

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

A DURA PASSAGEM À UNIVERSALIDADE SINGULAR DO CIDADÃO:
ENTRE O BOURGEOIS E O CITOYEN

SERGIO GUILERME SANTOS PORTELLA

São Leopoldo, abril de 2010.

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

A DURA PASSAGEM À UNIVERSALIDADE SINGULAR DO CIDADÃO:
ENTRE O BOURGEOIS E O CITOYEN

SERGIO GUILHERME SANTOS PORTELLA

Dissertação apresentada como requisito parcial para
a obtenção do grau de Mestre em Filosofia

Prof. Dr. Marcelo Fernandes de Aquino

São Leopoldo, abril de 2010.

A DURA PASSAGEM À UNIVERSALIDADE SINGULAR DO CIDADÃO:
ENTRE O BOURGEOIS E O CITOYEN

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação da Faculdade de Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS.

Aprovada em ____ de _____ de 2010.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Marcelo Fernandes de Aquino – UNISINOS

Prof. Dr. Alvaro Luiz Montenegro Valls - UNISINOS

Prof. Dr. José Pinheiro Pertille - UFRGS

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS

Reitor: Prof. Dr. Marcelo Fernandes de Aquino

Vice-Reitor: Prof. Dr. José Ivo Follmann

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Coordenador: Prof. Dr. Adriano Naves de Brito

Dados Internacionais de Catalogação (CIP)

Ficha Catalográfica elaborada pelo
Bibliotecário Michel Maya Aranalde, CRB 10/1873

P843d Portella, Sergio

A dura passagem à universalidade singular do cidadão :
entre o bourgeois e o citoyen / Sergio Portella; São Leopoldo,
2010.

200 f.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade do Vale
do Rio dos Sinos. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
São Leopoldo, BR-RS, 2010. Orientador: Prof. Dr. Marcelo
Fernandes de Aquino.

1. Filosofia Alemã. 2. Filosofia Moderna. 3. Filosofia Hege-
liana. 4. Espírito (Filosofia). 5. Fenomenologia. 6. Filosofia
Prática. 7. Liberdade. 8. Necessidade. 9. Identidade. 10. Ló-
gica Hegeliana. 11. Consciência I. Hegel, Georg Wilhelm
Friedrich. II. Aquino, Marcelo Fernandes de. III. Título.

CDD 193

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Av. Unisinos, 950 – Bairro Cristo Rei

93022-000 – São Leopoldo – RS

Fone: (51) 3590-8781

Fax: (51) 3590-8118

E-mail: ppgfilo@unisinos.br

AGRADECIMENTOS

Agradeço

aos meus amores, Rita e Pedro, companheiros de lutas, por darem sentido a todas as conquistas;

a minha mãe, Deoni, amiga e confidente, por me ensinar a ver a beleza do esforço;

ao meu avô, Waldomiro, pelo exemplo de força, renovação e cuidado aos seus;

ao Prof. Dr. Marcelo de Aquino, pelo exemplo de transparência e humanismo;

ao Prof. Dr. Alvaro Valls pela presença marcante no meu período de mestrado;

ao Prof. Dr. José Pertille, pelo apoio e disponibilidade ao longo dos meus anos de estudo;

ao Prof. Dr. Adriano de Brito pela confiança e horizontalidade nas relações acadêmicas;

aos amigos Marcio Reis, João Francisco Rodrigues e Jasson Martins, por cultivarem comigo um dever maduro para com ideais de juventude;

a UNISINOS, pela estrutura e espaço para crescimento;

a CAPES, pela bolsa de estudos recebida.

RESUMO

Este trabalho tenciona analisar, segundo as perspectivas fenomenológica, lógica e noológica que perfazem a filosofia de Hegel, o percurso social de autorealização do indivíduo moderno. Nosso objetivo é demonstrar que a realização das potências subjetivas individuais depende de um mecanismo que conduza a intencionalidade fenomenológica ao encontro da própria idealidade lógica. Pois, compreendido como a injunção dos binômios ‘autonomia subjetiva e emancipação econômica’ e ‘dependência intersubjetiva e carência material’, este indivíduo: segundo a perspectiva fenomenológica, tanto tem assegurado pelo itinerário de formação da cultura ocidental o saber de si através do outro, portanto, o experienciar do espírito mediante seu saber da própria liberdade; como, ao sair de si, colhe o desagrado da intersubjetividade abstrata, se abnega e necessita que a mediação universal protagonize seu perdão; mas, segundo a perspectiva lógica, tendo experienciado a espiritualidade do mundo e conferido-lhe o papel de manifestação do Absoluto, inflexiona seu saber e adquire ciência do ser relativo ser perpassado pela necessidade absoluta a qual instancia para protagonizar sua *dura passagem* à liberdade; pelo que, noologicamente, o indivíduo encontra na expressão científica do Estado as condições de fundamentar seu agir na inteligibilidade de um meio intersubjetivo constituído segundo a identidade das necessidades e liberdades, formais e concretas, dos particulares. Esta perspectiva, própria ao Estado, ao emular a atitude ética do indivíduo moderno segundo condições produzidas pela razão, integra a intencionalidade fenomenológica do burguês à inteligibilidade lógica do cidadão e torna a aprendizagem social o caminho de desvelo da liberdade na necessidade.

