Essa é a consumação da “negação da negação”, e com isto demonstra-se a teleologia incontornável do progresso histórico que é igualmente progresso do espírito. Nas palavras de Hartmann, “um momento de transição na dialética universal do espírito”.

Aqui cabe um breve destaque ao juízo neutro que Hartmann (1983), realiza a respeito da crítica da ética do dever-ser feita por Hegel à Kant, visto que esse salienta a difusão e repetição frequente desta na “época pós-hegeliana”. A sua opção por não realizar um juízo de valor já é ela mesma uma tomada de posição, visto a realidade hermenêutica desenvolvida

ao seu tempo. Talvez por sua origem neokantiana, mas tal suposição está no campo das conjecturas e nada pode acrescentar em relação ao desenvolvimento desse trabalho.

O importante é destacar o sentido universal da substância moral para Hegel (1986 apud Hartmann, 1983), a consciência, ao descobrir como essa o seu substrato real elimina todo apego egoísta ao individual e liberta-se dos grilhões do material reencontrando a paz perpétua no seu próprio ser esquecido. As palavras são proféticas: “A palavra da reconciliação é o espírito existente que... intui no seu oposto o saber puro de si mesmo como essência universal, e tal reconhecimento mútuo é o espírito absoluto” (Hegel, 1986 apud Hartmann, 1983, p. 425). A harmonia foi alcançada pelo reconhecimento e o real triunfou, a mensagem ropalada pelo arauto no início da Fenomenologia⁶ está cumprida e seu objetivo afamado. Agora resta o ofício sagrado de perscrutação ontológica dos interiores do Absoluto realizado pela Lógica.

Esta é a posição de Hartmann, que se expressa bem com a sua conclusão e, por consequência, seu corolário de cumprimento da jornada que recorda Schelling: está imortalizada a “reconciliação da natureza com a lei moral” e com isso “a essência própria e viva da moralidade é a de vir a ser, na sua plenitude, religião”.

“A exposição do saber fenomenal conduz ao saber real”. Com estas palavras proféticas, Hartmann (1983, p. 433) abre os portais que lhe permitirão uma investigação hermenêutica profunda da Ciência da Lógica de Hegel (1986 apud Hartmann, 1983), seu *magnum opus* e sua obra mais ambiciosa. Nesse sentido, a consciência natural alienada, após compreender a inevitabilidade do “rodeio” fenomenal percorrido, é a protagonista do necessário caminho filosófico do autoconhecimento e, conseqüentemente, da realidade e do todo. Para descobrir-se como a origem, deve “descer à sua própria profundidade”, dialética final, para então alcançar o fim almejado. Tal é o empreendimento da Lógica hegeliana.

Contudo, as categorias percorridas são idênticas àquelas do processo fenomenal já realizado, visto que a experiência do interno é da mesma substância que se manifesta nas exteriorizações fenomênicas. Logo, as estações são as mesmas, mas a marcha é interna,

⁶ Para uma visão inovadora da dialética processual hegeliana presente na Fenomenologia, ver o desenvolvimento da teoria do “Idealismo Conceitual” em Brandom: *Conceptual idealism is the idea that although both ways of construing things are valid and essential, there is a crucial explanatory asymmetry between them. In particular, it is the claim that the relations of sense- dependence objective idealism asserts to obtain between the concepts that articulate our conception of objective relations of material incompatibility, on the one hand, and subjective processes of acknowledging incompatible commitments, on the other, must be understood in terms of the processes that institute those relations. (“The relation is a pure transition.” [p. 279])).*

entranha-se nos subterrâneos daquilo que é o substrato do universo.

Hartmann (1983) faz aqui uma correção histórica importante. O idealismo hegeliano é revolucionário justamente porque entende que a razão não é “a noite do absoluto”, pois ao ser concebido como seu princípio e ter a capacidade de infusão nos mecanismos secundários da consciência, esta, longe de ser um *númenon* intuído e nunca objeto de escrutínio, é, ao contrário, o fim a ser perscrutado pela mais nobre e alta das ciências, a Lógica. Portanto, a iluminação está na percepção de que ao conhecer o âmago da consciência, está-se igualmente a conhecer o fundamento do real, o Absoluto, que é desse modo, categoria tanto epistemológica quanto ontológica, nas palavras de Hartmann: “as categorias do pensamento são categorias do Absoluto”.

Assim, a filiação do hermeneuta é evidente ao averiguar a lógica de Hegel como produção metafísica, ou seja, a lógica, enquanto razão pura, nada mais é do que a própria auto concepção do Absoluto e consequente desdobramento em suas categorias.

Isso envolve o reconhecimento do si mesmo do sujeito na essência do objeto, sendo esta subjetividade emergente reflexo interior do próprio ser que analisa a constituição da coisa em si, ou seja, o conceito surge no ser a parit da sua autorreflexão engatilhada pela investigação objetiva, em suma, “conceito e ente são idênticos”. O pensamento já possui em si a teleologia implícita do objeto, o que confere direção a este último no destrinchar de sua composição. Isso nos mostra um aspecto fundamental dessa relação epistemológica de polos, que o pensamento é lado subjetivo do absoluto e que já possui em si seu oposto objetivo pressuposto, isto é válido mutuamente para o objeto, e assim se dá sua identidade real.

Aqui, coloca-se uma problemática central para a tradição hermenêutica metafísica, isto é, “que o saber absoluto deve ter o mesmo conteúdo que a religião revelada”, ou seja, “que o seu objeto há de ser o da encarnação de Deus”. No entanto, como conciliar tal harmonia com a simplicidade característica e necessária das categorias ontológicas da investigação do Absoluto na Lógica?

Esse dilema se resolve, para Hartmann (1983) com o seu realismo ontológico característico, a saber: que a religião é a forma intuída de apreensão do absoluto, enquanto o saber absoluto da lógica é a concepção conceitual deste em sua plenitude especulativa, pois esta tem a mesma “configuração da autoconsciência” com a qual se manifesta no mundo o absoluto por meio do verbo que se fez carne.

Logo, o pensamento, para utilizar uma definição teológica de Hartmann (1983, p. 439), é no seu fundamento “a encarnação da essência divina”, e isso se coaduna perfeitamente com a cosmovisão metafísica do sistema hegeliano.

O homem é assim o intermediário entre a intuição e o conceito, mas só o conceito é capaz de elevar o espírito à sapiência suprema, ao autodescobrimento da essência divina fundida em si mesmo e para si mesmo. Nas palavras de Hegel (1986 apud Hartmann, p. 440): “A verdade é o conteúdo que na religião ainda não é igual à sua certeza”. Mas esta certeza alcança a verdade no saber absoluto, e este é o objetivo da lógica.

E aqui se dá a virada teológica de Hartmann (1983) na hermenêutica hegeliana, pois o autor enxerga o homem como veículo único no qual Deus adquire autoconsciência de si. Dito de um modo mais analítico: o saber de Deus só é saber de si próprio na mente humana, e desse modo, somos instrumentos insubstituíveis no processo de aperfeiçoamento da própria essência divina, ou melhor, somos uma etapa desse mesmo absoluto em construção.

O real espiritual humano é da mesma substância que constitui a realidade divina, eis aí o mote do realismo ontológico de Hartmann (1983) expresso implicitamente na sua hermenêutica do sistema hegeliano. Dito de outro modo, a razão pura adquire intenção moral e se reconcilia consigo e com o mundo, que é expressão de sua própria essência, no homem, ou seja, a liberdade de Deus alcança existência no livre-arbítrio.

A lógica é, dessa forma, a penetração “na essência de Deus” e as categorias em que se desenvolve são os predicados desse Absoluto, suas determinações, sem as quais se encontra como verdadeiro vazio, um nada sem significado ou importância para a ciência humana. Logo, podemos dizer que as categorias representam a vida conceitual do Absoluto, pois lhe conferem o peso ontológico necessário para expressar-se como possibilidade objetiva ao conhecimento e, conseqüentemente, ser experimentado em todo seu conteúdo. É o que Hegel (1986 apud Hartmann, 1983, p. 443) define como “realização positiva do princípio”.

A virtude de Hegel está em colocar o estudo do Absoluto como análise empírica e não *a priori*, como em Kant. Em vista disso, possibilita-o ser uma ciência mesmo nas definições mais rigorosas do termo. Esta é a sua grande contribuição. No entanto, a sua virada ontológica tem como caráter fundamental seu aspecto orgânico e universal, as categorias nunca podem ser objetos de estudo isolados e abstratos, mas sim só adquirem vida quando vistas em conjunto. Aqui, Hartmann está a nos apresentar a forma naturalmente processual de desenvolvimento do sistema hegeliano, que não se restringe à Lógica, mas abarca todo o *corpus* hegeliano. Nesse sentido, “diversidade é vitalidade” e a Lógica é, para Hartmann, teologia.

Neste ponto, Hartmann (1983) dá destaque ao movimento por excelência da filosofia hegeliana, a dialética. É relevante refletir aqui sobre o papel da dialética enquanto “trabalho

de detalhe” que foca no objeto até dissecá-lo na plenitude da sua taxonomia. A diferença é que Hegel não trata o trabalho dialético como fenômeno que isola e particulariza as coisas sob sua luz, mas sim enxerga dentro da ordem hierárquica “orgânica e total” cujo processo é tão importante quanto o resultado.

A Lógica hegeliana é, portanto, uma união de todas as intelecções da história do pensamento filosófico, mas longe de ser uma “reunião eclética” esta é, na verdade, a massa orgânica que dá estrutura a todo processo dialético da Lógica de maneira fluida e viva. Hartmann concede à Hegel, então, a título de arqueólogo do saber, o qual realiza a escavação cuidadosa das entranhas do “espírito universal” com vistas a congregá-las em uma estrutura que tem a configuração própria de um sistema, dando a elas coerência e racionalidade. A definição de Hartmann resume bem esse processo ao defini-lo como a conciliação do pensar histórico consigo mesmo, apresentando-se, por fim, sob a forma sistemática.

A dialética é misteriosa e opaca, isso Hartmann (1983) concede aos críticos de Hegel. É multitudinária por natureza, apresentando a coisa sob as diferentes máscaras e performances, o que dá espaço a contradição sem perder do brilho do olhar a síntese por trás das representações. Não é método demonstrável, mas sua lei é poderosa e rígida, adquirindo substância real mesmo tendo como único veículo a intuição cega que a produz. Desse modo, Hartmann acertadamente coloca sua essência em igualdade com a da criação artística, já que ambas compartilham do mesmo mistério originário inefável, primeiro motor imperscrutável que é pai antes da existência do mundo.

O “movimento” dialético de conservação, superação e, sobretudo, transformação dos conceitos, apesar de seu caráter superficial e externo, é nossa única fonte de pesquisa em relação à dialética enquanto fenômeno. Hegel (1986 apud Hartmann, 1983) se utiliza da universalidade deste fluir, para traçar a gradual identidade das marchas da história e do pensamento sistemático, pois sua distinção encontra-se presente apenas na amplitude, um é a reunião das intelecções que constituem o *Zeitgeist* ou espírito de época, e outro é o esforço laboral de um só indivíduo, mas ambos têm por ourives as arcanas transmutações operadas pela dialética.

A superação e conservação do negativo é ponto central na dialética hegeliana, “o poder do negativo” está justamente na sua capacidade de partir do condicionado sensível, irreal, e superar a ilusão do vácuo em que se encontra o incondicionado infinito, transformando-o em positivo. Este impulso é dado pelo próprio objeto negado e sua essência se conserva na forma mais alta do espírito em mutação, a clássica “negação da negação”, que é o verdadeiramente positivo dessa mecânica metafísica.

Nesse sentido, a lógica formal e não especulativa é sobrepujada em prol de uma mais especulativa, que é dialética e abraça o contraditório, fazendo a ponte entre espírito e natureza permanente e de mão dupla. É o que na reminiscência de Hartmann (1983, p. 467) definiu-sena filosofia platônica como “o não ser que é”.

Em sua linha metafísica, Hartmann (1983, p. 470) interpreta a dialética para além de um mero instrumento metodológico. Vê-a como a consumação do “*Logos vivo*” o que nos deixa como conclusão óbvia de que esta é o pensamento de Deus que irrompe no mundo e em nenhum outro lugar esta conjunção é mais perfeita e idêntica que na mente do homem.

O que Hartmann (1983) deixa claro tanto quanto Hegel, é que o Absoluto não admite cisões! Estas, por mais que pareçam vincular-se a conceitos múltiplos são apenas “momentos do contínuo”, pois é necessária a particularização para que as categorias do pensamento possam agarrar o infinito em seu eterno devir unificado. Desse modo, a consciência nada mais faz que penetrar na essência do absoluto para poder torná-lo visível no finito.

Essa é a teleologia total do sistema hegeliano, um marchar ascendente rumo ao absoluto que não é dedução, mas sim um todo em que a verdade se conserva em cada processo dialético realizado, tendo as partes uma relação de dependência em vez de subordinação pura. Neste panorama, Hartmann (1983, p. 474) da nova ênfase, e com razão, ao axioma hegeliano que se apresenta por todo o sistema como pressuposto, a saber: “a verdade é o todo”.

“O que é o princípio da ciência?” (Hartmann, 1983, p. 484) – com este famoso questionamento, o autor coloca a questão de que a filosofia hegeliana derruba a procura infrutífera pelo imediato e incondicionado na origem das coisas. Na verdade, tanto o mediato quanto seu antônimo se encontra simultaneamente em todo o desenrolar do conhecimento. O princípio da Lógica é o fim da fenomenologia e o seu imediato é a mediação que ocorre em todo o desdobramento posterior até o resultado, ou seja, o organismo se comporta como um círculo fechado em si mesmo.

O princípio é “universalidade abstrata” ou “positividade pura”, e por isto apresenta-se com caráter geral e pouco definido, vazio de conteúdo, um nada. Esta dialética do princípio se desenvolve nas categorias do ser e do nada em forma dúplice. Pode dar-se arquetipicamente no princípio como massa amorfa do ser e do nada onde o ser está pressuposto como vir-a-ser, potencialidade, e o não ser como a referência direta ao mesmo que ainda não é, como devir que é pura potência ainda não realizada. Em um segundo sentido, a origem é o “ser puro” indeterminado, sem conteúdo, e, assim, é vazio. Como a definição de nada, no contexto hegeliano é ausência de determinações, o ser é o nada e a contradição

é o marco fundacional ontológico da Lógica.

“O devir é a forma fundamental de todo o ser superior”, assim, Hartmann (1983, p. 488) define o processo simultâneo e coexistente que se desenrola nos começos da Lógica. É a dialética primordial de Heráclito em forma de metafísica sistemática em Hegel. Como as categorias da Lógica são idênticas às do Absoluto, temo que Deus é o devir, possui em si tanto a propriedade do ente, de ser, mas longe da “substância imóvel” de Espinoza (apud Hartmann, 1983, p. 489), possui também “a força do negativo” que é energia espiritual criadora na tensão e no choque com o ser. O mundo é assim o produto diferenciado do maniqueísmo que é uno na sua dualidade aparente.

Entretanto, a chegada à existência é a morte do Devir, enquanto forma superada, mas que se conserva no seu resultado na coisa final. A *res* assim, só repousará enquanto “devir já concreto e devindo” quando seu limite for negado e der corpo ao positivo oriundo da “negação da negação”, este é o real propriamente dito e aqui se dá a dialética fundamental do finito e do infinito.

O finito é a negatividade e a oposição em formas completas, já o infinito é a única categoria incondicionada que não só define como é a manifestação ontológica do Absoluto. Com essa dialética, Hegel se insere na longa tradição do platonismo e do neoplatonismo que realizaram, de outros modos, a mesma dualidade vital e que está no coração da metafísica hegeliana. O “ser-para-outro” é a ambiguidade natural que resulta dessa relação externa e é a antinomia natural do “ser-em-si”, produto das conexões internas do “algo” existente. No entanto, levando em conta o aspecto processual da dialética hegeliana, ambas as categorias ontológicas são “momentos” simultâneos do ser e do não ser e, portanto, colocam-se como identidade na medida em que são duas faces do mesmo ente. Aqui retorna a dualidade entre ser- em-si e fenômeno, que, como já dito, ao contrário da fenomenologia kantiana, possuem uma relação de continência onde o aparecer é explicitação do conteúdo da essência do ser que é a sua própria natureza em suma. Do contrário, o império da “noite do absoluto” resplandece como uma sombra unificada impenetrável pelas luminárias do saberracional.

Como um rito de passagem obrigatório, chega-se a um novo passo dialético com o dilema colocado pelas categorias da “determinação” e da “qualidade”. A primeira, longe da determinação limitadora e fronteira de Kant, meramente negativa, é o aspecto propriamente afirmativo da coisa, sua essência permanente que caminha rumo ao objetivo final. É o “destino”, estrutura constituinte do dever-ser que guia os percursos deste nos subterrâneos do Absoluto em toda a sua glória. A qualidade é o contingente, a impermanência constantemente modificada no idêntico invariável do que é em si. Apesar desta, aparente

contrariedade, o outro qualitativo no seu caráter próprio de eterna mutação é igualmente parte da essência do ser, como vimos, faz parte do círculo que se retroalimenta na sua identidade e conversão constante e mutualística. Logo, confirma-se o fato da centralidade do negativo como pedra angular da torre erguida pela organicidade sistemática da filosofia hegeliana.

Desse modo, o finito adquire nova semântica, ou melhor, expressa aquilo que sempre foi ao ter a contradição como matéria do seu ser e dentro de seus próprios limites. Essa delimitação não faz mais que ser o gatilho que impele essa situação insustentável para além do que é definido pelas suas fronteiras. É o dínamo que faz girar o círculo dialético rumo à morte do condicionado e ao nascimento do incondicionado. A roda da vida que é nascimento e perecimento do finito, sempre sua sina inexorável, e o consequente desabrochar do infinito como eternidade atemporal. A transcendência surge somente quando há “confins” a ser superados, a marcha do dever-ser consuma-se quando não há mais limites, e esse é o momento do fim da sua jornada.