ABSTRACT

This work intends analyse, accordingly phenomenologic, logical and noological perspectives which complete Hegel's Philosophy, the self-achievement social path of modern individual person. Our target is to demonstrate that the achievement of the individual subjective potential depends on a mechanism which leads the phenomenologic intentionality to reach the logical ideality itself. Therefore, since understood how the injunction of the binomial 'subjective autonomy and economical emancipation' plus 'intersubjective dependance and marerial needs', this individual person: accordingly phenomenologic perspective, such has guaranteed the knowledge about himself through another one by Occidental culture itinerary build up, and so, the spirit experiencing in the presence of his own freedom knowledge; as, going out of himself, picks up the dislike of the abstract intersubjectivity, denies himself and demands that universal mediation acts for his forgiveness; but, accordingly the logical perspective, after experience the spirituality of the world e giving it the manifestation of the Absolut hole, inflects his knowledge and realises the relative being, who is touched by absolute necessity which lodge to act his *hard passage through* freedom; by this way, noologically, the individual person finds inside the State's scientific expression the conditions to ground you way of acting through the understanding of an intersubjective environment built according necessity and liberty identity, formal and concrete, of each one. This perspective, owner of the State, while simulating the ethical attitude of the modern individual person dua to conditions produced by the reason, join the phenomenological intentionality of the bourgeois to the logical understanding of the citizen, and becomes the social learning a path for zeal of liberty for necessity.

ABREVIATURAS DE OBRAS E SEÇÕES DE OBRAS DE HEGEL

aR	<i>Das abstrakte Recht</i>
Enz.	<i>Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse</i>
bG	<i>Die bürgerliche Gesellschaft</i>
Mt	<i>Die Moralität</i>
PhG	<i>Phänomenologie des Geistes</i>
PhR	<i>Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse</i>
WdL	<i>Wissenschaft der Logik</i>

ABREVIATURAS DAS OBRAS DE OUTROS AUTORES CLÁSSICOS

KrV	KANT. <i>Kritik der Reinen Vernunft</i>
GW	FICHTE. <i>Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre</i>
Metaph.	ARISTÓTELES. <i>Metafísica</i>

CONVENÇÕES

As citações das obras de Hegel e outros autores clássicos constarão abreviadas conforme as convenções acima.

As notas de rodapé, (i) quando referentes à obra de Hegel, trarão o original alemão do termo/período conforme HEGEL, G. W. F. *Werke in zwanzig Bänden*. Frankfurt an Main: Suhrkamp, 1986; ao caso do trecho citado da obra de Hegel não integrar a divisão dos parágrafos (como no caso de *Einleitung* e *Vorred*), será adotada a numeração desta edição; (ii) quando tratantes de um comentador, trarão a referência bibliográfica abreviada do comentário.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
I - A <i>FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO</i> NO CONTEXTO PÓS-CRÍTICO	13
1.1. Hegel e o desafio da filosofia pós-crítica	13
1.2 - O debate com Fichte: da necessidade e insuficiência do universal abstrato como princípio filosófico	19
1.3 – A necessária admissão da coisa-em-si	22
1.4 - A supressão hegeliana – A Fenomenologia do Espírito	25
1.4.1 - O Espírito	28
1.4.1.1 - O mal e o perdão: entre o bourgeois e o citoyen	36
II - A <i>CIÊNCIA DA LÓGICA</i>	44
2.1 - A Ciência da Lógica a partir da Fenomenologia do Espírito – Hegel, um filósofo transcendental	44
2.2 A Doutrina do Ser	46
2.3 Doutrina da Essência.....	53
2.3.1 As determinações da reflexão	53
2.3.2 - A transição entre aparência e fenômeno	63
2.3.3 - O fenômeno.....	65
2.3.4 - A efetividade	72
2.3.4.1 - O Absoluto	72
2.3.4.2 - A efetividade.....	76
2.3.4.2.1 - A dialética das modalidades	77
2.3.4.2.1.1 Contingência versus efetividade.....	77
2.3.4.2.1.2 Possibilidade real versus necessidade real	79
2.3.4.2.2 - A necessidade absoluta	82
2.3.4.2.3 - A relação absoluta	84
2.4 Doutrina do Conceito	88
2.4.1 - A idéia.....	91
2.4.1.1 - A vida.....	91
2.4.1.2 - O conhecimento	95

2.4.1.2.1 - O Conhecer.....	98
2.4.1.2.2 - O querer.....	101
2.4.1.3 A idéia absoluta.....	107
III – A FILOSOFIA DO DIREITO.....	112
3.1 - A Filosofia do Direito a partir do método – Hegel e o idealismo objetivo.....	112
3.1.1 - A lógica do real: Como falar da vontade em Hegel	115
3.2 - A vontade livre substancializada como direito.....	123
3.2.1 - A primeira negação da vontade: o Direito Abstrato.....	133
3.2.2 - A segunda negação da vontade: a Moralidade abstrata.....	146
3.2.3 A Eticidade.....	152
3.2.3.1 - Família	153
3.2.3.2 - A Sociedade Civil-burguesa.....	155
3.2.3.2.1 - O Sistema das carências - a definição	156
3.2.3.2.1.1 - Contingência <i>versus</i> efetividade do indivíduo em PhR §§ 182-188.....	157
3.2.3.2.1.2 – Possibilidade real <i>versus</i> necessidade real do indivíduo: os modos da sociedade dizer quem somos no Sistema das carências.....	160
3.2.3.2.2 - O Estado exterior.....	167
3.2.3.2.2.1 - A Administração do Direito	169
3.2.3.2.2.2 - A Polícia	171
3.2.3.2.3 - A Corporação e o poder do industriário	175
CONCLUSÃO	184

INTRODUÇÃO

Este trabalho, não obstante tenha surgido de uma inquietude, a diminuta relevância conferida pelos comentadores de Hegel à perspectiva formativa da dinâmica social burguesa, veio a reunir outra, a superficialidade do tratamento da filosofia prática hegeliana segundo sua matriz lógica. Publicações recentes investem sobre o primeiro ponto, ainda que o segundo permaneça praticamente desatendido. O que torna a leitura da *Filosofia do Direito* e dos parágrafos da *Enciclopédia* dedicados à filosofia do espírito objetivo um caminho difícil, conduzido por referências seccionais muitas vezes díspares, exigindo do leitor que tome opções antecipadas no intuito de permanecer fiel ao intento de leitura das obras. Acresça-se a isto o fato do diálogo com a tradição filosófica, essencial à compreensão deste grande pensador sistemático, permanecer obliterado graças à peculiaridade de trabalhos em filosofia prática avessos aos pressupostos sistemáticos, retraídos ao uso da linguagem técnica exigida pela densidade filosófica de Hegel, dotados, portanto, do que praticamente seria um dizer próprio acerca da exegese das obras. Este trabalho, segundo os aspectos aqui explicitados, registra um itinerário pessoal.