Portanto, o dever ser é próprio do finito, é a transcendência que caracteriza o progresso e por isso desvanece no momento da sua realização junto com o “confim”. Esta é a “má infinidade” a que Hegel se refere na Lógica, aquela que não supera o finito e alcança o verdadeiramente infinito, mas só se mantém na eternidade da superação que caracteriza o progresso.

O “afirmativamente infinito” surge da superação da dialética do finito e do infinito na medida em que se afirmam as formas positivas de ambos os polos: o finito, no ultrapassar os seus próprios limites, e o infinito no cumprimento da sua teleologia, na qual deixa de ser um indeterminado vazio de conteúdo. Essa é a grande síntese, mas também nos mostra o círculo perfeito, onde ser retorna a si mesmo cheio de conteúdo real e não mais pressuposto.

Neste ponto, “o ser-em-si alcançou o seu ser-para-si” e este acontecimento merece uma análise depurada. Este “uno”, fechado em si, cujo exemplo paradigmático Hartmann coloca, na esteira do idealismo alemão, como sendo o Eu, possui um aspecto de repulsão, no qual o seu fluxo interno e reflexivo exclui todo o externo, o outro propriamente dito, o diferente. Essas ilhas de razão são a paisagem característica da passagem do âmbito qualitativo para o quantitativo, mas o alerta de Hartmann também coincide com o de Hegel: tomar este cenário como absoluto é levar o atomismo e seu corolário, o individualismo, às últimas consequências, o que mataria as conexões que são o elã vital da organicidade e fluidez processual da dialética.

Esta unidade múltipla deve ser substituída pelo “uno posto como uno”, aquele que congrega pelas conexões firmadas pelo poder do negativo e pela atração produto da

identidade, filha da repulsão. Aqui temos a diversidade em um sentido mais elevado, como esfera do universo do Absoluto. A escada celestial, portanto, tem o seu marfim na síntese entre o quantum e a qualidade, que retorna com a negação da negação de si própria, é a fusão necessária para produzir-se o infinitamente afirmativo, esta é a “medida”.

Não à toa, Deus foi definido como “a medida de todas as coisas” (Hegel, 1986 apud Hartmann, p. 515), pois existe nesta conjunção um caráter sublime que beira ao sagrado. No entanto, suas definições formais não são suficientes e correm o risco de cair no negativo da “infinidade má” pela aplicação do processo dialético, sendo necessário passarmos assim a outro campo categorial, o da essência.

Há verdade na tradição filosófica quando se afirma que existe algo de permanente no fundamento do ser que está para além do devir. Todavia, em Hegel (1986 apud Hartmann, 1983), este não é uma mera oposição ao efêmero e temporal, mas sim o pressuposto que está presente nele desde o ser vir a ser. A dialética hegeliana adquire aqui aspecto nobre ao eliminar a autonomia do ser e subjugá-lo à força da essência, que em Hegel significa “reflexão”. Nesse sentido, o desdobrar-se do absoluto é um “regresso a si” o que nos deixa, na mesma linha das categorias anteriores, com a aparente autonomia do ser como um “momento” da essência, a qual se coloca como fenômeno manifestado à sua própria realidade interna. Aqui, Hartmann (1983, p. 522) deixa clara a distinção da “reflexão externa” operada pelo saber na análise de si, Fenomenologia, com a “reflexão em si”, dialética operada nas categorias fundamentais do ser em âmbito puramente interno.

Neste ponto, dá-se uma das transformações mais importantes na sistemática da Lógica hegeliana: o pressuposto no começo da peregrinação agora se torna foco de análise, ou seja, sai da esfera dogmática, em sentido negativo, e atinge a objetividade necessária à sua realização como existência.

Deste rito de passagem, Hegel (1986 apud Hartmann, 1983) coloca como categorias primeiras da essência a identidade e a contradição, imperativos centrais no desdobramento reflexivo do Absoluto sobre si, mas com uma nova voz inédita na história da Filosofia. O princípio da identidade enquanto lei formal é “a metade da verdade”, pois nele também está incluída a diferença, “o ser outro”. O Absoluto esconde a sua diversidade sob o domo da unidade, que é exatamente isso, a união da identidade com a diversidade. Esta última característica lança nova luz também ao princípio da contradição que demonstra a existência não de uma incompatibilidade formal, o rigor vazio da antiga lógica, mas sim impossibilidade da convivência de momentos. O diferente é só a igualdade vista sob outro “ponto de vista”, o que nos leva a tomar a sério o conceito de “diversidade” em sentido forte

em vez de preconceber o outro como inessencial e incompatível com a identidade.

Este aprofundamento da contradição na essência é, desse modo, a sua própria superação enquanto princípio, ou seja, o mesmo movimento de “negação da negação” repete-se aqui, recolocando a contradição como eixo central e real da existência do Absoluto enquanto espírito manifesto no mundo, aquilo que oferece dinamicidade e “atividade” ao que, do contrário, estaria morto.

Como a fênix, a existência só pode ressurgir das cinzas ao descer ao seu próprio fundamento, experimentar a contradição, superá-la e com isso dar novo corpo sintético ao seu ser retornando ao mundo, que também é ente e realiza o mesmo percurso, preenchida por uma conjugação de forças que a mantém viva e em constante desenvolvimento. É o “princípio da vitalidade”.

Embora pareça resolutivo, o fundamento é apenas o desdobrar do ser refletido sobre si mesmo, é como o seu núcleo é a contradição, instaura-se novamente a dialética para chegar-se ao que há de positivo nele, pois como essência do fundamentado, já se percebeu a igualdade desta com a sua consequência.

Nesse sentido, Hegel (1986 apud Hartmann, 1983) repete sob nova ótica a dialética da forma e da matéria da Aristóteles para colocá-las como estrutura mutualística da essência, que apresenta a sua forma ao mundo, mas com conteúdo diferente do ocupado no fundamento. Esta “Heterogeneidade” precisa ser superada dialeticamente em uma terceira síntese e Hartmann em sua esteira ontoteológica, faz uma analogia com a relação entre Deus e a Natureza, não em forma panteística, mas para dizer que a imanência da essência divina na natureza é só um aspecto desta, que apresenta uma diversidade posterior de elementos não homogêneos àquilo que é seu fundamento. Assim, para cumprir a lei eterna e intransigente da dialética, devem estas categorias reunirem-se em um terceiro unificador. Na melhor herança de Platão, tal é para Hegel “o Conceito”, “a síntese do formal e do real” nas palavras de Hartmann.

Este se cumpre, ainda, sob um novo aspecto categórico, o da dialética do condicionado e do incondicionado, que repetindo aquela do infinito, é a última instância para chegar-se à encarnação do conceito, que pode ser definido como o surgir da res na existência, que antes era só potencial no fundamento. E aqui se chega a um novo patamar: o do fenômeno e da realidade. Hegel trabalha com as mesmas categorias, e até conclusões da Fenomenologia, mas sob um enfoque mais amplo.

O fenômeno é manifestação da essência, mas também se conserva nele quando passa para a existência. “A coisa em si” pura e abstrata adquire determinações e qualidades que a

tornam múltipla em conexões e diversa em apresentação e constituição. No entanto, a virada da Lógica está em perceber a presença da essência no conteúdo do fenômeno, ou seja, as qualidades são igualmente matéria prima, na qual a essência mostra o que é em- si. Dessa forma, percebe-se de forma clara que o constante no mundo é o que Hartmann (1983, p. 538) denomina de “reino das leis”, onde o permanente é aquilo que dá unidade à diversidade produtiva da coisa existente.

Portanto, a conclusão se utiliza da mesma ferramenta da Fenomenologia para mostrar a identidade aparente entre o aparecer e o Absoluto. O primeiro é “imagem” do segundo e desvanece tão rápido quanto nasceu. Apesar disso, a sua translucidez permite um vislumbre revelador daquilo que estava oculto, sendo, em princípio, uma forma de evidência da realidade do que é eterno.

Embora seja um modo claro de se apresentar à consciência finita, este é um teatro permeado pelo relativo, o que nos deixa com um Absoluto já impregnado pela determinação. Hegel confere o adjetivo a essa incompletude de “atributo”, o que deixa implícita a necessidade de se avançar para compreender o que está “no fundo” da essência, ou seja, o que é propriamente “autêntico”.

Logo, Hartmann (1983) mostra a utilização por Hegel do arsenal metafísico Aristotélico para demonstrar que a “essência necessária” do Absoluto é o verdadeiro que se opõe à “diversidade material” do “condicionado”, ou seja, “o acidente”. Ela é de fato a “substância” produtora e que tem o poder de produzir o conteúdo da coisa que sai para a existência. Essa é a vitalidade do desdobrar do universal sob si mesmo.

Desse modo, “a atuação efetiva” do fundamento iguala-se aquilo que fundamento; causa e efeito identificam-se e se determinam mutuamente, a atividade permanece naquilo que produziu, e de novo forma-se o círculo característico do idealismo Hegeliano. E é assim que se dá forma ao “Conceito”.

Hartmann (1983, p. 610) aponta, de maneira precisa, que o conceito é em Hegel “o reino da subjetividade” e realmente este é o grau mais alto da Lógica, o qual já é uma tese implícita que envolve o sistema desde a Fenomenologia, a saber: O Absoluto é a razão.

A racionalidade do auto desdobramento do Absoluto e, conseqüentemente, de toda a realidade ser à sua imagem e semelhança coloca naturalmente o subjetivo como o fundamento último da metafísica, filha da ciência mais nobre, a filosofia. Este desabrochar da reflexão filosófica sob o signo do sujeito nos coloca frente a um paradigma fundamental decorrente de tudo que se desenvolveu até aqui: O incondicionado encontra o fim de seu movimento dialético na necessidade e esta aponta já para aquilo que é conceito final e que é

a encarnação pura do absoluto no mundo: a Liberdade.

Hartmann (1983, p. 545) se refere com propriedade à definição conceitual de Hegel de liberdade como “necessidade revelada”, em linha com Fichte e com o idealismo alemão de seu tempo. A autonomia é a consumação objetiva do absoluto no mundo e, com isso, é a subjetividade enquanto objeto da história que se coloca no indivíduo como lei moral necessária e informa-o dos desígnios legislativos da “Ideia absoluta”, forma pura e final do absoluto.

“A lei do Absoluto” “é a síntese do ser-em-si com o ser-para-si”, e com isso, Hartmann não quer dizer nada mais que o conceito, formato mais livre da razão universal no processo histórico-temporal, o *Zeitgeist*. Estas formas se desenvolvem em graus na lógica hegeliana, e nesse sentido, Hegel é um “kantiano consequente” na visão de Hartmann (1983, p. 548), pois emprega as categorias ontológicas do Absoluto a partir dos juízos pré-estabelecidos. Apesar de ser uma continuidade petrificada da tradição, Hegel (1986 apud Hartmann, 1983.) inova ao colocar a origem dos juízos no silogismo, o qual nada mais é que aquelas conexões mais plenas que estes estabelecem uns com os outros, formando uma rede que dá forma e conteúdo ao conceito. O *terminus medius* de Aristóteles é novamente o paradigma da lógica hegeliana, pois é este o conector que perpassa todas as categorias ontológicas da razão absoluta. Entretanto, a mediação não é a teleologia do incondicionado e precisa ser superada para chegar a uma identidade mais plena do ser que conserva as determinações positivas da mediação, tal é a objetividade.

“O objeto é a realização do conceito” – com isto, Hartmann (1983, p. 552) quer assinalar a absoluta dependência dos polos clássicos da epistemologia, o que não é diferente em Hegel. Sujeito e objeto possuem vínculo existencial concreto e eterno, mas o primeiro precede o segundo e lhe é superior. Isto, em termos hegelianos, quer significar que ambos nascem do conceito, todavia, a essência, marca do sujeito, é anterior a existência, signo do objeto.

Hartmann (1983, p. 552), em linha claramente metafísica, enxerga a reunião de tais atributos no conceito como uma releitura hegeliana da “prova ontológica da existência de Deus” de Santo Anselmo. No entanto, o marco revolucionário está na imanência do vir a ser do conceito e não de sua transcendência em relação ao mundo. “O mundo é o processo de sua realização”, pois o conceito também captura na sua formação a qualidade da existência, o que lhe permite concretizar-se e desenvolver-se no seio da realidade e, por consequência, no mundo. Se o objeto doa o atributo da existência ao conceito, nada mais

lógico do que este descortinar sua face objetiva como o espírito do próprio mundo, visto que o conceito é o Absoluto em toda a sua plenitude formal e material. Portanto, ao apresentar suas categorias sob este foco, estas se declaram ao sujeito finito a partir “do mundo”. Dessa maneira, a conclusão de Hartmann (1983, p. 554) não poderia ser outra que não estabelecer, no ponto conjuntivo desta relação, o marco fundador da filosofia natural.

Por fim, Hartmann (1983, p. 554-555) faz uma breve descrição das três categorias que compõe o sistema objeto-mundo da Lógica: o mecanicismo, o mais externo dos graus, com o qual Hegel denomina “a ordenação universal das coisas na medida em que são exteriores umas às outras”. Aqui predomina a legalidade da força e do determinismo e seus sistemas organizam-se numa relação corporificada; o quimismo, que é a transposição do sistema mecânico para o interior do “mundo espiritual”, ou seja, é a oposição perfeita ao primeiro grau, pois é a lei interna do objeto. Sua característica mais premente é consumir-se em um resultado, tendo, portanto, um fim efêmero definido. É o característico dos valores afetivos propriamente ditos como a amizade e o amor; o último grau, muito sugestivo do que já se discutiu do sistema hegeliano até aqui, é o teleológico. Hartmann (1983, p. 561) recorre acertadamente a Aristóteles ao definir tal categoria como “causa final”, já que ela é a síntese que reúne e conserva os conteúdos positivos dos graus externo e interno em uma unidade mais forte e superior. Ao estar pressuposto no início e autorrealizar-se no resultado, o fim mostra que é o próprio processo e, ao tê-lo como princípio, é a própria força motriz que impele a dialética a realizar os percursos circulares para chegar à unidade do absoluto consigo mesmo, ou seja, o autoconhecimento é a libertação do absoluto ao descobrir que produz a sua própria essência e, com isso, paralelamente, sua realidade.

Numa “aspiração à totalidade” em seu sentido mais elevado, o fim, pela liberdade conferida pela hierarquia, utiliza o meio inferior como escudo na corrosão e degeneração impregnadas no processo dialético. Esta submissão se dá em virtude da inconsciência e, por decorrência, irracionalidade do meio que por isso não aspira o superior e nem mesmo sabe o que tem diante si. A isso, Hegel (1986 apud Hartmann, 1983, p. 572) denomina com autoridade de “astúcia da razão”, a essência mais central à dialética da teleologia.

Hartmann (1983) vai mais além e dá o sentido teológico de sua hermenêutica ao aplicar a teoria descrita àquilo que se denomina de desígnios da providência. É que Deus permite ao homem o livre arbítrio, inclusive para pecar, mas nisso realiza no fim suas próprias intenções e, com isso, cumpre-se o seu determinismo inscrito na lei eterna mesmo sob os meios indiretos da liberdade do homem.

Todavia, há que se compreender que o fim externo sempre recai na “má infinitude”,

pois caminha progressivamente para uma tautologia temporal eterna onde todo fim é meio, mas vazio de sentido, pois não há conclusão. É preciso penetrar no verdadeiro *locus* do “fim objetivo”, onde a identidade reina e o fim está presente em todo o processo desde o princípio. Este é “o reino da Ideia”.

Sob a égide dos eidos, talvez estejamos diante daquilo que é mais platônico na filosofia de Hegel (1986 *apud* Hartmann, 1983), e este parece ser também o entendimento de Hartmann. O enigma está em que a ideia, enquanto realização do conceito, confunde-se com a própria concepção de progresso, pois só é vivo e orgânico aquilo que possui constante fluidez e que, por isso, é movimento. No entanto, também atinge os seus fins, e Hartmann (1983, p. 560) não poderia referi-la melhor ao concebê-la como “a síntese do dever-ser e da plenitude”, ou seja, aquilo que alcança a estabilidade na dinâmica, é a contradição como poder do negativo que produz o positivo, é o absoluto em toda a sua potestade, Deus em suma. O mundo é sua *imago dei*, logo a razão divina não adquire realidade no além, mas sim no desenrolar imanente da história do mundo.

A “identidade simples” entre sujeito e objeto atinge seu ponto de inflexão na ideia. Por isso está viva, igualmente, a síntese da objetividade e da subjetividade. Na verdade, essa fusão nada mais é que um reencontro, a subjetividade que retorna à casa paterna com toda a fertilidade adquirida nos meandros do objetivo.

Aqui é conveniente a lembrança de Hartmann (1983, p. 562) do conceito de *anima* para designar a vida individual do conceito livre⁷. O espírito de Deus no tempo e na história é o derramar da alma na diversidade do múltiplo. É a “*omnipresença*” da razão divina que dá vida ao mundo e este, reciprocamente, confere-a também a ideia.

Neste ponto, cabe ressaltar a dinâmica dialética que Hartmann (1983) designa em dois níveis: o conhecimento e a vontade e a verdade e o bem. O subjetivo como objetivo é o “impulso” da consciência para o saber verdadeiro, mas esta só adquire liberdade ao querer

⁷ Para um melhor tratamento do caráter processual do conceito de vida em Hegel, bem como o seu papel mediador na transição da pluralidade ontológica do mundo do ser para a “unidade refletida” da consciência na Fenomenologia, ver Marcuse: *The reflected unity, which constitutes the actuality of Life, does not exist for-itself "within the movement of Life." Neither "is" this reality simply present amid the totality of beings, nor is it embodied in an existent which would reveal it, for the actuality of Life is itself the processual totality of beings. On the other hand, Life, as actual, must exist; "it is only actual as form" (PhG, 136ff). Furthermore, Life "points toward another besides itself"; it is essentially for another, it is object. The reflected unity carries its own abjectness within itself. As reflected unity, it must be objective for itself in the existent manifold out of which it bends itself backward; it must have the manifold of its distinct forms before itself in order to unite them and in order to mediate itself through them. Life then points intrinsically toward another which is essentially only its other; this other of Life is "consciousness." Here consciousness carries the distinctive meaning given to it in the Phenomenology of Spirit: it means a being for which another is essentially object such that it relates to this other and comes to cognize it.*

determinar o mundo que examina de acordo com o bem inscrito no seu agir. Tal é a concretização da ideia no seio do real. O bem “é o dever-ser eterno” e o conteúdo teleológico do agir moral do homem. Entretanto, diferente de Fichte, Hegel identificou o ser da ideia na mecânica do mundo tanto quanto no agir do indivíduo, “o dever ser é ser”, o que no fundo, nada mais é que a ideia enquanto totalidade, como síntese criadora que não é unilateral, mas que é espírito infuso em tudo o que existe. O resto é “nulidade”.

A “ideia absoluta” é a submissão do homem e de sua ação ao absoluto. Tal circunstância é o simples autoconhecimento do absoluto realizado no homem e assim cumpre-se a lei divina na razão finita. Nasce assim a filosofia, e este é o propósito da sistemática hegeliana. É a intuição final e a verdadeira ciência especulativa. Neste espírito, Hartmann (1983) é um hermeneuta metafísico de Hegel, pois identifica nele a construção da sapiência divina na mente humana. Não podia ser diferente, visto que aqui o fazer filosófico é teologia aplicada, um passo para a verdadeira experiência intelectual do verbo que se fez carne.

Hegel, na concepção de Hartmann, é o pináculo da teologia cristã, o portador da chave que reabilita o cristianismo enquanto objeto de conhecimento científico.

2.2 AS LUZES DO CONTRA ILUMINISMO E O RESSURGIMENTO DA ORTODOXIA METAFÍSICA NA HERMENÊUTICA HEGELIANA DE TAYLOR

*“Ah Sun-flower! weary of time, Who countest the steps of
the Sun:
Seeking after that sweet golden clime Where the travellers
journey is done.*

*Where the Youth pined away with desire, And the pale
Virgin shrouded in snow: Arise from their graves and
aspire, Where my Sun-flower wishes to go.”
(William Blake)*

A essencialidade de Taylor vem da sua originalidade em compreender as influências contextuais que incentivaram e construíram a base para o desenvolvimento teórico dos conceitos centrais da obra hegeliana como o Ser, a Essência, a Subjetividade e o Estado. Também os aspectos ético-políticos adquirem nova coloração na hermenêutica de Taylor enfatizando o papel da comunidade como campo frutífero da substância ética do espírito absoluto, bem como a necessidade de sua organização política e da construção do estado

para a realização da liberdade política dos indivíduos componentes da nação. Tal relevância é destacada em artigos, sobretudo do mundo jurídico, a exemplo da recente publicação: *A Substância Ética e a Liberdade Política em Hegel* (2017).

Seguindo o fio das tradições hermenêuticas metafísicas, passa-se agora a análise da obra de Charles Taylor, *Hegel: sistema, método e estrutura*. No presente trabalho faremos uma breve investigação crítica dos pontos focais do quadro geral que o autor expõe do *corpus* hegeliano, a saber: da Fenomenologia do Espírito e da Lógica⁸.

Taylor (2014) propõe no desenvolvimento inicial de sua tese que o pensamento hegeliano é fruto de uma tentativa de reconciliação de um embate central na filosofia alemã do iluminismo tardio, ou seja, aquele entre aqueles que denominados “expressionistas”, cujo ápice é a filosofia integral de Herder, e as proposições mais propriamente em linha, embora suavizadas, com aquela desenvolvida no século das luzes na França, cujo auge, que é ao mesmo tempo, igualmente, uma tentativa de superação e reconciliação, da filosofia da autonomia do sujeito de Kant. A propensão natural ao deísmo na filosofia alemã do século XVIII é o pano de fundo desse dualismo. O Iluminismo foi incorporado de um modo que este funcionou como um *mezzo* entre radicalismo materialista francês e a “filosofia da ordem cósmica” defendida pela teologia, por vezes a apologética do irracionalismo, do protestantismo reformado alemão, *exempli gratia*, por pietistas como Zinzendorf ou pela tentativa de conciliação entre fé e razão na “religião racional” de Lessing⁹.

No entanto, foram Leibniz e Wolff que chegaram primeiramente a uma intermediação entre essas duas correntes, particularmente, o primeiro ao tentar aproximar a cosmologia cristã de

⁸ Sobre a possibilidade do conhecimento absoluto na dialética ascendente da fenomenologia e seu consequente processualismo orgânico. Ver Fulda: *The possible transition to true knowledge— without which there can be no justification of the claims to knowledge in the Phenomenology— can only be granted to this natural consciousness through the fact that it develops potentials of inferring according to reasonable consequences, and finds in itself arrangements and definitional correlations that constitute the content of its own conceptual determinations of exemplary interest for this movement is the gradually developed structure of the work, which is indicated by bracketed capital letters in the table of contents of the Phenomenology.*

⁹ Uma alternativa pós idealista, mas ainda metafísica, do conceito de teologia no sistema filosófico de Hegel, sobretudo na Lógica, Rosen: “*The independent development of the structure of the Logic means that Hegel’s notorious endorsement of existing reality – “what is rational is actual, and what is actual is rational” (Rechtsphil., p.24) - is something more than the historicist statement that thought is always limited to its own time, and so contemporary reality is the sole standard of rationality. What makes reality rational is its independent constructibility in Thought, and not mere fact that it now exists. Were there no logical derivation of reality Hegel would have no grounds of claiming philosophy as a theodicy. The Science, then is just as much rational as the theology as it is rational science of nature: “To know God by means of Reason is the highest task of science... [Theology becomes Scientific] only when it progresses to comprehending Thought [Begreifendes Denken], which is the business of philosophy... But Thought must move freely within itself – at which point one must add that the result of free Thought is an agreement with the content of the Christian religion, for the letter is the revelation of Reason. (Enz., para. 36, Zusatz).*

um mundo de leis rigorosas e empiricamente observáveis e demonstráveis. As mônadas, “subjetividades no sentido moderno”, dão o tom da ordem cósmica, explicitada por meio de causas finais, as quais definem a harmonia última das coisas, logo, do universo como “o melhor dos mundos possíveis”.

Nesse contexto, apresentam-se aqueles que serão os movimentos filosófico-teológicos de base para o incômodo e, simultaneamente, para o início da empreitada de Hegel. O *Sturm und Drang* é o período que dá origem a primeira das forças motoras do pós iluminismo alemão, o já mencionado “expressivismo”. Este é uma reação a “antropologia do iluminismo” que ao enxergar a mente do indivíduo como tábula rasa, como faz Condillac, e, por consequência, realizar uma “objetivação da natureza humana” retira do homem a possibilidade de manifestação integral de sua natureza.

Em outros termos, a vida como o irromper da vontade e do desejo no mundo são a forma de expressão máxima do ser racional. Isto, mais que uma “reabilitação de alguns conceitos aristotélicos” é a noção, própria da filosofia da subjetividade, do conceito de *self* para dar voz ao próprio Taylor, este nos apresenta uma definição sintética, mas ao mesmo tempo clara e englobante do que seria o “expressivismo”:

O ser humano chega ao conhecimento de si mesmo expressando e, em consequência, aclarando o que ele é e reconhecendo a si próprio nessa expressão. A propriedade específica da vida humana é culminar na consciência de si mediante expressão (Taylor, 2014, p. 38).

Cabe, neste ponto, marcar a distinção deste paradigma metafísico moderno e aquele originado da filosofia antiga, sobretudo das ideias da escola platônica e da aristotélica. Por princípio, é propedêutico destacar que a fundamento da essência do indivíduo tinha origem externa na metafísica clássica. Isso quer dizer que a ordem cósmica, de modo heterônomo, dava aos seres particulares o significado das ações praticadas ao longo de sua existência, concedendo-lhes o dom de integrar-se ao todo através da descoberta pela razão da harmonia da ação humana com os desígnios da transcendência impressos no mundo e, especialmente, na cidade, a ética cívica era o *mínus* divino que ordenava a vida interna dos homens para uma atuação externa ordenada ao *summum bonum*.

Essa “ordem ideal externa” sofre uma virada radical com o advento do supracitado período, pois este desloca a essência para o interior do humano, que encontra a amago que lhe permite a realização plena dentro de si mesmo. Para que esta virada seja efetiva, porém, é necessário que a linguagem assuma papel central já que é o objeto mais visível e, portanto,

o paradigma dessa revolução conceitual. A “*idées-forces*” é que esta não é mais um “veículo das Ideias”, mas sim, utilizando-se de Herder como timoneiro, a “expressão do *self*” e com isso a integralidade do ser estaria dada a partir de dentro.

Essa é para Taylor (2014, p. 39) a chave de leitura desse movimento, inclusive, entendendo como corolário deste o risco de substituição da linguagem pela arte como modelo ideal do *anthropos* e de sua “atividade”. Nos termos do autor: “o centro de gravidade do homem está a ponto de deslocar-se do *lógos* para a *poíesis*”.

No outro polo, temos a síntese entre o ceticismo de Hume e o dualismo cartesiano na filosofia de Kant, à qual Taylor (2014, p. 51) bem define como a tentativa de “definir o sujeito mediante o argumento transcendental”¹⁰. A filosofia kantiana é um marco na redefinição dos pontos focais de origem da moralidade humana, destruindo os pilares da filosofia especulativa e imprimindo o nascimento da lei moral no coração do homem. Em suma, a vontade é o primeiro motor do homem rumo ao bem supremo, não a coercitividade heterônoma, mesmo aquela de origem divina.

No entanto, em Kant, é necessário que isso seja assim, posto que a visão real do reino do céu levaria à irracionalidade das ações dos homens para alcançá-lo. Portanto, nada mais justo a seres criados com razão que o invisível seja o parâmetro teleológico fundacional da “motivação interior do dever, que é a coroa da vida moral.”

O corolário óbvio deste pano de fundo é a clássica distinção de Kant entre a “moralidade do dever-ser” e o instinto que almeja a realização dos desejos e da felicidade material. A incondicionalidade categórica da primeira deriva da essência humana, logo, da luz da razão que coordena a ação rumo às virtudes. Já o segundo é a força cega que não possui fundamento único, pois seus objetos são inevitavelmente contingentes.

Por inspirar uma lei formal e apriorística, o autor relembra a estrondosa polêmica gerada por essa nova ética, aparentemente contraditória, mas que tem como efeito natural a primazia e declaração radical da liberdade individual ante qualquer forma de controle externo, mesmo que este seja um imperativo da natureza.

Essa libertação pelas mãos da razão, Kant denomina “autonomia” e será este o paradigma de boa parte da tradição filosófica ocidental posterior. Apesar disso, é

¹⁰ Sobre a superação subjetiva da apercepção kantiana por Hegel ver Adorno: *The kantian moment of spontaneity, which is virtually equated with constitutive identity in the synthetic unity of apperception-Kant's concept of the -"I think"- was the formula for the lack of distinction between productive spontaneity and logical identity- becomes total in Hegel and in this totality, it becomes a principle of being no less than a principle of thought.*

reconhecido que este estado de coisas não possui uma resolução final. Ao contrário, é o embate eterno entre a razão pura e o baixo instinto que caracterizam a vida humana na terra e o “estado de santidade” kantiano ainda é visto, dentro de seus moldes, como uma forma de vida inalcançável. Essa crítica, Taylor, naturalmente, acrescenta Hegel como um de seus artífices maiores.

Esta é a maquete reconstruída dos debates filosóficos que se manifestavam com fervor na época de Hegel. Os românticos, embora atraídos pela liberdade moral de Kant, sentiram o necessário corte umbilical com a natureza numinosa como um exílio insuportável e que, por isso o complemento da liberdade do *self* era vital para alcançar a integralidade do ser ainda corpóreo.

Um dos modelos prevalentes em que esta clivagem primordial, tratando-se das origens do espírito, foi histórico. Os românticos entenderam a Grécia antiga como o ápice das “formas expressivas humanas” onde a ação do indivíduo estava em plena consonância com a tradição que emanava da natureza incorporada na *polis*. Embora fosse uma união ideal, esta foi superada, e teve de ser assim, pois foi uma etapa crucial no desenvolvimento da razão rumo a sua liberdade plena.

Taylor (2014, p. 57), citando Schiller, nos fornece uma síntese do que era essa hermenêutica de cunho histórico: “o intelecto foi inevitavelmente compelido a dissociar a si próprio do sentimento e da intuição, numa tentativa de chegar a um entendimento discursivo exato.”

O sacrifício foi grande e a empreitada dolorosa, mas havia-se chegado ao topo da consciência de si, os cumes das faculdades racionais foram atingidos, e não sem propósito, pois uma força nova uniria novamente aquilo que a reflexão dividiu e, dessa vez, incorporaria a reflexão na sua integralidade, sem perdas. Nasciam os protótipos da nova dialética.

Essa é uma via de mão dupla, tanto o espírito quanto a natureza devem tender à união, tornando-se um só, de mesma substância, mas com expressões distintas. A natureza não pode ser um “objeto da consciência fenomênica” cuja essência estará para sempre escondida à mente humana limitada, como entendido por Kant. Ela deveria ser antes aquilo que se manifesta no fenômeno mesmo, em sua complexidade e inteireza, sem espaço para o mistério, ou seja, a “realidade natural subjacente é um princípio espiritual, almejando realizar a si próprio.”

Apesar de traços dessa cosmovisão estarem presentes em Hegel, Taylor (2014) enfatiza que este não é nem um romântico e, muito menos, um panteísta. Hegel, por sua vez, levou às últimas consequências a proposta ontoteológica dos românticos. Isso o distanciou

ainda mais destes e, por isso não poderia aceitar qualquer sombra de irracionalismo ou obscuridade na construção de seu sistema.

De maneira similar, seu alegado panteísmo nada mais é que incorporação dos modelos universais e unificadores compartilhados por grandes vultos de seu tempo, como Goethe. “O ser humano como microcosmo” é o modo mais simples e direto de afirmar a qualidade do ser racional enquanto veículo do espírito cósmico que cria, habita e compõe tudo o que existe. Logo, pode-se dizer que a natureza adquire consciência no humano, pois produtos de mesma origem espiritual o que, em síntese, propugna pela comunhão com o natural e não pelo exame do “entendimento analítico” que subjuga e categoriza o externo.

Só que temos que ir além desse aparente ressurgimento da ordem irrefletida, este não é o caso. A sofisticação dos novos movimentos teóricos, dos quais Hegel é um dos pais fundadores, compreendem o renascer do espírito cósmico no indivíduo dotado de razão como um complemento à revelação de seu âmago, cujo palco primeiro e incompleto deu-se na natureza mesma. Dito de outra forma, a plena consciência de si do absoluto se dá na razão subjetiva e esta apreende o objeto como “em conformidade com seu próprio espírito”.

Hegel, assim, renuncia à pretensão da união pela intuição proclamada pelos românticos e mesmo por metafísicas mais robustas e calcadas em sistemas lógicos coerentes como a Schelling. “Onde a razão pura estabelece a lei” (Taylor, 2014, p.71) não pode haver espaço para indeterminismos e enigmas. Somente com a clarificação dos caminhos que levam a unidade no todo pode o homem, simultaneamente, preservar sua autonomia, conquistada a ferro e fogo, e fundir-se com o arranjo universal, escreva dos mandamentos nos átrios da alma, do qual é parte. Esta é a arquitetura que Hegel planeja demonstrar.

Passa-se agora a hermenêutica da Fenomenologia, a qual Taylor (2014, p. 155), inicialmente, caracteriza como uma “luta pelo autoconhecimento” do *Geist* no seio mesmo da consciência humana, de cuja substância ele é criador e criatura. A série evolutiva ascendente dos modos de apreensão das coisas perpassa pela inevitabilidade do movimento dialético, o qual faz sucumbir os sistemas epistemológicos parciais relacionados a cada modo de consciência humana que realizam a empresa investigativa rumo à essência do mundo.

Tal empreendimento é, outrossim, interno ao sujeito, já que influências externas denotariam parâmetros estranhos a um modelo que se pretende demonstrar a partir de si mesmo em direção ao seu próprio núcleo, adquirindo conhecimento de si nessa missão. Logo, a “crítica imanente” é o termo clássico que designa as qualidades desse processo, que não é tanto um método, mas a atuação efetiva, nas coisas mesmas, dos efeitos de sua contradição

e seu respectivo reflexo na consciência observadora.

Em primeiro lugar, o entendimento vê a clivagem entre seu ser e o mundo como um fato inexorável da natureza, onde os objetos reivindicam a sua independência do espírito originário, ao mesmo tempo em que são seu veículo inevitável que lhe permite existir e atuar no mundo e na história.

Em linguagem hegeliana, podemos dizer que o “status ontológico” da teleologia maior é o de aparecer por meio da contradição para, assim, poder elevar-se a um patamar maior de existência e poder, desse modo, ascender em autoconhecimento de forma paralela, por meio dos ditames da razão maior atuante por meio da subjetividade.