No desenvolvimento que segue, vimos tornar o tratamento do primeiro ponto acima elencado, o papel formativo da dinâmica social burguesa, objeto do último capítulo, dedicando os dois capítulos precedentes à fundamentação sistemática da natureza filosófica do direito, o que refere ao segundo ponto e nutre a unidade estrutural do presente trabalho. Conforme esta articulação, *Fenomenologia do Espírito*, *Ciência da Lógica* e *Filosofia do Direito* serão apresentadas segundo o movimento do espírito que se manifesta na *Fenomenologia*, desdobra-se sobre si mesmo na *Lógica* e emerge na ação ética dos sujeitos na *Filosofia do Direito*. Este cumprimento visa a *demonstração* da identidade dos diferentes que fundamenta o dever-ser histórico conferido como a atitude ética adequada ao sujeito moderno segundo o saber fenomenológico intersubjetivamente adquirido que define sua interação à cultura. Por conseguinte, cabe aqui ser apresentada a realização dessa racionalidade como o agir do sujeito que a protagoniza e tem sua ação fundamentada como o desdobramento histórico do dever-ser, portanto, um agir ético e racional aos padrões da cultura. Em suma, seriam os capítulos deste trabalho destinados à compreensão de como as perspectivas fenomenológica, lógica e a noológica definem o espírito e o articulam ao nível da realização ética do sujeito corresponder à expressão da racionalidade que anima a cultura. Assim, às formas concretas de manifestação da liberdade na realidade histórica.

O foco desta construção está em perceber as implicações da compreensão de Hegel da modernidade como lugar privilegiado à expressão da vontade que, da representação abstrata de si, uma liberdade ainda subjetiva, se faz objetiva, uma *vontade efetivamente livre*. Desta maneira, a emersão da subjetividade infinita, que se sabe livre, é a grande conquista do ocidente a ser compreendida à luz das três perspectivas elencadas. Na perspectiva fenomenológica, as figuras éticas que se desenharam ao longo da história vieram culminar, na modernidade pós-Revolução Francesa, na *razão que opera* posta face ao

reconhecimento abstrato dos demais no curso do mundo. O agir individual então se torna a descaracterização do universal, portanto, uma desmedida para a sociedade esvaziada do costume, expressa pelo *espírito seguro de si* que julga e condena o indivíduo ao passo do seu recolhimento e abnegação de si. Neste cenário, o perdão é protagonizado pela história e marca a transição para a religião e o saber absoluto. Mas o julgamento incorre na autonegação da consciência que opera e seu perdão expressa o retorno do indivíduo à pura universalidade abstrata da não-diferenciação. Esse é o julgamento de um coração duro, que declina ao reconhecimento do outro como declina a qualquer expressão de reconhecimento. Essa *consciência judicante* se aferra à dureza do ser-para-si, bastada numa liberdade negativa e indiferente ao outro. Somente com o perdão um novo patamar de consciência se origina e confere a libertação de ambas. Este patamar é expresso por Hegel segundo a configuração do “Eu que é Nós, e Nós que é Eu”¹.

Na *Ciência da Lógica*, ao término da *Lógica da Essência*, Hegel se depara com o desafio de conjugar categorias como necessidade absoluta e relação absoluta, relação de substancialidade e de causalidade. Sobre esta *Aufhebung* paira a condição de inteligibilidade da liberdade desenvolver-se nas múltiplas determinações concretas, ou seja, a condição do infinito real reunir as diferenças em sua igualdade. Esta passagem da necessidade para a liberdade, da diferença não constituir oposição, é compreendida como a abertura pela qual necessidade e contingência assumem sua coextensibilidade. Dela depende a autodeterminação da substância que se faz livre, o acabamento da apresentação genética do conceito, ao passo que a exposição do sistema filosófico passa a depender fundamentalmente dessa mútua compreensão. Esta é a *mais dura passagem* do sistema hegeliano, segundo a qual a liberdade passará a ser compreendida como o dinamismo interno da autofundamentação filosófica, quando o sujeito substancial deve ser percebido como pressuposto fundamental de qualquer determinação do verdadeiro. É autosuficiente, ao passo que dá a si mesmo o próprio conteúdo, sendo por isso livre. Particularizar-se, para ele, é encontrar a si próprio.

Na *Filosofia do Direito*, ao término da seção *Sociedade Civil-burguesa*, estão oposicionalmente situados, de um lado, o Estado exterior, diga-se, Administração do Direito e Polícia-administrativa, de outro, a vontade livre cultivada pela sociedade própria à figura do burguês egoísta inserido ao fluxo de mediação econômica instrumental. Esse indivíduo conjuga em si mesmo o princípio universal da igualdade de direitos, o que reivindica do Estado e exige dos demais, bem como é uma particularidade ciosa pela realização dos próprios fins. Reúne consigo, assim, a consciência que opera e a que julga. E, como um indivíduo cultivado, inserido aos padrões de seu tempo, protagoniza como seu pensar a própria racionalidade jurídica que sabe universalmente válida. Mas o Estado, articulador do direito, o tem antes de tudo como científico, ou seja, uma *ciência filosófica do direito*. Seu livre movimento constitui-se com base na compreensão da complexidade estrutural da subjetividade do burguês cultivado, cujos momentos constituem a própria determinação do direito em seu sair de si e em seu retorno a si mesmo,

¹ PhG § 177.

respectivamente, como princípio legitimador da posse (Polícia) e da propriedade (Administração do Direito). De modo à atividade do sujeito, esta unidade viva que detém seu fundamento numa outra efetividade, constituir, para este, a passagem da própria posse à propriedade do outro, o mútuo reconhecimento entre burgueses no âmbito da sociedade civil que, não obstante, instancia a forma universal que é a lei mesma. Ao passo que o Estado, portador da lei, tem na atividade particular a plena expressão de si, dada a diferença entre os sujeitos converger à disputa, portanto, algo apreensível pelos seus mecanismos reguladores, uma diferença cuja identidade é ainda a forma da lei.

Ocorre que o Estado, segundo Hegel, deve superar a condição de mecanismo controlador para, assim, permitir que os indivíduos realizem plenamente seu próprio conceito: o Estado detém as condições de emular a disposição particular à liberdade. O que significa isto? Que o Estado detém a possibilidade de legitimar associações corporativas onde os indivíduos reúnam-se segundo aquilo que Hegel chama de universalidade ínsita, ou seja, segundo sua igualdade de condições, necessidades e habilidades face ao mercado. Neste contexto, a relação não poderia ser instrumental, ao passo que a igualdade de meios e condições impede o uso do outro aos meus próprios fins. Seria esta tanto uma relação ética, quanto à atividade, como legítima, quanto às condições e metas compartilhadas. Neste contexto, o indivíduo inserido à corporação detém na relação a mais pura identidade ao outro, bem como, constituídos, ambos detêm na relação aos demais sua plena identidade à forma jurídica, ao Estado. A identidade entre singular, particular e universal, a forma do silogismo de necessidade, assim, perfila a minha vontade à vontade do outro e à vontade geral, quando a disposição individual à liberdade se mostra um princípio de coerência: “o ser humano vale por ele ser um ser humano”, quando Eu e Nós estão plenamente identificados nesta fórmula. Nesta identidade da minha vontade à vontade do outro, minha liberdade se identifica plenamente à sua necessidade, e este abrir mão de si para reencontrar-se no outro constitui a *mais dura passagem* do sistema hegeliano. Este é, assim, o princípio do perdão que é incorporado à moralidade concreta das corporações profissionais, que, para Hegel, constitui o momento de passagem à vida universal do cidadão no Estado.

I - A FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO NO CONTEXTO PÓS-CRÍTICO

A filosofia alemã pós-kantiana assume como traço decisivo do fazer filosófico o princípio uno capaz de explicar a multiplicidade das coisas. Evidência e profundidade são então subsumidos num mesmo problema: o começo da filosofia. Como o extrato enaltecido dos esforços teóricos da sua geração, a solução a tanto dada por Hegel coteja o puro pensar do Eu transcendental de Kant e Fichte e disputa o legado aristotélico com a noção de intuição intelectual da objetividade pura de Schelling. Para Hegel, contra Fichte, o começo não se basta nem deve bastar; contra Schelling, afirma que isso não deve macular a pretensão crítica da filosofia. Num sentido, Hegel afirma o princípio imediato, o que não depende de algo mais, ou então se dividiria em partes. Noutro sentido, afirma o mediado como aquilo tomado à tutela cautelar da razão para, desta forma, repudiar toda parcialidade². A compreensão desse ponto, que guiará o desenvolvimento do sistema hegeliano como um idealismo objetivo, requer a apreciação do contexto filosófico prévio à *Fenomenologia do Espírito*³ e desta como a apresentação do paradigma historicocêntrico que conjugará os pressupostos diversos. Esses dois momentos serão objeto da presente seção deste trabalho.

1.1. Hegel e o desafio da filosofia pós-crítica

No ano da sua morte, em 1831, Hegel contava com o reconhecimento de ser, nas palavras de Heinrich Heine (1797-1856), “o maior filósofo alemão”: autor de textos que já ocupavam posição central nos debates das mais diversas áreas do saber, professor e reitor da Universidade de Berlim, amigo pessoal de Goethe, Schiller e Hölderlin, etc. Ao morrer, Hegel deixa um grande e respeitável grupo de seguidores que continuarão a usar seus manuais em aulas para, assim, manterem presente nos debates alemães o que hoje podemos chamar de núcleo ortodoxo do hegelianismo. Destacam-se, além do próprio Heine, nomes como Karl Friedrich Göschel (1784-1861) e Georg Andreas Gabler (1786-1853), o qual, a partir de 1835, ocupou a cátedra deixada por Hegel em Berlim.

Tamanha influência talvez hoje passe despercebida senão atentarmos à especificidade do que na época era compreendido como o trabalho do filósofo: o da produção do conhecimento científico. Trata-se da primeira metade do séc. XIX, anterior à revolução científica, numa Alemanha ainda fragmentada em principados e ducados cujo principal elemento de identidade era o idioma. Como demonstrado por

² Acerca da filosofia de Schelling, afirma Hegel: “Sem este movimento objectivo [da reflexão], o puro saber, a intuição intelectual [*intellektuelle Anschauung*], aparece como um ponto de vista arbitrário, ou mesmo como um ponto de vista dos estados empíricos da consciência, ponto de vista que está dependente de se alguém o encontra ou pode produzir em si, mas não um outro” (WdL, p. 39).

³ *Phänomenologie des Geistes*. Doravante, PhG.