Portanto, temos que a efemeridade dos seres é necessária e proposital, pois permite a expressão cada vez mais completa do *Geist* entrincheirado pelas barreiras colossais da exterioridade contingente. Essa última, pelos feitos de suas próprias qualidades inerentes, distorce aquilo que provém do todo, tornando incompletos os vestígios que ele imprime na realidade com o intuito de nela nascer e agir.

Porém, ao focar-se o olhar no objeto, vemos que este possui duas trilhas dialéticas bem discernidas. A primeira é aquela que é própria das formas históricas, nas quais o almejado pelos entes é diferente das finalidades do absoluto e isso leva ao perecimento dos objetos em prol de estruturas mais coerentes com sentido da ordem no *Chrónos* imanente da realidade. Já a segunda, se apresenta mais propriamente na Lógica e refere-se a padrões necessários já conhecidos e manifestos, mas que fornecem os critérios de julgamento das categorias que tentam se amoldar aos seus parâmetros rigorosos. De modo que, a inadequação é somente a percepção da dependência dos diversos níveis do real do todo mais amplo e, por conseguinte, de seu destinado perecimento e preservação em uma “síntese mais ampla”.

O mesmo ocorre no ser cognoscente, pois este ao dividir-se e colocar o objeto fora de si, insere-se em uma relação com algo que está fora dele mesmo, o que o padrão estabelecido como pressuposto não pode aceitar daí a natureza efetiva do que é e os juízos internos afirmativos se distanciam ao ponto da contradição. Reinicia-se a dialética.

Este modo de ascensão inflacionário tem efeitos diretos na consciência. Principia-se a jornada nos vales ordinários da “certeza sensível”¹¹ até o estágio mais avançado, no qual a

¹¹ Como um contraposto crítico à ideia de realidade objetiva presente na Hermenêutica de Taylor, a posição de Pippin: *What is left of the sense of “immediacy” and off the kind of demonstration of the necessary, logical mediations of immediacy the Logic was to have provided? The interpretation presented sounds like a claim that the beginning of the Logic presupposes the Whole Logic and so cannot be a beginning in any sense. Second, how can we begin with a thought that is not a thought, na impossibility? The “thought determinations” of the Logic are supposed to preserve “a correspondence between thought and reality”, according to one commentator and this would seem contradicted if being cannot be thought.*

contradição reconcilia-se com a razão e o conhecimento emerge com o adequado ao que se apresenta nos recônditos da realidade posta.

Em princípio, a consciência comum produz seus juízos de forma muito semelhante às construções epistemológicas do empirismo de modo que a percepção imediata e total absorção das informações objetivas exteriores são o mote dos fenômenos interrelacionais entre sujeito e objeto. Embora esta pareça ser a estrutura final da consciência, Hegel realiza, em todas as fases, os questionamentos dialógicos que põe em xeque as percepções virtualizadas pela mente sobre o real.

Essa, para Taylor (2014), parece ser um atributo que Hegel deriva da filosofia da linguagem de Herder, que propugnava a unicidade da expressão humana na linguagem e, por corolário, em seus signos, dos primeiros aos mais complexos.

A situação óbvia e contraditória em que se encontra a cognição, é que ao autorrefletir sobre o seu próprio ato de conhecer, aparece-lhe logo a imperiosa seletividade da certeza sensível ao colocar algo sob análise, determinando, de pronto, a limitação perceptiva dos nexos formativos desse modo epistemológico, que pretendia assoberbado pelas proezas de suas próprias faculdades, “apreender tudo”.

Logo, a mediação por meios descritivos é inelutável por parte do ser que conhece e isso, para Hegel, é mais que mera verdade epistemológica. Ele a entende como demonstrativa do “status ontológico” do individual, fadado ao perecimento e, portanto, inacessível aos conceitos, mensageiros dos polos epistêmicos. A impermanência é a regra quando se trata de singulares, só os universais possuem estabilidade.

Todavia, o “cortejo de particulares” possui a imensa capacidade, nos ciclos eternos de vida e morte, de ser veículo do absoluto. A sua corporificação é indispensável para que possa existir. Enfim atingimos o fundamento da realidade: a contradição. Em síntese primorosa: “o indicar é o experimentar que o agora é o universal” (Taylor, 2014, p.).

E é nessa toada que a segunda dialética libera suas engrenagens. Aqui o ponto nevrálgico sob o qual se apoiará a dinâmica dos entes é o paradigma da “consciência de si”. O quadro dialético desloca-se agora para o sujeito. O desejo de ser e o que de fato é são os confrontantes da nova antítese e o objetivo é o infinito, a libertação do que restringe pela incorporação do outro como igual.

Taylor (2014) imprime como primeira manifestação do movimento a relação entre a ação individual e o destino, palco de quase todas as culminâncias históricas relevantes e de

suas consecutivas transformações, o ser é cego ao universal em sua “paroquialidade” arcádica, por isso enxerga os fatos externos sem sentido aparente como arautos de um poder irracional e cego. No entanto, o perecimento de si e do seu mundo apontam para a realidade que sempre esteve ali e a razão subjetiva, paulatinamente, contempla com cada vez mais clareza, o espírito que ordena todas as coisas e do qual ela mesma é instrumento e “corporificação”

A corrente da vida é o que perpassa o ciclo vital dos seres, existindo nestes, mas livre de sua limitação efêmera. É ela que lhes fornece o sopro da revelação, mas também são eles os que lhe concedem a matéria para que apareça no seio do espaço. “A vida é uma prefiguração do espírito”.

Enfim, desvela-se agora a famosa metáfora do senhor e do escravo, que é acima de tudo, uma luta por reconhecimento mútuo. O senhor utiliza-se, de forma mediata, da força de trabalho do escravo subjugado, cujo apego a vida foi maior que o desejo da morte, a “realidade material” foi à força centrípeta que o puxou do desespero e lhe deu novamente um sentido para existir. Desse modo, o senhor não tem contato com solidez das coisas. A sua “carência” é proporcional à “resistência” que o escravo encontra ao transformar a natureza.

Entretanto, por ainda não possuir o senso do real, o senhor é apenas agente passivo, ao ser o objeto do reconhecimento unilateral do escravo e esse estado de coisas é insuportável, há que haver um mutualismo entre ambos para que os opostos se identifiquem e possa fluir daí a um patamar de realidade mais amplo, conservando os produtos de seu labor.

Antes, todavia, o “medo da morte” e o “trabalho disciplinado” deram ao escravo a melhor cartada e a inversão polar ocorre naturalmente. O “papel do trabalho” é ser o emissário da libertação da escravidão pelas mãos do próprio servo. De fato, o “domínio” sobre as coisas faz do escravo senhor da criação, ainda que artificial, e, por conseguinte, impõe sobre elas sua marca. Enquanto isso, o senhor tem uma condição de “mera fruição” e atua como um mero “consumidor” na sanha de satisfazer a vontade por meio da escravatura.

Portanto, é patente quem primeiro alcança o universal, que é o equivalente à liberdade, ao menos nesse contexto parcial. É o mais próximo que o ser humano chega da universalidade¹² do *Geist*, e com isso proclama a conquista de sua integralidade aos quatro

¹² Sobre a universalidade, tanto em sua essência quanto em sua encarnação histórica, e sua relação com a noção ou conceito (Begriff) ver Marcuse: *The content of the universal is preserved in the notion. If the universal is not just an abstraction but a reality, then the notion denotes that reality. The formation of the notion, too, is not an arbitrary act of thinking, but something that follows the very movement of reality. The formation of the universal, in the last analysis, is a historical process and the universal a historical factor*

ventos, embora o encontro real e total com o espírito absoluto se dê somente com a morte e negação completa do singular. Entrementes, ao proclamar sua vitória, o escravo tem o dever de reconhecer a contribuição e os méritos de seu mestre para o seu sucesso, pois, “só sob a disciplina do serviço ele empreenderia uma obra que o elevou acima dos seus limites originais”.

Aqui Taylor (2014), retoma o tema hegeliano clássico da “consciência infeliz”, pois os louros parciais da *aufhebung* anterior teve como resultado principal a divisão interna do sujeito. Dito de outro modo, a unidade externa gerou na cognoscente dois estados de espírito: uma imagem, *vorstellung*, no pensamento de identidade permanente e estável e outra de uma imersão do ser no mundo mutável, repleto de distorções e transitoriedade.

A impossibilidade da união com o absoluto no real translada-o para o além, o “suprassensível”, o *Geist* imanente transmuta-se em pura transcendência almejada pelos indivíduos singulares. Este é o berço da religião.

Sob este horizonte, pode-se dizer com propriedade que a “soberania universal da razão” não é fruto de aspirações intuitivas que derivam de uma bondade natural do ser humano, cuja pedra angular seria “a lei da moralidade em seu coração”. O mundo não pode ter como arquétipo o Hades, e o ser humano não têm o condão de ser o juiz nem o senhor supremo que protagoniza o império na “ordem mundial” da “lei do coração”. Hegel aponta o profundo viés dessa concepção teopolítica e vê o desarranjo na alma humana entre o que é fruto da vontade singular e o que é verdadeiramente o mandato excelso do universal corporificado, da razão timoneira tanto do destino quanto da subjetividade ordenada. Em suma, “a lei de todos os corações”.

Por fim, cabe dizer que o abandono ao universal e a “purificação” de toda singularidade não é, por igual, a solução. A “virtude” que é o mote dessa filosofia moral não considera o mutualismo essencial entre indivíduo e espírito. Ao humano, adjetivado como a forma material do *Geist*, cabe apenas ser cômico de que ao agir ordenadamente, sob égide mediadora da Razão, realiza o universal em seus atos. Tal união somente se dará com o “espírito objetivo”, cuja reflexão terrena é “a vida de um povo” e a “substância ética” é a lei natural que concede a comunidade.

Em prelúdio, tratou-se acima, em poucas linhas, do tema fulcral da terceira dialética, a qual Taylor (2014, p. 199) denomina de “formação do espírito”. Em linguagem hegeliana, este é o já citado “espírito objetivo”, de início precipuamente paroquial, formador da *civitas* e

da *pólis* e sob cujo domo estendem-se as aspirações dos cidadãos ao universal, do qual a forma visível seria o povo. Embora tal conformação pareça aos seus integrantes como harmônica e ressonante, o palco precisa ruir, só com a queda da “cidade-estado” poderá dar-se o encontro verídico com o absoluto que a tudo provê.

O “caráter trágico” do desenrolar dos eventos reforça, para Hegel, um conflito normativo já prefigurado pela filosofia antiga: aquele entre a lei humana e a divina. Estes universais parciais refletem os arquétipos reinantes na “cidade-estado” visto que o vetor resultante de seus embates colossais origina e imerge os singulares na vida ética, *Sittlichkeit*¹³, que o sustentáculo da ordem cívica.

Nesse sentido, as sentinelas da lei divina, eterna em seu substrato provinciano, não poderiam ser outros que não o Estado em toda a sua potência e a família como “a esfera da unidade imediata” dos súditos. Aqui encenar-se-á o prélio ruinoso, o fado virtualiza-se na memória, seja na coletiva, nos mandatos da lei das gentes, ou na individual, onde a tradição é mestra, o porvir é pressagiado no presente, à morte é o passo fatal para advento da “consciência universal”. Antígona proclama seu triunfo encarnado.

Ressalte-se, como adendo, que é neste *locus* da obra que Hegel passa a elaborar sua soteriologia, pois esta figura como a veia aórtica que perpassa toda a sua filosofia: o homem só pode agir por meio do particular. Tal estado de coisas é uma afronta ao universal, um “desafio”, decretando a inexorável morte do singular diante do poder do absoluto. Em vista dessa tragédia, Hegel chega à conclusão da inevitabilidade do pecado e, por conseguinte, à morte certa como a suprema via para a “suprassunção” do indivíduo e sua união com o *Geist*.

O ato principal, sem embargo, não é este. Somente atingimos o grau de conflito basilar para o movimento da dialética na história quando deslocamos a antítese para o campo ético enunciado no coletivo. Aqui se desenvolve o teatro dos antigos, no qual o desdobrar

¹³ Desenvolvendo o conceito de *Sittlichkeit* e sua relação com a dialética do espírito, McDowell: *What Hegel depicts as happening, when Greek Sittlichkeit becomes untenable, is not that some specific constellation of putative norms loses its grip. The shift he is concerned with is from a mode of life whose normative shape is simply there as the context, unquestioningly taken for granted, in which one acts, say as a man or as a woman, to a way of being in which acting in conformity to one of the norms that used to shape such a life is something for one to commit oneself to, or not, as the particular individual one is. That is, initially, a loss of situatedness in a Sittlichkeit, since to begin with there is nothing for situatedness in a Sittlichkeit to be apart from the unreflective immersion that lapses with the onset of individuality. What needs to happen next, through the vicissitudes certainly historically situated that Geist goes through, is a laborious recapturing of Sittlichkeit, but without giving up the individuality whose coming on the scene figures at first as a loss of Sittlichkeit, the result is a certain conception, in a sense formal rather than involving any specific content, of one's relation to norms überhaupt. No doubt the content of putatively authoritative norms changes with the shifts Geist goes through, but, as I said, I do not believe that is Hegel's concern.*

dos acontecimentos levantará as colunas da nova consciência nascedoura. Nós, os observadores, por outro lado, estamos imersos na comédia, pois tendo a elevação da razão, por meio da Razão, operado sua dança na matéria, podemos ver a unidade real dos extremos em oposição aparente, bem como seu ardente desejo de pacificação e estabilização em um plano superior.

Porém, esta ascensão não se dá sem a *via crucis* da alienação. Na história, o surgimento do império é o deserto da alma, o primado do objetivo e do exterior sem justificação ou integração com o ser. O espírito desolado, refugia-se no interior de sua subjetividade, arcádia purificada onde a razão reconhece a si mesma. Entrementes, o “espírito objetivo” ainda é outro, permanece além do alcance do indivíduo fechado em seu próprio universo. A transcendência foi o único modo de preservar a imagem da antiga aliança do *Geist* com os integrantes da *communitas* e, para Hegel, a sina crucial para o desenvolvimento da consciência em direção ao saber cabal.

Logo, percebe-se agora, sob as luzes do *kairós*, que a consciência infeliz dos primeiros escritos de Hegel é idêntica a consciência religiosa, mas longe de ser vista como mera superstição é a vereda olímpica que encaminha o espírito rumo à reconciliação final. E a ponte que nos “retira da menoridade” não é outro que a doutrina do século das luzes, o Iluminismo.

A real revolução antropocêntrica tem o seu lugar com os *philosophes*, às instituições que espelhavam o além perdido, o Estado e a igreja, decaem “ao tamanho que lhes corresponde” e a “consciência científica” objetifica a natureza para assim submetê-la ao seu poder analítico, a única candeia capaz de forjar brilho, a potência patente capaz de produzir significado.

Esse novo formato epistêmico fornece a energia necessária para a “ação transformadora da realidade” e tem-se, com isso, o efetivo domínio do homem sobre a matéria e suas derivações, o salto para o progresso foi dado, as rédeas do destinado foram justamente concedidas ao domador. “o sonho de liberdade” passou do reino imaginário para a vida.

Ainda assim, estamos no ápice da antítese, sujeito e objeto nunca estiveram tão separados e a aparente diferença de suas substâncias nunca foi maior. O deísmo é a atitude teológica dessa nova fase e aqui o absoluto atinge o seu grau máximo de proscrição, não possuindo nem mesmo possibilidade do protagonismo histórico, o “*être suprême*” foi à denominação adequada a uma transcendência petrificada diante de um mundo rigidamente ordenado por leis materiais definidas.

Nesse ínterim, a renovação ética também foi uma empreitada imprescindível. A nova cosmovisão demandava uma atuação moral desvinculada de qualidades intrínsecas. O conceito do útil deu à razão a axiologia contingente, agregada as consequências, que lhe permitiu agir “livremente”, sem as amarras coercitivas da lei natural.

Hegel, ao criticar essa formulação, característica ainda de seu período, embora já em estágio tardio, demonstra que o relativismo exponencial dessa ética gera uma incongruência insuperável, visto que não poderá haver um consenso estável sobre o que seria o correto e o bom. O “mau infinito” é justamente a aptidão da razão renovada em destruir padrões até então solidamente fundados e sua consequente deficiência em gerar novos de mesmo atributo.

Temos aqui um ciclo vicioso onde a negatividade absoluta é a única senhora que se impõe a todo o positivado, transitório em essência. O argumento de Hegel é, como sempre, a verdade sintética escondida na oposição superficial. O Iluminismo acusa a representação, *vorstellung*, da religião de ser um culto às ruínas, sem conteúdo vivificante no interior dos objetos de adoração.

Embora haja coerência nessa acusação, Hegel aponta que o Iluminismo sofre da mesma “unilateralidade” que identifica na religião. Este não consegue enxergar que o absoluto não só está além, não é apenas “um ser supremo nebuloso”, apreensível apenas pela intuição, como será descrito pela teologia iluminada da igreja reformada alemã, da qual Hegel é crítico, mas também está presente e atua no mundo. Em verdade, seu espírito está tanto na natureza quanto no coração humano, como já havia invocado Goethe.

A neutralidade em relação ao objeto de conhecimento levará à consciência científica do iluminismo a “negação absoluta de toda a diferenciação externa que limite a vontade liberta do indivíduo em suas escolhas. Todo testamento ou instituição deve ruir frente à vontade coletiva que determina diretamente o seu próprio destino. Este é o “o terror”, o qual Taylor afirma ser fruto maduro do contrato social de Rousseau na visão de Hegel.

Este é o ponto máximo da *bildung*, dar-se-á neste marco geográfico a revolução copernicana do desenvolvimento do espírito e da consciência de si¹⁴. A interiorização da liberdade absoluta, nas palavras de Hegel, em “outra terra do espírito consciente de si” é o marco genético da lei moral autorreguladora da razão, a vangloria é toda do humano, a liberdade é o fundamento da moralidade e esta nasce na vontade racional do home. Kant é o arauto da nova consciência.

Neste ponto, ocorre, de fato, a crítica hegeliana a divisão entre moralidade, vontade e natureza, característica da filosofia de Kant e Fichte. A passagem do *Volksgeist* para o

Geist propriamente dito tem por efeito o corte umbilical e irrecuperável no plano material entre as inclinações do instinto e a vontade da razão, entre os raios do entendimento e a natural imperscrutável. Este é o modo de agir do homem moral kantiano, sempre em busca da santidade e, simultaneamente, cômico de sua impossibilidade na realidade.

Contudo, para Hegel, isso decorre de uma fixação das faculdades da razão em seu modo mais baixo de compreensão, no entendimento. Ao partir o mundo em dicotomias, os conceitos estanques não abrem espaço aos movimentos que realmente ocorrem nas trocas epistêmicas entre pólos. “Só a razão, *vernunft*, é capaz de ver como a separação se origina da identidade e retorna a ela outra vez”. Para evitar a morte da moralidade, a razão deve desprender-se de suas concepções atávicas, marcas do entendimento limitado, e ver a unidade de tudo, presente desde o princípio e clarificada pelo saber absoluto alcançado no retorno a si mesmo.

É perceptível, outrossim, que não se está a fazer referência à união intuitiva e irrefletida do pensamento romântico. A “bela alma”¹⁴ que se esconde na arte literária por medo de perder o universal não é o ideal que Hegel tem em vista. Este “nevoeiro informe que no ar se dissolve” tem de ser suplantado pela aceitação do particular como um mal inevitável, um desterro temporário que nos leva ao paraíso. O verdadeiro reino dos céus, a união perfeita com o universal, não pode ocorrer enquanto o absoluto permanecer inefável, a morte é o troféu, a eliminação do particular inessencial, a religião manifesta é a nova guia para os novos fins do ser.

Adentra-se, doravante, nos recônditos da consciência de si já no limiar da unificação com o absoluto de que é veículo. Taylor reconhece, neste ponto, em linha com a tradição hermenêutica metafísica¹⁵, que os estágios da consciência possuem uma paralela exata com

¹⁴ Para uma melhor compreensão da interatividade criativa dos conceitos de *Bildung*, liberdade, trabalho e tempo na dialética do senhor e do escravo ver Kojève: *This creative education of Man by work (Bildung) creates History- i.e., human Time. Work is Time, and that is why it necessarily exists in time: it requires time. The transformation of the Slave, which will allow him to surmount his dread. his fear of the Master, by surmounting the terror of death- this transformation is long and painful. In the beginning, the Slave who by his Work-raised himself to the abstract idea of his Freedom, does not succeed in realizing it, because he does not yet dare to act with a view to this realization, for he does not dare to fight against the Master and to risk his life in a Fight for Freedom*

¹⁵ Para uma demonstração dos objetivos metafísicos da dialética do espírito na Fenomenologia e suas consequências ontológicas e epistemológicas para a evolução da consciência racional finita rumo ao saber absoluto ver Hyppolite: *At the end of this dialectical development concerning spirit, what emerges is the subject creating its history, a subject which has absorbed within itself the universal as its πάθος (11"0.00';) instead of having the universal beyond it in the form of an abstract universal. Just as infinite life rises to self-consciousness of life, which is higher than life itself, so the substantive spirit of the family or of the Greek city, with which we began, is reflected in self- certain spirit which no longer knows anything beyond its internal conviction. Consciousness has been freed of any possible content, "it absolves itself of all determinate duty which ought to*

aqueles da religião. Inicia-se a saga com a sacralização cega e irracional dos fenômenos naturais, passando em seguida à “religião do artesão” onde a representação simboliza aspectos do *Geist*, embora deformado. “Irrompe, em seguida,” a arte viva” e universal dos gregos, na qual o divino assume a forma de seu canal de corporificação por excelência, o ser humano, imortalizada na arte, a clássica *kunstreligion*. E por fim, o cristianismo, quando supera a consciência infeliz, e adquire autoconhecimento de sua identidade com o espírito universal, através de uma teologia revelada conjugada e iluminada pelos desenvolvimentos da razão, concretiza o culto real do espírito criador.

A encarnação é, nessa toada, a prova empírica de que a substância do *Geist* se desdobrou em manifestação externa, unindo portador e condutor em uma forma perfeita. A vinda de Cristo, para Hegel, é mais que uma consumação profética ou um desígnio da subjetividade do absoluto puramente arbitrário. Na verdade, sua função é pedagógica, sobretudo, pois Cristo nasceu para ser exemplo à *communitas fidelium*¹⁶. A suma dádiva concedida com sua morte e ressurreição foram à entrega e manutenção do seu espírito entre os homens, para que pudéssemos ser como ele.

Mas os indivíduos não compreenderam a mensagem e com isso a esqueceram ou distorceram, criando as mais absurdas aberrações ao longo da história. Foi, portanto, crucial; revigorar e purificar os modos de representação da religião sob a guarida das novas depurações operadas na razão subjetiva, em especial, pelo iluminismo. Aqui o regresso do espírito a si mesmo atinge o seu cume no mesmo ponto em que começou, mas amadurecido o suficiente para reconhecer a Razão universal no seu interior e, desse modo, apreender o saber absoluto que dela emana.

A religião racional que flui da teologia formada por essa nova consciência é o arremate cíclico da Fenomenologia de Hegel. A partir deste evento, deixa-se o ente e embrenha-se no universal, cuja estrutura se expressa em categorias. A Lógica assenhora-se como a ciência divina suprema. Para ver a história “através dos olhos da razão” é capital que o espírito descubra a necessidade interior em si e, dessa forma, a Razão que o rege. Esse é o

be valid as law. In the force of its self- certainty, it possesses the majesty of absolute ἀλῆπειCελα, omnipotence to bind and unbind" (PE, II, 182; PC, 456; PM, 658).

¹⁶ Sob outra perspectiva, a conceituação de comunidade de fiéis de Pinkard, na forma de uma “reflexão absoluta” sobre si mesma: It is only when the form of life has incorporated into it’s essential self-understanding a conception of self-reflection on ourselves as cultural beings – only in a self-grounding, reflective historicist culture When the social practices of reason giving have been turned on themselves- that such an Absolute reflection is possible and that this type of dialectical philosophical reflection can appear and can understand itself for what it is.

pressuposto de toda a “metafísica” de Hegel, logo, o objeto de seu *Magnum Opus*.

Na compreensão hermenêutica da Lógica, Taylor inicia a terceira parte da obra pelo termo essencial que descreve a Lógica de Hegel de maneira mais genérica: “a dialética das categorias”. O mundo enquanto imposição e expressão corporificada do *Geist* apresentassem ao “pensamento racional” do sujeito na forma de categorias. Essa é a linguagem universal sob a qual se realiza “o conhecimento do espírito sobre si mesmo” e por isso também a forma simultânea de apreensão da “estrutura essencial” da realidade. Dito de outro modo, as categorias são o instrumental que permite ao indivíduo conhecer a vida do espírito criador que permeia todas as coisas e brota na história por “necessidade racional”¹⁷.

Hegel, portanto, ao contrário de Kant, apresentará a sua lógica transcendental enquanto ontologia. As categorias expressam-se enquanto estruturas da realidade e não da cognição, logo, em um campo de abrangência muito superior a lógica epistemológica restrita de Kant, que exclui a *Ding an Sich*.

Nesse sentido, Taylor nos apresenta, em breves palavras, o problema central da Lógica e porque esta obra monumental merece ser destrinchada com precisão nos tempos atuais:

Ora, a contradição na Lógica de Hegel advém do fato de que certos conceitos são tão indispensáveis quanto incoerentes: isto é, enquanto conceitos da realidade eles estão em conflito com as próprias propriedades que lhe servem de critério; e, não obstante, sendo indispensáveis, eles têm de ser exemplificados. Essa é a chave para o empreendimento de Hegel e ela merece ser analisada mais de perto. (Taylor, 2014, p.257).

A primeira categoria, a qual Hegel dá tratamento é o ser. No entanto o dilema inicial é já este central para a definição do conceito de ser. Hegel nos mostra como o ser puro possui uma contradição inerente no seu âmago, pois todo ser possui uma “qualidade determinada”.

Desse modo, chega-se, em uma espécie de demonstração por absurdo, a conclusão de que “o puro ser acaba sendo puro vazio”, aproximando assim as categorias do ser e do

¹⁷ De um ponto de vista menos metafísico, mas ainda assim conciliando um naturalismo moderado com as raízes tradicionais dos povos, o conceito de “bela alma” de Pinkard: *The Reconciliation between the self-reflected “beautiful soul” and the ironist prefigures the Reconciliation between two aspects of modern social practice: that between reflective thought and social action, the kind of reflections on the basic interests of humanity that occur in the form of absolut spirit, and the ways in which in social life in general and in politics in particular people must act in order to accomplish anything. The reconciliation is thus between politics and reflection, between the “doers” and the “thinkers” of modern social practice (between “Napoleons” and the “Hegels” of modern life).*

nada. Embora essa pareça uma contradição insolúvel, a dialética vem em socorro da razão confusa para apresentar uma resolução em síntese para a antítese colocada: o conceito de *Dasein*¹⁸, o ser determinado, a única aplicação possível do ser, em seu nível mais basal, à realidade.

Esse “casamento da realidade com a negação” remete, como relembra Taylor, ao princípio espinosano “de que toda determinação requer negação” o que coloca a contradição no centro da vida do *Dasein*, pois ser é negar as qualidades daquilo que ele não é, a negação ativa dos outros seres de propriedades distintas, isso define o *Dasein*.

Este feixe de interações causais é a dinâmica própria da ontologia do real, as pressões que outros exercem sobre o ser, e este o faz reciprocamente. São os fatores exógenos contra os quais o ser luta pela conservação da sua identidade ou resigna-se, resultando na sua alteração ou perecimento total.

Temos assim, para Taylor, as duas vias negativas de definição do ser: a contrastiva, derivada das qualidades distintas inatas entre os entes e a interativa, plenamente dinâmicos e mais coerentes com o movimento dialético, que caracteriza as forças vetoriais causais operantes entre os seres.

Ao estabelecer a negação como parte essencial do ser, a conclusão lógica de tal oposição interna seria o perecimento daquilo do qual é parte. No entanto, este não é o caso quando entendemos o coração da realidade e de seus movimentos ascendentes transformativos como o que lhe concede mesmo a existência, ou melhor, é a existência em si.

A “autonegação interna” que levaria à destruição das coisas é a primeira etapa de um processo mais amplo. Primeiro a definição dos limites qualitativos e interativos se faz pela via negativa, ou seja, a afirmação da finitude é passo primário para a sua própria superação

¹⁸ Como contraposto crítico à Lógica do ser de Hegel apresentada por Taylor, Houlgate: *The account provided by Charles Taylor is equally weak. Taylor notes that for Hegel “pure being turns out to be pure emptiness, nothing; and reciprocally, this nothing which is purely indeterminate is equivalent to pure being.” He infers from this, however, that “the notion of pure being frustrates its own purpose” because “we cannot characterize reality with it alone,” as if it were obvious that the category of pure being is intended to “characterize reality” in the first place, as opposed to simply being the thought of pure being. As a result of the evident inadequacy of the category of pure being, Taylor concludes, “we are forced to move to a notion of being as determinate, as having some quality and not another.”¹¹ Taylor thus makes no attempt to show how the concept of pure being itself turns into that of determinate being (by first turning into that of be-coming) but simply asserts that we are “forced” to think of being as determinate. Moreover, as far as I can tell, he never explains why we are constrained in this way or why we should not be “forced” to adopt some other conception of things. Taylor claims that Hegel’s derivation of determinate being is “solid” or, at least, more solid than that of becoming. To my mind, however, Taylor’s Hegel does not actually derive the idea of determinate being at all but simply takes it for granted that “being can only be thought as determinate.”*

em uma síntese mais ampla. Tal é o que determina a necessidade racional do todo, mas primeiro é de importância premente definir os termos nos quais se dá a construção das categorias do ser.

É fundamental, nesse sentido, relembrar a crítica de Hegel à “má infinitude” de Kant e Fichte, o dever ser que condiciona o devir do ser não é apenas uma busca perpétua sem concretização, e muito menos um abismo insuperável entre moral e natureza. Ao contrário, para além de algo apenas “sem limites”, a infinitude do qual o ser é parte é definida porque Hegel dentro de um campo ontológico mais amplo, a saber: “um todo ordenado, cujos elementos estão relacionados exclusivamente entre si”.

O infinito⁷ está, portanto, diretamente ligado à natureza do *Geist* e é propriedade intrínseca deste, o que nos leva a compreender o ser como parte da ordem espiritual maior e, portanto, um degrau na hierarquia construtiva do espírito absoluto, ou seja, sua corporificação.

Logo, antes de uma linha reta, o infinito hegeliano é um círculo fechado em si mesmo donde os seres, vistos individualmente, são todos inadequados, mas que, em conjunto, formam uma miríade de feixes ascendentes interconectados que unem os contrários em uma síntese perfeita. A plenitude do *Geist* somente pode ser visualizada e compreendida na harmonia ressonante do conjunto e jamais em seus termos particulares destacados. Em uma frase paradigmática e de linguagem hegeliana, a definição de Taylor é esclarecedora: “o infinito só existe dentro da ordem necessária do finito”.

O que emerge desse movimento dialético originário da Lógica é ser mesmo, só que retornando das realizações e determinações deste no outro, o que Hegel denomina de “o uno” ou “*Fürsichsein*”, Ser-para-si, e é aqui que o ser adentra o reino da quantidade onde este, agora não mais indeterminado, mas com qualidades atribuíveis a um sujeito, apresenta como propriedade distintiva a quantidade, o número que lhe é atribuído “por algum procedimento de tipo enumerativo”.

Hegel parece, de acordo com Taylor, derivar a quantidade do ser em uma analogia com atomismo de Demócrito, pois ao compreender que um ser definido apenas em caráter quantitativo não altera sua natureza em virtude da mudança de seus limites, ou seja, é “indiferente” as mudanças operadas em si, temos que esta só pode ser uma realidade homogênea e, portanto, passível de divisão em parte iguais, pois ausente nela qualquer forma de “diferença qualitativa”.

No entanto, apesar de ser assim a conformação de coisas nesse nível categórico do ser, ela não é um agregado contingente de coisas como querem os atomistas desde os pré-

socráticos, do contrário a “má infinitude” seria o caminho inevitável. Uma ordem mais ampla deve fornecer a estrutura para a conjugação e reunião dos elementos no nível do *quantum*. Novamente, é o movimento dialético que une continuidade e distinção em um patamar ontológico superior e isso se dará com a última e principal forma do ser, a medida.

A qualidade reaparece aqui como o critério distintivo do ser ressaltado, entretanto, como meio relacional entre *quantas*. Dito de outro modo, os atributos do ser passam a sustentar-se em substratos quantitativos, o que é de fato a formação de uma ponte dialética entre os dois critérios dos níveis categorial anteriores do *Dasein*.

Nesse sentido, “a medida é a unidade imediata de qualidade e quantidade”, pois é a síntese dialética que permite a algo, *etwas*, permanecer sob o signo qualitativo em que se encontra hodiernamente desde que não avance os limites colocados pelos *quantas* delimitadores de suas fronteiras semânticas. Por isso, inclusive, seu caráter universal, ainda que apenas em âmbito superficial, já que tudo o que existe precisa estar sob estes parâmetros para que possa obter definição apropriada¹⁹.

Embora isto seja verdade, o movimento dialético ainda necessita ocorrer, visto que ainda não atingimos o âmago do real em todos a sua exatidão, rigor e profundidade. Taylor sugere compreender a medida como categoria de transição entre estados do ser pela autossuperação dos limites estabelecidos pelos *quantas* e, desse modo, adquirir novas propriedades, como ocorre com água na passagem do estado líquido para o sólido.

Neste contexto, algo permanece. Aquilo que Taylor chama de “entidade substrato” nada mais é que o sustentáculo que resta inalterável nas fases de transição do ser e que permite ainda algo ser o que era ainda que seu estado mude, tal é a passagem para a categoria da essência, que, no arcabouço hegeliano, permite a convivência dialética, em um mesmo ente,

¹⁹ Para uma visão alternativa crítica do conceito hegeliano de “infinito” apresentando por Taylor, Houlgate: Taylor maintains that true infinity is the “whole system of finite things and their relations.” This definition is helpful because it reminds us that true infinity is nothing beyond the finite things that actually exist. True infinity is the process that is actually occurring here and now. It does not transcend the world or systematically exceed our comprehension but “is and is there, present before us” (SL 149/1:164 [257]). Yet Taylor’s description also misses an important aspect of true infinity that manifests itself explicitly in the later idea that infinity is the process leading to self-consciousness and freedom. True infinity is not only an “ordered whole” (to use another of Taylor’s descriptions) but also implicitly a process of development. That is to say, it is not just being that continues and remains in the demise of finite things but being that comes to unite with itself through the self-negation of the finite. It is being that emerges as unified—indeed, that emerges as the very process of uniting with itself. To be sure, conceiving of being as infinity falls a long way short of conceiving it as structured, rational development, or “concept” (Begriff). We will not reach that conception of being until the last part of the Logic. Nevertheless, insofar as we understand being to be truly infinite, we conceive of it not merely as stasis but as a primitive, abstract form of development constituted by the demise of finite things. This is because, to employ the language of the Phenomenology, truly infinite being is not just substance, but substance that is always becoming subject (see PhS14/28).

da “identidade na diferença”.