Taylor⁴, ainda dependeria de um maior desprendimento ao discurso religioso o desenvolvimento da reflexão filosófica como hoje compreendida, marcada profundamente pela epistemologia e, somente assim, distinta do conhecimento científico. Nesse sentido, talvez um dos poucos, ainda podemos aproximar a ciência filosófica (*philosophischer Wissenschaft*) de Hegel e seus contemporâneos mais aos propósitos de Descartes para com a geometria e a mecânica do que aos aforismos sobre a totalidade do mundo do *Tractatus* de Wittgenstein, já marcados pelo pragmatismo da reviravolta lingüística do final do século XIX. O ponto é então atentarmos ao prestígio do pensamento de Hegel ser conferido numa época que aguardava do filósofo respostas aos problemas vigentes da ciência. E mais: quando esse questionamento era identitário por uma *moderne aufgeklärte Menschen* que assistia as revoluções políticas e científicas das demais nações européias sem ainda ter realizado sua própria unificação política. Uma influência que, assim, para além das boas relações do autor, requeria a adesão de pessoas comprometidas com o sentido prático dos debates.

Mas, evitando qualquer juízo antecipado, que poria Hegel no trono da ingênua pré-contemporaneidade tardia alemã, cabem algumas considerações acerca do que consistiria no hoje chamado *valor científico* dessas filosofias. Tratamos especificamente do que na época referia à pretensão crítica das mesmas. Todo filósofo alemão das primeiras duas décadas da publicação da *Crítica* de 1781 pretendeu ser o herdeiro legítimo do kantismo⁵. O que fixa à filosofia dessa geração o escopo gnosiológico do conhecimento fundado na subjetividade e atido àquilo subsidiado pelo *Ich denke* axiomático ao conhecimento o qual deverá enquadrar para vetar toda forma de contradição. De modo anterior a qualquer consideração acerca do caráter objetivo do conhecimento, cabe, assim, considerar sua necessária aprovação e correspondência ao tribunal da razão pura. A razão torna-se o critério de legitimidade de todo o saber, o que, de Descartes a Kant, então penetra as filosofias de Fichte, Schelling e Hegel.

Mas que ciência é essa subsidiada pelo pensamento puro e não pela realidade? Com a matriz kantiana, vemos cindidos o ser e o pensar, não obstante caiba a este o empenho de se manter operante nos próprios limites ao desenvolver uma descrição dos processos pelos quais acessamos o que o ser nos permite conhecer. O conhecimento, a ciência, perde o caráter normativo para se tornar uma descrição de procedimentos: tomado como um juízo subjetivo acerca da realidade, o conhecimento enunciado será verdadeiro ou falso mediante sua adequação ao caso experienciado. E, para Kant, a garantia última da capacidade de adequação são as formas puras do entendimento. Elas dispõem o esquema mediante o qual a estrutura do fenômeno será adequadamente enquadrada, de modo ao sujeito tornar-se a condição de

⁴ TAYLOR, 1994, p. 633 ss.

⁵ O que vemos nas palavras de Schelling, em correspondência a Hegel em 1795: “Minha vida é a filosofia neste momento. A filosofia ainda não é algo acabado. Kant nos deu os resultados, mas as premissas seguem faltando. E quem consegue compreender resultados sem premissas? Um Kant, bem... mas e o resto? [...] Temos que ir mais longe com a filosofia!” (disponível em <http://www.controversia.unisinos.br/pdf/96.pdf>). Ou no Prefácio da primeira edição (1794) de *Sobre o conceito da doutrina-da-ciência ou da assim chamada Filosofia*, de Fichte: “Está [o Autor] profundamente convencido de que, depois do espírito genial de Kant, nenhum presente mais alto poderia ter sido feito à filosofia do que pelo espírito sistemático de Reinhold. [...] não considera [o Autor] um mérito pessoal ter sido, por um feliz acaso, chamado à obra depois de trabalhadores tão excelentes” (GW, p. 6).

instauração da realidade. Com isso, o fenômeno deixa de ser um objeto e passa a ser uma síntese de informações cuja natureza última é a própria subjetividade.

Essa compreensão se traduz na maneira pela qual uma filosofia desenvolve suas categorias, que conferem o estatuto de realidade para um determinado predicado universal do conhecimento. Ou seja, é como se coubesse ao filósofo desenvolver um mapeamento hierárquico entre conceitos, sejam eles ditos intrínsecos à realidade ou estritos à maneira de falá-la, dispondo-os em sucessivos graus de subordinação. Do conceito mais fundamental, relativo à designação da realidade que suportará os demais predicados, ao conceito mais efêmero, uma vez condicionado aos anteriores, as categorias são tabuladas de modo a expressar os critérios adequados de organização da realidade. Logo, se Kant limita a relação entre conceitos e objetos ao entendimento (*Verstand*), no que para ele consiste a exposição da verdade qual cabe à filosofia e à ciência, esses conceitos vêm residir exclusivamente na subjetividade, o que veta qualquer atribuição de realidade às categorias mesmas.

Ao afirmar “Eu penso”, o entendimento opera a síntese da apercepção. Em outras palavras, o Eu se torna princípio transcendental que engendra a síntese pura das representações numa intuição, confere unidade às representações. Essa é a unidade sintética da apercepção, o preenchimento das formas inteligíveis da razão pura pelas informações acerca do mundo trazidas pela intuição⁶. O sujeito epistêmico torna-se seguro de que a posse das formas não-contraditórias axiomáticas ao conhecimento lhe permitem enquadrar o fenômeno em conformidade aos próprios arquétipos sintáticos regidos pelo esquema oposicional do entendimento. O sujeito sabe que, resguardado nos limites da razão pura conferidos pela própria subjetividade, jamais poderá errar ao determinar (*bestimmen*) a partir de um padrão que é seu a realidade objetiva. Ao subsumir a intuição a uma forma verdadeira a priori, o entendimento então dispõe de “um conceito de um objeto em geral”, mediante o qual a intuição será determinada “em relação a uma das funções lógicas do juízo”⁷.

A unidade da representação é então o termo que confere a suficiência do Eu em articular, abstraindo de todo conteúdo do objeto, os desdobramentos lógicos dos termos representados. O pensar sempre refere ao objeto o qual unifica e, com isso, aplica uma lógica prévia à realidade fenomênica sobre a qual discorre. Essa atividade própria ao pensar, por conseguinte, depende do acabamento dos padrões lógicos os quais empenha na elaboração da síntese da apercepção, o que confere os momentos delimitados por Kant como lógica geral e lógica transcendental. Essa distinção, em KrV, é expressa como dentre a “lógica do uso geral e a lógica do uso particular do entendimento”⁸.

Não havendo aqui oposição, mas subordinação, a lógica transcendental diz respeito às regras da lógica geral necessárias ao uso do entendimento, sem as quais não se poderia pensar coisa alguma. É por isso chamada de lógica geral aplicada, ao versar sobre as condições psicológicas empíricas necessárias à utilização da regra lógica, esta somente, diga-se, inteiramente *a priori*. O que justifica a estreita

⁶ KrV A51/B76.

⁷ KrV B128-129.

⁸ KrV A52/B76.

aplicabilidade da lógica geral, como o que “não é um cânone do entendimento em geral, nem um organon de ciências particulares...”⁹, visto que “abstrai totalmente do conteúdo do conhecimento do entendimento, e da diversidade dos seus objetos e refere-se apenas à simples forma do pensamento”¹⁰. O que impõe à lógica geral a função de preâmbulo do conhecimento decorrente da elaboração da matéria pela estrutura epistêmica do sujeito, uma explicitação do que já é sabido e que é, assim, imprópria à criação de novos conhecimentos.

O uso legítimo da razão, por conseguinte, estaria atrelado à condição dessa dependência da lógica transcendental à lógica geral ser harmônica à primeira, ou, melhor atentando à arquitetônica da KrV, à consideração da espaço-temporalidade do fenômeno como resultante de uma faculdade do sujeito epistêmico e não como uma propriedade da coisa-em-si. Esse ponto incide sobre a intencionalidade da divisão na grande obra entre a Estética, a ciência das regras da sensibilidade em geral, e a Analítica, a ciência das regras do entendimento em geral. Intuição e entendimento seriam faculdades distintas, mas igualmente protagonizadas pelo sujeito epistêmico, de modo aos dados da intuição, que constituem a fonte da representação, versarem sobre a maneira como as coisas afetam o sujeito, não acerca daquilo que elas são por si mesmas. A intuição saberia ordenar imagens, preparando material para a atividade livre do intelecto. Desrespeitar essa distinção, por conseguinte, seria embaralhar faculdades distintas (uma sensualização do intelecto ou uma intelectualização da intuição), avançando indevidamente sobre terreno impróprio ao uso legítimo da razão.

Kant, na *Anfibologia dos conceitos de reflexão*, que conclui a *Analítica transcendental*, justamente frisa a importância da idealidade do espaço e do tempo no que para ele constituíram as limitações das filosofias de Locke e Leibniz: “(...) Leibniz intelectualizou os fenômenos, assim como Locke sensualizou todos os conceitos puros do entendimento segundo seu sistema da noogonia (se me for permitido usar esta expressão), isto é, fê-los passar por simples conceitos de reflexão, empíricos ou abstratos”¹¹. Essas críticas são usadas para apontar ambos os erros evitados pelo idealismo transcendental defendido por Kant, quais seriam, o de logicizar o empírico, como Leibniz (o que atribuiria suficiência à unidade sintética nos juízos cujos conceitos são os de representação, assim, conferindo acabamento prematuro à unidade subjetiva que se quer livre da contingência), e o de empiricizar a lógica, como Locke (vetando aos múltiplos da intuição sua remissão àquilo que difere da representação, o conceito, a unidade subjetiva posta às vezes do objeto; de modo ao ato judicativo então decorrer mediante categorias penetradas pela representação empírica). Em suma, quem não atenta à idealidade do espaço e tempo, para Kant, se vê incapaz de delimitar o terreno seguro no qual a razão é livre.

Com isso, temos a afirmação de que a arquitetônica das duas primeiras seções da KrV se desenvolve com vistas à delimitação entre intuição e entendimento não macular o condicionamento unificador das representações segundo os padrões verdadeiros *a priori* da razão. Uma vez conferida a

⁹ KrV A53/B77.

¹⁰ KrV A54/B78.

¹¹ KrV A271/B327.

posse das representações ao entendimento (que opera uma síntese primária a partir da tábua dos juízos) é que a razão é capaz de refletir o juízo em conformidade ao conceito (operando a unidade sintética da apercepção a partir da tábua das categorias). Estaria, assim, resolvida a subordinação entre lógica geral e lógica transcendental, mediante graus sucessivos de depuração da presença da coisa, próprios ao entendimento e à razão, afirmando a plena conformidade daquele a esta, logo, a soberania da razão pura à atribuição do valor de verdade de um conhecimento.

Resta então perguntar: como Kant pretende que a afirmação acerca da idealidade do espaço e do tempo não seja dogmática? E veja-se: uma vez desautorizada pelo tribunal da razão pura qualquer especulação acerca da coisa-em-si, esta justificação deverá partir unicamente da subjetividade do sujeito epistêmico. O que, portanto, vem afirmar que o procedimento sintético é indiferente ao próprio objeto. Seria, por conseqüência, a lógica transcendental derivada exclusivamente da lógica geral, de modo à síntese coordenar juízos que abstraem à referência, sem se ater em nenhum momento à possibilidade trazida por esta.