“A essência é o ser que pereceu atemporalmente”. Com essa citação da Lógica, Taylor inicia o capítulo da essência tratando da descrição dessa categoria como realidade mediada, o que quer dizer “um movimento de reflexão num sentido, a reflexão do sujeito de conhecimento postulando que alguma realidade interior dê sentido ao que ele vê.”

Desse modo, a realidade exterior é um espelho da essência que se expressa integralmente no *corpus* externo que é mundo posto pelo *Geist*. Embora este seja o caminho natural da consciência, esta ainda se encontra em um estágio onde a realidade interior é meramente pressuposta para poder impregnar os fenômenos naturais de semântica e ordem, a necessidade ainda não é um fato observável na cadeia causal da manifestação externa do *Geist* e por isso a dialética ainda é um motor necessário de desenvolvimento.

Nesse sentido, a essência deve ser demonstrada não apenas como o passo seguinte da reflexão externa, mas “a necessidade subjacente” que põe e sustenta o mundo das aparências, sendo este último a imagem idêntica do primeiro.

Posto isto, a dialética da identidade e da diferença é o início do caminho de aprofundamento na categoria da Essência, pois o idêntico é a manifestação da essência nas diversas propriedades emergentes da auto diferenciação do espírito em suas relações necessárias subjacentes. Aqui compreende-se o porquê do coração e motor do espírito ser a contradição polar entre os termos em oposição, pois é desse embate que florescem as aparições da essência.

Embora este novo patamar clarifique de forma didática a estrutura da Lógica hegeliana, é premente estar atento ao fato de que a oposição essencial interna dos termos é insustentável por si. Logo, seu perecimento deve ser entendido como um fato inevitável diante do projeto encaminhado nas veredas dialéticas da Lógica, rumo ao fundamento que subjaz as expressões exteriores da essência.

Taylor, já de início, apresenta nesse tópico o propósito fundamental da análise categoria da essência: “mostrar que a realidade subjacente nada mais é que o pensamento que manifesta a si mesmo como necessidade”. Para tanto é preciso um olhar mais atento a real semântica da subcategoria do fundamento, bem como sua posição na estrutura metafísica da Lógica.

Em síntese, ver o mundo através das lentes do fundamento é estar ciente de que tudo é posto ou fundado, que “a razão suficiente” de Leibniz é o conceito correto ao procurar suas bases estruturantes nas clássicas bases metafísicas das causas finais, e aqui a referência óbvia a Aristóteles. A necessária conexão dos opostos é a pedra angular sob a qual se edificam as

categorias do *Geist* e o fundamento é a expressão visível da origem das forças dialéticas que dão vida ao sistema.

A base dialética desse tópico pode ser descrita do seguinte modo: quanto dividimos a fundado e o fundamento, com base na razão analítica do entendimento, o que Hegel denomina de “fundamento real” este modo de apreensão é insuficiente, pois ao particularizar, ou seja, separar termos essencialmente interrelacionados no sistema, perdemos o caráter necessário que determina metafísica hegeliana e, por consequência, da forma ao *Geist*. Por outro lado, se a contradição entre o *explicandum* e o *explicans* for suficiente, o corolário natural é o vácuo semântico e a indiferença amorfa, seu derivado, ao resultado deste processo, Hegel dá o nome de “fundamento formal”.

A solução de Hegel é sofisticada, mas em linha com sua filosofia: aquilo que se encontra no nível do particular só pode apresentar-se de modo contingente, bem como suas relações também possuem essa qualidade. No entanto, tal estado de coisas é insuficiente e para compreender-se o real este feixe relacional inconstante deve fundar-se na “necessidade sistemática do todo” que nada mais é que o fundamento explicativo dos fenômenos externos particulares. Esse raciocínio remete a teologia das categorias da essência novamente ao todo, deixando evidente a natureza sistemática, em sentido forte, das forças dialéticas em ação. *Explicandum* e *explicans* tornam-se idênticos, em pleno acordo aos preceitos dialéticos. Assim irrompe a existência, onde o fundado é a expressão plena do fundamento. Hegel denomina esta nova subcategoria de aparição.

A aparição é exatamente a lei deontológica que governa a essência, a qual se mostra como é em sua totalidade através do fenômeno. Tal é a ordem da necessidade conceitual: Que o aparecer seja um vislumbre integral dos modos e características da essência. Assim chegamos à união da essência e da aparição, ou seja, o verdadeiro conceito hegeliano de realidade (*Wirklichkeit*).

“A unidade posta do ser e da essência” a realidade é o irromper completo da “necessidade manifesta” e, portanto, é o “realmente racional”. Aqui fica evidente que Taylor concorda com a tese metafísica de que a realidade, em Hegel, é a expressão do espírito unido à ideia, pois não há mais separação entre exterior e interior. Logo, a mediação é, por assim dizer, direta, pois é a realidade é aquilo que é posto pelo próprio *Geist* como auto manifestação de si mesmo, a identidade refletida sobre si mesma.

Neste ponto Hegel aponta de forma clara que a subcategoria da possibilidade é a ponte de transição entre a necessidade real e a absoluta. A primeira ainda está conectada a contingência, pois é o liame que explica a posição das relações contingentes dentro da ordem

do *Geist*, este mesmo, inclusive como garantidor de sua independência enquanto acidentes dos fenômenos externos.

No segundo caso, deixamos o panorama do exterior enquanto “superfície da necessidade” e chegamos à necessidade autossubsistente, cujo condicionamento é fruto de si própria. Esse autodesenvolvimento por forças interiores a sua própria natureza caracteriza a necessidade absoluta como livre é esse o mote do idealismo hegeliano: contra o senso comum imortalizado por Kant, não há oposição entre liberdade e necessidade. Em verdade, ambos os pólos são idênticos, pois o necessário, levado às últimas consequências, só pode ser radicalmente livre e este é o conceito (*Begriff*).

“O conceito é fundamento e fonte de toda a determinidade e multiplicidade” com essas palavras Hegel coloca o conceito como o fundamento da realidade enquanto realidade posta, ou seja, mediada por uma miríade de conceitos categóricos que, em última instância, levam ao conceito supremo que é pura subjetividade, é sujeito, em suma, pois, parafraseando Taylor, os conteúdos de nossa existência somente adquirem objetividade quando reunidos sob a forma de conceitos pelo eu que põe o real.

Diferentemente de Kant, Hegel compreende que há uma unidade indissociável entre a lógica formal e a lógica transcendental, visto que a estrutura das coisas reflete a vida do conceito, ou seja, é a reflexão mediada de suas categorias internas expressas no espírito finito, o qual abarca o real como um todo, é impossível não falar em verdade substancial, em adequação dos conceitos aos fatos, quando o fenômeno é expressão da essência, que em última instância, é a própria manifestação do *Geist* infinito, do qual a corporeidade é característica vital e cuja necessidade racional não pode existir sem as categorias finitas do real. Na definição de Taylor, plenamente metafísica, as coisas: estão no âmbito da verdade somente em sua forma plenamente desenvolvida. “Em qualquer outra forma anterior, elas são inadequadas, não verdadeiras”. Taylor apresenta uma definição do conceito hegeliano muito didática:

É um universal, um princípio interior autoidêntico de uma totalidade diversificada. Porém ele também é dividido em muitas partes, pois deve haver diferenciação para que haja totalidade. Essa divisão em partes é especificidade que se enquadra no universal... essa totalidade deve ter existência exterior, real e, como tal, ser uma coisa particular real. (Taylor, 2014 p. 335).

Tal definição permite compreender que o conceito hegeliano se desenvolve na sua própria corporificação, na natureza, e, de forma mais perfeita, nos seres finitos dotados de

razão: os seres humanos. Esse é o absoluto hegeliano, a identidade que possui em si os germens da diferenciação, seu oposto, e que, no entanto, ao realizar o movimento dialético circular na corporificação do todo retorna autoconsciente desua igualdade com a identidade aparentemente em oposição a si. Temos aqui a descrição clássica da relação entre espírito e natureza, para Hegel.

No entanto, em um primeiro momento, o conceito puramente subjetivo, característico do senso comum e das filosofias do entendimento, como descrito na Fenomenologia, é aquele que acredita ser o universal e que, portanto, todas as coisas seriam como ele, subjetivas. Em verdadeira “psicologização” da natureza o conceito subjetivo compreende-se como fonte de toda existência quando, na verdade, o liame entre universal e particular é apenas analítico, ou seja, uma necessidade imediata arbitrária cuja efemeridade seria ausente de significado se não compreendida como parte de um todo mais amplo onde a “unidade conceitual” das coisas tem sentido forte, pois derivadas de uma subjetividade ontológica mais ampla expressa em categorias ontológicas. Do contrário, estamos a tratar do “conceito imperfeitamente corporificado” das epistemologias mecanicistas do entendimento que desabrocharam no nascer das luzes na França.

Na segunda fase da subjetividade, temos a noção de juízo (*Urteil*). Este é aquele momento em o conceito, ainda em unidade original, se desdobra em realidades particulares, corporificado. Entretanto, não podemos compreender tal movimento como ligação (*verbindung*), como, usualmente, se faz no senso comum, pois não se está a lidar com termos independentes. Em verdade, os “juízos de qualidade” expressam somente uma contingência superficial e, por vezes, inverídica, o que nos leva a um melhor substituto lógico, mas ainda incompleto, o juízo de identidade.

Este poder ser compreendido como a relação essencial, e, portanto, verdadeira, entre o universal que desdobra si mesmo em particulares que, apesar de possuírem em si a diferença contingente, o outro, para usar um termo hegeliano mais preciso, também estão afetos a serem idênticos ao universal uno primordial. Embora tal juízo já expresse uma correlação, cuja conexão entre os termos revela a natureza mesma das coisas, a necessidade racional que a tudo governa a verdade completa só poderá se der por meio de um juízo reflexivo ou apodítico²⁰. Aqui adentramos o caminho da inferência, na qual a “cópula

²⁰ Em relação à dialética reflexiva na lógica e a passagem da reflexão para a autorreflexão do *Self* ver Althusser: *To put it differently, externality is not annulled, but is internalized. Kroner points out that, in Hegel, 'reflection' becomes Selbstreflexion [self-reflection]. Here we may recall what we said about triplicity: the two and the one are present in the result; reflection is internal reflection; and, as the Self is omnipresent, reflection in the Self is reflection of the Self into itself. Such is the significance of the Selbst - of the Self which, linguistically,*

simples” dos juízos, encarnada no termo “é”, pode ser permutada em uma “especificação mediadora” que une conceito e juízo por meio de um condicional explicativo de um terceiro termo na fórmula antes dual, este é o silogismo.

O silogismo, em Hegel, deve ser visto em termos ontológicos, como bem propõe Taylor, e isso significa compreendê-lo de forma metafísica. Os três termos da relação de inferência são: o universal primeiro e ainda indiferenciado, divisão que principia a oposição necessária ao movimento dialético ascendente e a totalidade derivada das conjunções necessárias entre os dois termos anteriores. Todos esses termos estão em constante movimento e interrelacionando-se por meio de um feixe infinito de forças dialéticas, qualquer um deles podendo ser o terceiro elemento, ou termo médio, mediador dos vínculos entre os outros dois.

Nesse sentido, a afirmação de Hegel de que “tudo é silogismo” é sofisticada e coerente, pois a racionalidade está visualizar que os três termos do silogismo, nomeados, de forma adequada, a sua forma essencial como Ideia, natureza e espírito, são simétricos podendo ocupar a posição de termo médio a qualquer momento, o que em última instância demonstra a unidade na diversidade do *Geist*.

A virada ontológica, neste ponto da lógica, é união da subjetividade imediata e finita com o *Geist* cósmico que põe o real como sua manifestação exterior. Nas palavras de Hegel, o retorno:

À realidade imediata que emergiu por meio do cancelamento (*Aufhebung*) da mediação, um ser que também é idêntico à mediação, e que é o Conceito que construiu a si próprio a partir do e no seu outro. Por isso, esse Ser é a realidade (*Sache*) que é *an und für sich*-Objetividade. (Hegel apud Taylor, 2014, p. 351).

Passamos agora pelo mesmo caminho dialético que percorreu o conceito na subjetividade, só que nesse momento, o eu, tanto finito quanto infinito, estão intrinsecamente unidos ao real. Hegel começa pela mecânica enquanto forma mais exterior e contingente da realidade (*Wirklichkeit*). Logo, o mecanicismo só reconhece relações causais imediatas e

designates pure movement back towards the subject. This reflection is not abolished, but is rather aufgehoben, that is, preserved but subjected to its own truth. Thus, the unity of the Self is not the undifferentiated solidity of an entity which is simply given; it is a unity wrested from division through the reciprocal conversion of opposing terms. Contraries subsist in the content qua Self; they are, indeed, its reality, because they have recognized one another in it and found their truth there. They are not forced to accept a dictated peace or outside arbitration; nor are they reconciled pro forma or in a certain form: rather, they find their truth by being converted to their truth

relacionadas apenas de maneira casual, é a visão de Hume, por exemplo. O determinismo é o corolário natural desse primeiro nível objetivo ao qual pertencem objetos mais ou menos indiferentes ou definidos de acordo com ordem hierárquica posta pela necessidade absoluta subjacente ao coração da existência. O tensionamento natural das interações entre as forças mecânicas leva a uma necessidade interior de superação da unilateralidade de sua natureza parcial e um desejo de unir-se em uma síntese neutra mais ampla, é a fase do quimismo.

Por fim, chega-se ao patamar mais alto no caminho dialético de ascensão nos degraus ontológicos da real: Ateleologia, a coroa do pensamento hegeliano no que tange a corporificação do *Geist* e a transição do mundo das coisas para a Ideia.

A teleologia interna, para Taylor, é idêntica àquela conceituada na metafísica de Aristóteles, pois que não possui uma separação clara entre forma e matéria. Ao contrário a forma é inerente ao seu conteúdo, não é uma imposição arbitrária e forânea ao seu objeto, heterônoma, para usar um termo kantiano. Essa dinâmica última, em verdade, é característica da teleologia externa, na qual os fins humanos são autônomos e subjetivos, não há uma união de cada ato em uma “corrente de vida” unificando-os com o todo.

Entretanto, ante a possibilidade de enxergar os meios e os fins externos sob os olhos da teleologia interna, como quer Hegel, percebe-se que os objetos da existência possuem, em si, a necessidade absoluta, que é a essência do *Geist*. Todo ser vivo é Razão criadora e, portanto, possui o potencial, já no estado germinal, para desencadear o desenvolvimento de sua forma, consequentemente, produz os seus próprios meios para alcançar os seus fins. As duas manifestações da dualidade forma-matéria, os fins e os meios, no fundo, são derivações do mesmo espírito universal, “o sangue de sua vida é a razão, e o coração que o bombeia é a contradição”.

Alcançou-se, nesse momento, o ápice do desenvolvimento do espírito, o *Geist* possui a sua expressão conceitual mais perfeita na categoria da Ideia que deve ser entidade em termos hegelianos. Desse modo, a referência a Platão é salutar, pois verdadeira, como faz Taylor. Com efeito, a ideia está inexorável e intrinsecamente unida ao conceito de verdade e o âmago da verdade do espírito absoluto é a contradição.

Em oposição parcial a Kant, pois este acertou ao definir a ideia como incondicionada e transcendental, Hegel reclamará para esta o status ontológico em vez de apenas um fruto deôntico da razão reguladora do ser finito, como é em Kant. Em suma, ao possuir em si a sua própria diferença, o seu outro, a Ideia só pode ser concebida como *an und für sich*, em si e para si. Logo, tudo o que existe tem o seu papel no plano universal posto pelo *Geist*, mesmo as suas corporificações imperfeitas e que, em um primeiro momento, não parecem apontar

para o *Summum Bonum* que é o fim teleológico supremo da ideia platônica incorporada à lógica hegeliano sob outros termos.

O caminho dialético está em compreender o mutualismo inevitável entre *Geist* e mundo. Ambos caminham em sentidos opostos do círculo para chegarem ao mesmo ponto e descobrirem-se idênticos. No entanto, o caminho da corporificação é necessário para a ideia passar do puramente universal indiferenciado para a existência plena, tanto quanto às coisas finitas, a autoconsciência de que a sua própria finitude não é o fim, mas parte do palco maior colocado pelo Absoluto para realizar sua manifestação na história e, com isso, adquirir existência. O todo é o processo dialético autossuficiente, no qual meio e fim, princípio e resultado, encontram-se ao retornar a si mesmos por caminhos diferentes, mas necessários. O idealismo absoluto de Hegel está aí exposto. Nas palavras do próprio Hegel: “O absoluto é a ideia universal e una que, no ato de julgar, se divide no sistema das ideias determinadas, que, por sua vez, por sua própria natureza, retornam à Ideia una, que é sua verdade”.

A primeira manifestação do Geist é a vida, união máxima entre objetividade e ideia, é na vida que o processo dialético se concretiza na realidade (*Wirklichkeit*) e a “verdade imediata da ideia” é realizada. No entanto, a contradição está em que, apesar de sua necessidade para a existência do absoluto, a vida sempre deve perecer, como diz Hegel, “as potências elementares da objetividade estão sempre armando o bote (*auf dem sprunge*)”. Portanto, a vida é um “combate constante (*beständiger Kampf*)” onde as forças da vida e da morte sempre estão em confronto, ou seja, em processo dialético perpétuo similar, ou reflexivo, daquele que ocorre no interior da ideia que tem o dever de se realizar em contraste com o seu próprio “*self exterior*”.