Tomemos de modo mais sucinto o problema: mediante o questionamento acerca da fundamentação da idealidade do espaço e do tempo, seguindo a arquitetura da KrV, afirmamos que o procedimento unificador das representações deve ser indiferente aos objetos, ou, contrariamente, os juízos dependerão da possibilidade informada pela coisa e não será exclusiva à faculdade do entendimento a gênese das categorias. Pois, uma vez conferida à intuição uma participação no que tange à suficiência da razão na designação e articulação lógica das representações, a autonomia da razão pura sucumbiria. E, veja-se, à intuição incidiria o reconhecimento da faculdade que opera a diferenciação entre objetos, de modo que estaria nesta faculdade o critério que ditaria a gênese das categorias.

A pertinência do presente ponto está em sugerir que, uma vez não seja bastada a tese kantiana da idealidade do espaço e do tempo, seja conferido a um elemento anterior ao momento do entendimento uma participação na gênese das categorias. Elemento este que perpassaria a intuição no momento que prepara o material do entendimento para conferir algo seu a esse material, mediante o qual o entendimento operaria com uma falsa pretensão de autosuficiência. Logo, cabe denotar a natureza da faculdade que orienta a intuição, de modo a perceber se ela é co-orientada ao entendimento (o que afirmaria a suficiência deste para manter erguido o edifício do conhecimento fundado na razão pura), ou se depende de algum motivo extrínseco (tornando híbrida a atividade que prepara material ao entendimento, de modo a torná-lo condicionado a algo que lhe é externo, logo, afirmando sua dependência ao *a posteriori*).

Em síntese, temos a questão: seriam as categorias fruto de algo que excede o entendimento? O entendimento, ao extrair de conceitos da representação sua materialidade última, adquirindo material puramente inteligível, coloriria figuras já delineadas pela intuição. É dessa faculdade que deveríamos então cobrar a origem primeira das categorias. Kant, contudo, evitando cair em contradição, não pode enfrentar esse problema. Assim, não responde, em última instância, sobre a origem da matriz que valida o

conhecimento. Seu procedimento consiste em dar um passo atrás àquilo que confere à intuição sua capacidade de diferenciar e ordenar objetos: pelo Esquematismo transcendental, quando pela duplicação subjetiva do tempo o Eu se antecipa reflexivamente à própria representação da objetividade (aos conceitos delineados na *Anfibologia*), o discurso kantiano agarra-se à validade do conhecimento afirmado como critério suficiente de sua autojustificação. Com isso, mesmo que não vise designar a coisa-em-si, esse discurso que pretende designar ‘o que para mim se apresenta’ se vê forçado a pôr ênfase nesse ‘para mim’ ao invés de enfrentar o problema da justificação dos pressupostos impregnados àquilo que ‘se apresenta’.

A proposta kantiana, por conseguinte, assume o subjetivismo do ‘para mim’, desatentando ao porque o entendimento recebe a realidade organizada de uma maneira específica e não de outra. Só que, dessa maneira, esse procedimento se justifica pelos resultados (a validade do juízo acerca da realidade), mas permanece incapaz de responder sobre outras maneiras possíveis de organização do real pela intuição. Ou seja, o procedimento kantiano, ao partir de um pressuposto dogmático e justificá-lo mediante resultados, versa sobre uma hipótese: ao pretender a universalidade do método que se justifica só pela validade, e que é incapaz de se posicionar num debate acerca de outros métodos possíveis, este discurso hipostasia a pertinência do entendimento sobre a faculdade mediante a qual o sujeito epistêmico orienta a intuição. Assim, esse discurso supre acriticamente o hiato no qual poderia residir uma razão extrínseca ao entendimento, a qual viesse condicionar e alocar o mesmo, pondo abaixo a pretensão de universalidade pretendida pelo método.

Os argumentos aqui expostos, que poderiam ser sintetizados como uma suposta limitação da validade da razão que se pretende suficiente a partir da afirmação dogmática da idealidade da espaço-temporalidade do fenômeno, constituem o cerne da crítica trazida a Kant por Salomon Maimon (1753-1800) em seu *Ensaio sobre a filosofia transcendental*¹². Sobre essa crítica paira a dúvida se o entendimento e a intuição constituem faculdades distintas (quando então a suficiência da intuição deveria ser demonstrada), ou se reúnem-se numa só faculdade a partir da realidade metafísica comum, a subjetividade epistêmica que assim se empiriza (o que retoma a perspectiva leibniziana, partido justamente assumido por Maimon).

Há, portanto, outro caminho que não o explorado por Maimon: caberia a Kant, que em *Prolegômenos* havia rejeitado a decipção da idealidade própria à coisa, o que chamou de “idealismo visionário”¹³, em detrimento do seu idealismo transcendental, justamente abraçar essa proposta como recusa à inconsistência que paira sobre sua filosofia. O Eu transcendental, como princípio único do conhecimento, não foi capaz de bastar por si próprio as categorias quais depende para conhecer o mundo. Seria necessário admitir o trânsito do mundo ao pensamento a partir de uma faculdade que se filie a ambos, que faça das coisas-em-si representações subjetivas. Essa orientação, que reivindica um único princípio extrínseco e subsunor à coisa e à razão, um monismo metafísico, teria sido assumida pela

¹² *Versuch über die Transzendentalphilosophie* (1790).

¹³ “Que nome dever-se-ia dar a um idealismo que, inversamente, transforma as simples representações em coisas? Penso que se poderia chamá-lo idealismo sonhador para distingui-lo do precedente, que se pode qualificar de visionário” (*Prolegômenos*, 4: 293-294).

geração de pensadores idealistas posterior a Kant, cujos principais expoentes foram Reinhold, Fichte, Schelling e Hegel.