“A corporificação do particular”, assim, é o mote do estágio da vida, sua regra ontológica é ser em si (*an sich*) o que significa que esta só atinge a categoria da essência, pois é ainda limitada, entendida como fenômeno geral, pela corporificação. Somente nos seres particulares dotados de consciência racional, é que a ideia atingirá a plenitude da sua corporificação, no conhecimento, encarnação da subjetividade infinita na finita, a fagulha da razão universal no interior da consciência, ou mesmo, o espírito de Deus que habita no coração do homem, a *intus lucendi* ou iluminação natural e interior de Agostinho.

A vida liberta-se no conhecimento é desse modo perde a sua limitação temporal, sai da eternidade para o infinito. Hegel expressa tal processo de maneira clara:

A ideia da vida libertou-se, assim, não só de qualquer “este aí” particular imediato, mas em geral, dessa imediatidade primeira: com isso, ela vem para si mesma, para a sua verdade; entra assim na

existência como gênero livre para si mesmo. A morte da vitalidade singular meramente imediata é o emergir do espírito. (Hegel apud Taylor, 2014, p. 368).

No conhecimento, a “subjetividade da ideia” aparece como a “fórmula racional” presente em todas as coisas. De fato, “o mundo do ser é para sujeitos finitos, sendo apreendido através de categorias”. O que desponta aqui é o fato de que a clivagem entre real e necessária para o desenvolvimento e progresso dialético rumo ao autorreconhecimento do *Geist*. Isso significa que só através da investigação cuidadosa das categorias do absoluto, intrínsecas à realidade, e a consequente evolução da consciência, como descrita à exaustão na fenomenologia, pode-se chegar à compreensão e ao próprio conceber da Ideia enquanto fundamento dos dois pólos da relação, sujeito e objeto. Em suma, o caminho da consciência é, ao mesmo tempo, autoconhecimento do *Geist* sobre si e o que ele descobre é que a essência do real também é a sua. É o movimento circular dialético, só que, dessa vez sob a via Ápia por excelência do absoluto, a do sujeito.

Está-se a retornar agora ao paradigma epistemológico, o qual, para Hegel, é também ontológico, que divide Kant e Hegel. O bem buscado pela consciência é o bem ainda não realizado, e possivelmente continuaria assim não fosse à mudança de perspectiva advinda do sistema hegeliano, que precisa imprimir, através da vontade racional finita, a moralidade nos alicerces do mundo das coisas, reunidos na categoria do objeto. A tese principal da Lógica está na percepção pelo ser finito dotado de razão, o homem, que o bem já foi realizado no mundo, o mal nada mais é que um momento necessário no percurso histórico rumo a seu destino posto pelo *Geist*.

Em suma, o bem se realiza por etapas, cabe razão finita encontrar a sua utilidade no *Zeitgeist* respectivo de sua época. No entanto, o bem já existe e as potências de sua realização integral já estão presentes desde o início. O fim e o meio são iguais quando o último é o instrumento da razão astuta para a concretização dos seus objetivos na exteriorização de si mesma. Somente através desse caminho o sujeito sai do *an sich* para o *für sich* e vê a vida do *Geist* em si próprio e no mundo, compreendendo-se como imperfeito, e que a unidade integral é visível apenas para a Ideia Absoluta.

Nas poéticas palavras de Hegel:

Essa [essência do mundo] é o conceito existente an und für sich e assim o mundo é, ele mesmo, a Ideia. A aspiração insatisfeita desvanece quando reconhecemos que o fim último do mundo tanto está realizado, como se realiza eternamente [...] Essa concordância do ser e do dever- ser, contudo, não é uma concordância rígida e

carente-de-processo; porque o bem, o fim último do mundo, é somente enquanto continuamente se produz, e entre o mundo espiritual e o mundo natural subsiste ainda a diferença de que, enquanto o natural retorna constantemente sobre si mesmo, no espiritual, contudo, ocorre também uma marcha para frente. (Hegel *apud* Taylor, 2024, p. 373)

A “Ideia absoluta” é, portanto, a categoria final da lógica e a apoteose do *Geist*, pois é o espírito absoluto *an und für sich* em unidade completa. Temos assim a “síntese entre conhecimento e vida”, em termos formais, a união “do conceito com o seu objeto”.

Em síntese precisa, Taylor aponta a lógica como a “ciência da ideia”, pois esta é a “pura fórmula interior da necessidade do mundo, que pensa a si mesma e produz um mundo que está em conformidade com ela”. Por isso essa “verdade ontológica” é plenamente universal, podendo ser encontrada no âmago de todos os possíveis âmbitos de investigação do real e, conseqüentemente, do universo. Nas palavras de Taylor: “A lógica é puro pensamento. É a vida interior de Deus antes da criação do mundo”.

Nesse sentido, todas as categorias evolutivas da lógica são imagens imperfeitas do absoluto que se enriquece a cada passo dado no caminho dialético circular, cujo “fim” é o retorno para si mesmo de um ser mais enriquecido pelo desdobramento sobre si. A Ideia é o produto que já está presente desde o início em potência, mas que se apresenta no processo dialético até a sua expressão final que não pode ser compreendida de forma isolada, mas em conexão com os andares dialéticos inferiores.

Desse modo, Hegel, ao contrário dos românticos, funda o seu sistema filosófico em uma necessidade absoluta que perpassa todos os fenômenos vitais e universais do real e essa necessidade, que é a razão governante do universo e da história, tem de ser compreendida de forma plena e clara pela razão finita, visto que essa é um espelho corporificado, logo limitado, da razão infinita. Entre a intuição cega e o mistério incognoscível do teísmo, o sistema de Hegel é aquele que mais se aproxima de uma autocompreensão racional do próprio Deus através de nós, seres humanos.

Taylor, embora seja da opinião de que o sistema de Hegel falha em comprovar suas premissas básicas através da assunção de pressupostos como verdadeiros *a priori*, percebe na lógica “uma trama imensa de argumentação incessante, que, embora não chegando à conclusão visada, não deixa intocado, inexplorado, inabalado, nenhum ponto de referência da tradição filosófica européia”. E é dessa forma que a lógica deve ser visualizada se a retermos sob as lentes de sua hermenêutica.

2.2 AS CORRENTES DO PÓS IDEALISMO CONTEMPORÂNEO NO HEGEL ANALÍTICO DE DIETER HENRICH

*“Avaunt! to-night my heart is light. No dirge will I
upraise, But waft the angel on her flight with a Pæan of
old days!
Let no bell toll!--lest her sweet soul, amid its hallowed
mirth,*

*Should catch the note, as it doth float up from the
damnéd Earth.*

*To friends above, from fiends below, the indignant
ghost is riven--*

From Hell unto a high estate far up within the Heaven--

*From grief and groan, to a golden throne, beside the King
of Heaven.”*

(Edgar Allan Poe)

Por fim, o último hermeneuta analisado é o já consagrado filósofo idealista alemão contemporâneo Dieter Henrich, o qual é paradigmático na construção de uma tese importante a respeito das origens histórico-filosóficas do *corpus* hegeliano, baseando-se, sobretudo, nos novos desenvolvimentos da filosofia da subjetividade e importância da via negativa na compreensão das determinações da reflexão na Lógica. O trabalho de Dalmiro Schwartz Lara(2021): Início e Circularidade na Ciência da Lógica de Hegel é paradigmático nesse sentido, em âmbito nacional.

Em suas famosas “*Harvard Lectures*”, Henrich (2003) define que a compreensão da obra hegeliana deve ser vista através de seu conteúdo histórico. O autor dá o exemplo da necessidade de construção de um novo discurso, como já apontado por Hölderlin. Esse é o clima que cerca o jovem Hegel em vista das evidentes lacunas epistemológicas presentes no sistema filosófico de Fichte. Desse modo, Hegel não poderia ter considerado nem muito menos construído seu próprio sistema se não houvesse meditado sobre as descobertas da filosofia da mente em Fichte e as incorporado em sua própria filosofia no que ela tinha de verdadeiro, ainda que parcialmente.

É o caso do “problema da autorreferência-mental” e a solução por Fichte de importantes paradoxos relativos ao próprio conceito de autorreferência. Henrich (2003), portanto é do parecer de que se o método dialético hegeliano não pode alcançar tais objetivos então o seu “discurso” não atendeu as demandas filosóficas de seu tempo e precisa ser confrontado com outras tentativas sistemáticas similares para que se possa investigar

quando, como e se tais aspirações tiveram eficácia real.

Em princípio um defensor ferrenho da filosofia moral de Kant, Hegel não possuía aspirações filosóficas sistemáticas, a análise crítica e histórica eram os motos que o guiavam em vista de seus primeiros escritos ainda como estudante. No entanto, Henrich já enxerga, neste momento biográfico de Hegel, as sementes do que seria o monumento e original sistema de hegeliano, um marco filosófico ainda insuperável, ao menos em relevância, atualmente.

Já em sua filosofia juvenil, Hegel destacava a relevância de se abordar “a análise do papel das instituições na vida moral dos seres humanos”, pois o aspecto emocional do indivíduo portador e auto doador da própria liberdade, como já estabelecido por Kant, não pode estar desvinculado da motivação para agir em nome e sob égide axiológica de tal liberdade. Diferente de Kant, Hegel vê a religião como instituição fundamental para conectar a autoexpressão integral do ser no decorrer da vida com os regulamentos morais ditados pela razão produtora de liberdade²¹.

Hegel, nesse sentido, não opõe a religião privada, ou negativa, à positiva, focada nos princípios morais reguladores ontoteológicos. Pelo contrário, considera que a religião privada deveria estar no polo apostado à religião pública, essa sim em um patamar deontológico e ontológico mais alto que a mera religião do lar, aqui compreendido tanto em seu aspecto ascético quanto em sua dimensão social privada. Essa última é um dos marcos fundantes e estabilizadores da comunidade, a *religion civile* nas palavras de Henrich, a qual através do culto público e, sobretudo, dos festivais, é expressão da “vida livre” e do “Estado livre”. Logo, a reconstrução da religião civil de Rousseau por Hegel é para Henrich evidência de que este a considerava o liame vital entre o desenvolvimento moral a satisfação das necessidades do corpo, que não podem ser entendidos fora de seu conteúdo metafísico, como

²¹ Para uma compreensão dos conceitos de liberdade, autonomia, subjetividade e vida ética e suas diferentes conexões no corpus filosófico hegeliano sob as luzes metodológicas da teoria da agência ver Quante: *Here, the form of universality expressed through the intention comes into play. It does not suffice for the determination of our concept of rational action that we have a certain belief with regard to our act. Rather, we demand a “reflective thinking” wherein the individual drive is unified with a harmonious whole. Hegel obviously starts out from the premise that the natural and subjective will do not stand in an antagonistic relationship to each other; rather, the drives form a system that can be transformed into a rational whole. The rationality that belongs to human action in the form of intentions “fits” into the organic “natural subjective existence” of the agent. For Hegel, it is not a sign of unfreedom when human action has as its goal the realization of the matter of the natural will. Nevertheless, the claim here is only about a possible fitting together. A life-plan is also conceivable that as a whole is hierarchically oriented towards one goal, but that does not make possible an actually rational life: for Hegel, an ethical life. The relationship to an ethically rational whole comes into this conception through the normative implications in Hegel’s concept of the will (selfdetermination, autonomy), not through the rationality implied in the concept of action.*

eram as religiões públicas das cidades- estado gregas, na concepção dos românticos e idealistas pós kantianos alemães.

O cristianismo, embora tenha nascido uma religião essencialmente privada, desenvolveu-se em profusão como religião pública e com isso, se transmutou em uma religião de liberdade. Todavia, sua decadência em religião positiva, institucionalizada por um Estado vigilante que demanda obediência e controle da vida dos cidadãos é o objeto de interesse do jovem Hegel e a inspiração para seus primeiros trabalhos, bem como um dos problemas a serem resolvidos pela sua filosofia madura.

A virada ontológica de Hegel, entretanto, começa com conhecimento da filosofia de Hölderlin e essa a tese de Henrich, de que o marco fundante da filosofia hegeliana revolucionária e original é o conceito de Absoluto enquanto ser e o seu desenvolvimento interno no externo. O absoluto (*Urteil*), para Hölderlin, se relaciona de três modos com o finito, de forma prática, idealista e através do amor. É sob essa perspectiva que Hegel desenvolve o seu sistema filosófico, deixando de ser um kantiano em termos de filosofia moral.

A via da moralidade, assim, é o “caminho para o absoluto” que é, em sua essência, moral. Logo, Hegel passa a compreender a moralidade em seu aspecto dialético e assim empreende as alterações necessárias em sua concepção da moralidade para edificar o seu sistema, chegando enfim à Ciência da Lógica, que Henrich denomina de “quinta filosofia”.

Hegel, toma o princípio ontológico de Hölderlin e conjuga-o com o princípio da autonomia kantiano afirmando que este pode ter uma forma estável e definida, mas seu conteúdo varia de acordo com as ações do agente moral. O natural desarranjo entre as normas reguladoras da autonomia e o estágio de desenvolvimento da consciência ativa no mundo através do indivíduo leva a necessidade de evolução dos polos em relação e é nesse sentido que se desenvolve o processo dialético.

A antítese que surge da discrepância leva a sínteses mais elevadas onde os efeitos anteriores são superados e as conquistas mantidas em conjunto com acréscimos mais sofisticados e puros devido à ascensão da consciência, ou seja, há uma completude do estado anterior no novo e assim se desenvolve o todo no indivíduo e, consequentemente na história, Henrich conceitua tal movimento com o termo teológico bíblico *plêroma*, cumprimento ou consumação da lei, o que explica a união dos princípios que Hegel estava almejando concretizar.

Henrich entende o *plêroma*, nesse contexto, como “a disposição para o perdão”. Essa nova habilidade expande o alcance da autonomia para sustentar a possibilidade de “sacrificar

a própria existência como seres morais em prol da vontade do próximo”. Em termos hegeliano, isso se dá com o sacrifício em prol da “comunidade moral”, de forma que o amor em Hegel é muito mais que a “tendência em direção ao belo” ele é uma estrutura inerente a “vida moral”, ou seja, uma categoria ontológica.

No entanto, Hegel verá a origem unitária do amor moral, o absoluto, não mais como um “ser que existe antes de toda separação” unitário e imóvel. Antes, este é um processo, não há uma “nostalgia por um retorno a unidade” o propósito do absoluto é irromper e se manifestar no múltiplo, pois só aí este adquirirá existência em plenitude, sobretudo, nos seres racionais.

Já em 1800, Hegel substitui o conceito de amor pelo de vida, tão presente na lógica, pois este é um conceito que se amoldará bem a imagem do todo corporificado no múltiplo. Aqui já vemos que Hegel se aproxima de Goethe ao compreender o espírito da vida presente na natureza, embora ainda calcada sob o discurso moral, pois de outra forma, esse “conceito especulativo” jamais seria acessível à razão natural do indivíduo.

Nessa toada, Hegel já começa a esboçar seu sistema ao depreender da análise do novo discurso, necessário aos novos desenvolvimentos filosóficos, que as “abstrações do entendimento” são artifícios deste para esconder as antinomias presentes do real e assim se manter no conforto analítico da divisão primária entre ser e objeto.

No entanto, a reflexão exerce o papel doloroso de desvelar as antíteses polares que o entendimento (*Verstand*) quer esconder. A “intuição intelectual” da qual deriva o exercício reflexivo, portanto, este é o embrião do que será, posteriormente, o processo dialético sob o qual a consciência evoluirá em prol de sua reunião com o absoluto do qual ela é produto e veículo na Fenomenologia²².

²² Uma justificação ampla e bem fundamentada do projeto idealizado por Hegel na Fenomenologia e sua, igualmente, extraordinária capacidade de resolver dilemas de amplo espectro interdisciplinar de vetustos institutos conceituais poder ser encontrada em Horstmann: *Finally we cannot overlook that the theory of various subject- types developed in the Phenomenology allows in principle an answer to the question of how we can represent to ourselves the fact that things which remain and must remain epistemically opaque to us need not remain inaccessible in every perspective. Creatures like us may never precisely know what belongs to the relevant conditions for the adequate understanding of what we, for example, call “the market,” or “love,” or “art,” but there may be other types of subjects for whom those things are all much more transparent. We can even, if we follow Hegel, make intelligible the conceptual equipment that these types of subjects must display. Such an assertion might seem arrogant at first glance. But one can also view it as the Hegelian diagnosis of the philosophical price one must be ready to pay if one wants to maintain that facts such as historical processes, social institutions, aesthetic products, and religious intuitions depict not only contingent or conventional— and that means anthropomorphic—fictions, but rather are for us just as real, objective elements of reality as trees, cars, and people. Further, it is the price for the assumption that these less epistemically accessible objects form lasting parts of an organized world determined by some set of rules. That subjects like us understand these rules, if they in fact exist, in only a very limited way, does not speak against their reality in so far as there are also other types of subjects who are better equipped for the knowledge of these rules.*

Henrich (2003) então distingue dois discursos analíticos da intuição que derivam desse novo gênero discursivo maior, a saber: o *systema reflectionis* relacionado à crítica do entendimento e aos “caminhos finitos da razão”, ou seja, o modo como a consciência racional se relaciona com os objetos em diferentes níveis e o sistema da razão, que através da análise categórica, descreve os fenômenos e a “unificação do amor na dimensão moral”.

Nesse ínterim, Hegel se depara com a grande intuição que seria o coração de seu sistema. Os dois sistemas, longe de serem polos discursivos opostos eram continuações do mesmo método dialético. Logo, o único caminho possível era distinguir a sua *prima filosofia* que podia ser dividida no “sistema crítico da reflexão”²³ e no “sistema construtivo da razão”, onde o campo de análise estava dentro dos fundamentos subjetivos que levam ao discurso sobre o real e sistema puro da razão propriamente dito, relativo às categorias ontológicas do ser e seus desenvolvimentos na realidade.

Como afirma Henrich sobre essa nova virada copernicana: “o sucessor do *systema reflectionis* e a Fenomenologia do Espírito. O momento procriador da Fenomenologia é igualmente o momento procriador da Ciência da Lógica.

Para que seja possível a compreensão do que Hegel chamou de vida, primeiro seria necessário desenvolver um método filosófico passível de construir um sistema, cuja “termo” deveria cumprir alguns requisitos de acordo com Henrich: ser “aceitável enquanto termo básico de um discurso racional, ser a base única para a construção de estruturas lógicas compreensivas” e ser, simultaneamente, “completamente autorreferencial” e tratar os opostos de tal modo que estes se tornem uma forma sintética única, amalgamados entre si.

Para Henrich (2003), o termo que cumpre este papel é a negação. A semântica deste termo não é a mesma da lógica clássica. Ao contrário, na visão do autor, Hegel entende a negação como um termo independente tanto do binômio asserção/disasserção quanto na “formação de proposições em geral”.

²³ Como crítica a hermenêutica de Henrich sobre a má circularidade retroativa das categorias da reflexão, Houlgate: *Yet Hegel's critique of his opponents does not depend on his later account of the categories of reflection: for his principal complaint is not that his opponents misunderstand the structure of a presupposition or condition and should understand it in the way he does later in the Logic. To argue in that way is certainly to be guilty of vicious circularity. Hegel's main complaint against his opponents is simply that they presuppose any categories of reflection at all as the basis of their criticisms of him: "that their opinions and objections contain categories which are presuppositions (Voraussetzungen) and which themselves need to be criticized first before they are employed" (SL 40–1/1: 31). This criticism by Hegel of his opponents is justified by the modern demand for radical selfcriticism that requires us to suspend all our (founding) presuppositions about thought and being; it is not dependent in any way on Hegel's later account of the categories of reflection themselves. Pace Henrich, therefore, the project of Hegel's science of logic is not justified merely retrospectively, and there is no suspicion of vicious circularity surrounding his enterprise.*

Nesse sentido, a negação autônoma e insular, se dermos ao termo um caráter relacional estrito, é totalmente autorreferencial e nega a si mesma. Logo, deve ser a famosa estrutura dialética hegeliana da “negação da negação”. De fato, nesses termos, a negação, por si, só pode ser dúplice e isso tem consequências importantes no sistema filosófico de Hegel.

Levada às últimas consequências, tal dinâmica da “via negativa” desbanca inevitavelmente no seu oposto, a ausência de negação, demonstrando que a negação singular é autodestrutiva levando a um “estado oposto àquele em que há negação”.

Aqui temos a famosa oposição ou antítese tão própria da dialética hegeliana, onde para que se tenha uma ponte possível de conexão entre os pólos é necessário compreender a oposição enquanto a “determinidade”²⁴ que especifica ambos os termos. Logo, o oposto da negação não é sua exclusão, mas seu complementar em uma existência mutualística vital para manter o *dasein* dos termos relacionais.

Como é evidente, ambos os termos são, em essência, negativos, e o resultado não poderia ser outro que não a negação mesma. No entanto, a nova “autorreferencialidade” deriva da especificação dos termos orquestrada pela determinidade da oposição, o que nos deixa com uma negação construída sob as bases de um todo que se individualiza no ser, mas que só pode ter sua existência corporificada através da negação²⁵.

A lógica da determinidade é a “lógica do ser” da primeira parte da ciência da lógica, o seu desenvolvimento, é a “lógica da essência” a segunda parte. Henrich (2003) vê na estrutura ontológica basal da lógica do ser o delineamento da semântica da negação através da determinidade que o *dasein* fornece ao indivíduo, enquanto veículo do absoluto, em formação necessita para realizar os primeiros movimentos dialéticos. O autor chega a afirmar que ontologia do ser desenvolvida por Hegel e uma “explicação refinada do *heterotês* (alteridade) de Platão” em referência ao diálogo Sofista, demonstrando que Hegel ainda está tentando resolver os dilemas da filosofia clássica nos primeiros estágios da Lógica.

²⁴ Desenvolvendo ainda mais os conceitos de determinação e indeterminação no *corpus* hegeliano, através das lentes hermenêuticas de Henrich, Houlgate; *We can see now more clearly what it means to “suspend” or “abstract from” all our ordinary assumptions about being. It means setting such assumptions to one side and leaving them out of the thought of being altogether; it does not mean thinking of them as explicitly excluded by the thought of pure being itself. A purely abstract thought, for Hegel, is one that simply lacks any determinacy whatsoever; it is not one that is defined and determined as lacking all determinacy and that thereby explicitly includes within itself the idea that all determinacy is excluded from it.*

²⁵ Com uma proposta oposta da primeira síntese dialética entre ser e nada na Lógica, a conclusão de Rosen: *The only path that appears to be open for the direct approach is to abandon the thesis of coreferentiality and turn it on its head: “being” and “nothing” might be “one and the same” in sharing the same sense (or more precisely, the same lack of identifying characteristics) but have different referents, being and nothing, respectively.*

Na lógica da essência, Hegel deixa claro que os dois polos da relação, são, na verdade, simultaneamente, idênticos e opostos entre si e em si mesmo, das *unmittelbare Gegenteil ihrer selbst*, de modo que a essência resultante de tal síntese é instável embora uma evolução da ontologia do ser.

Para resolver tal instabilidade insustentável para explicar as instituições da vida e da mente racional, como o Estado, Hegel passa a desenvolver a “lógica da noção” que pretende ser a ponte entre a autorreferencialidade e a alteridade, a qual objetiva, como produto dialético, uma síntese estável onde a “mútua dependência” não exclua as características polares distintivas próprias de cada termo.

A noção baseia-se na generalidade que persistente inalterada em todo o individual que, em si, já é fruto da própria generalidade. Nesse sentido, Henrich apresenta o *self* como paradigma cuja “constituição ontológica é a estrutura da noção”. A determinidade presente na noção, pois esta inexistente fora do individual, a torna subjetiva, em oposição à objetividade.

Hegel, então, introduz sua categoria lógica mais sofisticada, a ideia, na opinião de Henrich, na esteira da tradição hermenêutica metafísica, um desenvolvimento do *Eidos* platônico. Na ideia, há tanto uma “dominância da generalidade” quanto, e mais importante, uma independência do particular que nada mais faz que expor na sua essência a estrutura da generalidade, aqui já subsumida a categoria da ideia tanto em termos formais quanto semânticos, um novo paradigma desponta como ápice do movimento dialético: a vontade.

A vontade, na medida em que é a materialização da ideia no real, só pode obter a autorreferencialidade integral quando aquilo que concretiza a sua teleologia está em total ressonância com a sua própria estrutura. Em outras palavras só quando ação que corporifica os desígnios da vontade rumo ao seu propósito corresponde a estrutura ontológica da própria vontade existe plena autorreferencialidade. Tal é o que Henrich (2003) identifica em Hegel como “a liberdade da vontade” que o autor entende, neste ponto, que a estrutura do real que cumpre esse requisito para Hegel seria “o Estado racional, cuja boa constituição respeita a liberdade dos seus cidadãos”. Henrich (2003) já demonstra isso, em linha com aqueles que entendem o institucionalismo hegeliano como um reflexo das próprias estruturas metafísicas de caráter ontoteológico de seus *corpora* filosóficos.

No entanto, longe de ser uma “expressão da vontade” o Estado é a “relação harmoniosa do universal e do particular” e, portanto, é a diferenciação do absoluto em instituições que refletem perfeitamente sua estrutura ontológica, o que demanda, além da especificação, ordem e organização.

O Estado é assim o polo objetivo, cuja correspondência com a vontade é a expressão

concreta da ideia absoluta. A compreensão deste adágio se dá, de fato, nas instituições da sociedade civil, cujos ritos são a vida da comunidade que sustenta e é sustentada pelo Estado, as clássicas manifestações do absoluto em Hegel em ordem hierárquica: religião, arte e filosofia.

Henrich (2003), como a maioria dos hermeneutas metafísicos, sustenta a tese de o sistema de Hegel não sobrevive aos paradoxos inerentes tanto à filosofia da mente quanto a do Estado ou da natureza. A autorreferencialidade não pode se reduzir à negação autônoma, parafraseando o autor, são estruturas distintas e Hegel não pode igualá-las sem incorrer em paradoxos ou dilemas insuperáveis ou intencionalmente omitidos.

3. RESULTADO E CONCLUSÃO

Feita a análise dos autores propostos, verificou-se semelhanças patentes entre estes no que tange a sua cosmovisão hermenêutica da obra hegeliana. Hartmann sob um viés onto-teológico mais tradicional, desvenda o corpus hegeliano através de uma chave de leitura visivelmente ancorada na tradição em continuidade com essa, seja pelas respostas a síntese epistemológica kantiana ou a cosmologia de Leibniz até o *Eidos* platônico e o visão orgânica do ciclo vital em Aristóteles.

Já em Taylor, até pela contemporaneidade de sua hermenêutica, a linguagem é mais comedida e atenta aos desenvolvimentos críticos de ambas as tradições hegelianas. Todavia, Taylor vê em Hegel o ápice de um sistema que tenta recuperar, em certa medida, a unidade edênica do indivíduo e do *Geist* presente nos gregos ao mesmo tempo em que possui uma autoconsciência da necessidade da superação dessa “paroquialidade” em prol do movimento dialético, base fundante tanto da evolução da consciência em direção à fusão com o saber absoluto do *Geist* quanto dos auto desdobramento e autoconhecimento do espírito maior sobre si mesmo ao sair e retornar a si mesmo na dialética da Lógica. Daí saem, segundo Taylor, as respostas de Hegel as aspirações de sua época, seja a filosofia de Kant e Fichte seja o expressionismo de Herder ou ao panteísmo dos românticos e, de certa forma, de Schelling e Goethe

Por fim, Henrich, com a tese inovadora da influência nuclear do sistema de Hölderlin na filosofia de Hegel, compreende o método dialético de Hegel como uma tentativa de recuperação da unidade do *Geist* no amor, força motriz de todo o movimento do espírito e propósito final de sua empreitada através de si mesmo.

Posteriormente, Hegel chamou esse retorno unificador de vida ou a corrente da vida que este vê como a publicidade transformada do cristianismo medieval, de caráter eminentemente negativo, nos primórdios, e degenerado em positivismo e controle em seus estágios tardios.

A negação é o termo metodológico que cumpre o papel de fornecer o material necessário as evoluções ascendentes da dialética das categorias rumo a encarnação da ideia na vontade humana que, ao se ver como cumpridora e parte da ordem suprema, reconhece, de forma revolucionária, o real significado da liberdade e do “ser livre”, o livre arbítrio em sua semântica mais plena.

Portanto, conclui-se que as semelhanças encontradas são demasiado grandes para que seja ignorada um potencial conciliação das tradições hermenêuticas, seja por se referirem

aos mesmos termos e conceitos de forma velada ou sob outras roupagens ou mesmo por ideias que congregam os mesmos argumentos após a natural sujeição a crítica por pares.

Embora essa seja uma pesquisa que primou por selecionar autores paradigmáticos da tradição metafísica, cuja aproximação é de ser esperada, o crivo do tempo já realizou sua obra ao ser necessário, aos mais contemporâneos considerar os argumentos críticos a sua própria filiação hermenêutica como se observa pelas próprias referências bibliográficas das obras escrutinadas.

Diante de tal quadro teórico e metodológico, pode-se considerar que se descobriu uma intrincada, mas visível linha de conexão entre os autores analisados. Por mais que se possa dizer que suas conclusões ou análises conceituais são de natureza apenas similar ou mesmo divergentes em determinadas exposições, os pontos de convergência são demasiado evidentes para que se possa ignorar suas relações em termos históricos e filosóficos.

Já desde de Hartmann, o papel central do cristianismo na obra hegeliana ficou evidente, seja em sua inserção na própria teologia cristã como faz Hartmann, seja no papel que esta tem no desenvolvimento da comunidade e do indivíduo rumo a autoconsciência e as manifestações do absoluto na fé pública de Henrich, ou mesmo na reinterpretação dos conceitos éticos hegelianos à luz do cristianismo, o qual Taylor crê ser, para Hegel, o receptáculo das verdades fundamentais do real, do ser e do universo não encontrado em outros sistemas religiosos organizados.

Embora, com roupagens distintas, o papel do sujeito e do subjetivo também exercem força coesiva entre os autores analisados. Já em Taylor foi possível observar a necessidade nuclear visada por Hegel de conciliar as diferentes visões de sujeito desenvolvidas após a era das luzes, ou seja, tanto o sujeito integral e produtor de cultura de Herder quanto o autônomo e livre sujeito racional de Kant. Em Hartmann, a subjetividade é entendida de modo mais ortodoxo dentro do espectro hermenêutico da tradição hegeliana vista como veículo natural no indivíduo do espírito absoluto que se manifesta em sua razão finita tanto quanto no seio da comunidade nacional, bem como é a fonte criadora que se auto desdobra para dar corpo a substância do real, ou seja, em um sentido propriamente idealista, em sentido estrito. Em Henrich o sujeito é o veículo por meio do qual o absoluto manifesta sua tríplice dimensão derivada de Hölderlin, a prática, a idealista e a do amor. Também é por meio da subjetividade que a unificação moral no amor do espírito absoluto é possível, mesmo que depois Hegel depure essa relação no conceito de vida, sendo, portanto, a categoria ontológica principal onde se desenvolve a reunificação do *Geist*.

Logo, o projeto merece consideração séria e desenvolvimento para que, em vista de

seu desfecho, seja possível definir, ao menos parcialmente, se a tese mediata da possibilidade de conciliação das tradições se sustenta ou se não é mais que um sonho especulativo.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. **Hegel: Three Studies**. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1993.

ALTHUSSER, Louis. *The Specter of Hegel: Early Writings*. London: Verso, 1997.

COSTA, Victor Cezar Rodrigues da Silva; RIOS, Rodrigo Sánchez. **Substância ética e liberdade política em Hegel**. *Revista Direitos Fundamentais & Democracia*, v. 22, n. 2, p. 552-570, 2017. Disponível em: revistaeletronicardfd.unibrasil.com.br Acesso em: 6 mar. 2025.

BEISER, Frederick. **Hegel**. London: Routledge, 2005.

BRANDON, Robert. **A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's Phenomenology**. Cambridge: Harvard University Press, 2019.

GADAMER, Hans-Georg. **Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies**. New Haven: Yale University Press, 1986.

HARTMANN, Nicolai. **A filosofia do idealismo alemão**. 2. ed. Trad. José Gonçalves Belo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1770-1831). **Ciência da Lógica: 1. A Doutrina do Ser**. Traduzido por Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Ed. Universitária São Francisco, 2016. 464 p. ISBN 9788532653086.

_____. **Ciência da Lógica: 2. A Doutrina da Essência**. Tradução de Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2017.

_____. **Ciência da Lógica: 3. A Doutrina do conceito**. Tradução de Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2017.

_____. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio** (1830). Tradução Paulo Meneses, Vol. III. A Filosofia do Espírito. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. **Fenomenologia do Espírito**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

HENRICH, Dieter. **Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism**. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

HOULGATE, Stephen. **The Opening of Hegel's Logic: Being to the Infinity**. Indianapolis:

Hackett Publishing Company, 2006.

HYPPOLITE, Jean. **Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit**. Evanston: Northwestern University Press, 2000.

KOJÈVE, Alexandre. **Introduction to the Reading of Hegel**. Ithaca: Cornell University Press, 1980.

LARA, Dalmiro Schwartz. Início e circularidade na Ciência da Lógica de Hegel. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, v. 18, n. 31, p. 67-90, 2021. Disponível em: <https://www.ojs.hegelbrasil.org/index.php/reh/article/view/451>. Acesso em: 6 mar. 2025. DOI: <https://doi.org/10.70244/reh.v18i31.451>.

LUDWIG, Siep (Org.); HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Hegel's Phenomenology of Spirit**. Cambridge: Cambridge University Press.

LUKÁCS, Georg. **The Young Hegel**. London: Merlin Press, 1975.

MARCUSE, Herbert. **Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory**. 2. ed. Boston: Beacon Press, 1960.

MARCUSE, Herbert. **Hegel's Ontology and Theory of Historicity**. Cambridge: MIT Press, 1987.

MCDOWELL, John. *Having the World in View: Essays on Kant's Idealism*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

MOYAR, Dean; QUANTE, Michael (Orgs.). **Hegel's 'Phenomenology of Spirit': A Critical Guide**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

PERTILLE, José. A Fenomenologia do Espírito de Hegel em diálogo com o Idealismo Alemão: O saber absoluto como a última figura do espírito. *Revista de Humanidades de Valparaíso*, Valparaíso, n. 18, p. 117-131, dez. 2021. Disponível em: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0719-42422021000200117&lng=es&nrm=iso. Acesso em: 6 mar. 2025. DOI: <http://dx.doi.org/10.22370/rhv2021iss18pp117-131>.

PIPPIN, Robert B. **Hegel's Idealism**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

PINKARD, Terry. **Phenomenology of the Sociality of Reason**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

QUANTE, Michael; MOYAR, Dean. **Hegel's Concept of Action**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

ROSEN, Michel. **Dialectic and Its Criticism**. Oxford: Oxford University Press, 2010.

TAYLOR, Charles. **Hegel: sistema, método e estrutura**. São Paulo: Realizações, 2014.

_____. **Hegel e a sociedade moderna**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.