De outra forma, a afirmação de que não pode “haver aparência sem que algo apareça”¹⁴ indica ser a cisão da coisa-para-nós à coisa-em-si tão somente cautelar ao método seguro do conhecimento pretendido por Kant. O que não pretende desautorizar a pertinência da coisa-em-si à razão, mas seu reporte pelo discurso filosófico crítico. O que põe luz aos esforços teóricos de Hegel tendo, contudo, que se considerar a influência deixada pela obra de Fichte em sua símile proposta. O retorno à coisa-em-si, o suporte metafísico daí decorrente que não cinde ao aporte lógico-crítico, ao incidir à relação das filosofias de Fichte e Hegel, põe luz àquilo que no sistema maduro constituirá o primeiro cumprimento da filosofia hegeliana, conhecer a “verdade... a partir de si mesma”. Um primeiro caminho de resposta, justamente delineado por Fichte, buscará encontrar essa verdade partindo exclusivamente da razão.

1.2 - O debate com Fichte: da necessidade e insuficiência do universal abstrato como princípio filosófico

Em *Fundamentos Gerais da Doutrina da Ciência* (1794)¹⁵, Fichte detém-se à cisão entre aparência e essência pela perspectiva do Eu como consciência transcendental. A esta noção subjaz sua crítica a Reinhold de que a consciência como fato (*Tatsache*) não pode servir de princípio como o que se propõe autoevidente¹⁶. Incide sobre a necessária adoção de uma estrutura inteligível como detentora das condições necessárias de possibilidade do real, o que mesmo justifica o plano e título da obra enquanto um saber do saber, uma *Wissenschaftslehre*.

Nesta perspectiva, a intuição deve ser lida como uma “intuição intelectual”, substrato à decrição de um “primeiro princípio (*Prinzip*) pura e simplesmente incondicionado”¹⁷. Tal é expresso pela proposição (i) “A = A” como uma versão metafísica do princípio de identidade lógica. Ou seja, a afirmação de que o “Eu se põe como sendo”¹⁸ constitui o primeiro princípio dada a indubitabilidade daquilo produzido a partir de um “estado de ação” (*Tathandlung*) do Eu. “*Pôr-se e ser* são o mesmo”¹⁹, pois nenhuma realidade é hipoteticamente admissível caso se pretenda avessa ao “conceito de atividade inteiramente puro” expresso pelo Eu enquanto estrutura inteligível que “representa a si mesmo”²⁰. Uma vez transposto a um plano puramente inteligível, nada pode refutar a si próprio. O que desautoriza a relação epistêmica como uma relação com o outro. Em suma, admitida a pura condição formal do Eu

¹⁴ KrV B 27.

¹⁵ *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Doravante, GW.

¹⁶ Crítica esta que afirma desde *Recensão de Enesidemo* (1794), quando substitui *Tatsache* (fato, próprio à consciência) por *Tathandlung* (estado-de-ação, próprio à consciência transcendental), termo que utilizará na apresentação do seu pensamento na *Grundlage*.

¹⁷ GW, p. 43.

¹⁸ GW, p. 46.

¹⁹ GW, p. 69.

²⁰ GW, p. 69.

transcendental fichtiano, pretender negá-lo como princípio autoevidente significaria cindir o vínculo da cor branca à branquidão do objeto.

Do Eu como primeiro princípio segue, por dedução, o (ii) princípio de oposição (*Satz des Gegensatzens*) expresso por “ $\neg A \text{ não} = A$ ”²¹. É princípio ordenador (*Satz*) fundado na autoevidência do primeiro princípio (*Prinzip*), “condicionado segundo seu conteúdo” quando o mesmo já foi admitido como logicamente necessário. Seu sentido é elucidar o princípio consequente, (iii) “condicionado segundo sua forma”²²: “o Eu põe o não-Eu determinado pelo Eu”. Tal “verifica como pode ser válida a proposição $A = B$, que em si contradiz a proposição $A = A, X = X, A = X, B = X$ ”²³. Fichte conclui que “só em uma parte são os iguais opostos, e os opostos iguais. Pois, se fossem opostos entre si várias partes, isto é, se nos próprios opostos houvesse índices, então um dos dois pertenceria àquilo em que os comparados são iguais, e por conseguinte eles não seriam opostos”²⁴.

Nesta formulação está a resposta de Fichte ao problema (*Aufgabe*) dos juízos sintéticos *a priori* kantianos, a saber, a síntese entre opostos pela intersecção parcial no subconjunto que lhes é fundamento. A pertinência *a priori* ao conjunto interseccional X confere a universalidade da proposição que conjuga A e B, bem como elucidada o enriquecimento epistêmico condizente a $A = B$ que excede o horizonte do juízo analítico $A = A$.

Empreendemos, entre o Eu e o não-Eu, mediante a divisibilidade posta em ambos, uma síntese cuja possibilidade não se pode perguntar mais nada e para a qual não se pode alegar um fundamento [*Grund*]; ela é pura e simplesmente possível; é-se autorizado a ela sem nenhum outro fundamento.²⁵

De outra forma, dada a condição do Eu pôr a si próprio, livre no limite da sua eficiência demarcado pelo não-Eu; dada a condição de ambos serem apreendidos pela linguagem, o Eu e o não-Eu proposicionalmente distinguidos (respectivamente, como produção e reflexão); dado o empenho da síntese enquanto abstração de ambos, uma proposição que conjuga outras proposições abstratas opostas ao passo de obter uma “síntese suprema”²⁶; tem-se nesta o fundamento da razão teórica que incorporou o não-Eu ao Eu, a reflexão à produção, numa palavra, pela linguagem.

Mas a linguagem é então compreendida pelo *Eu que se põe* com base no *não-Eu posto*. Ou seja, é impróprio ao Eu o esgotamento da linguagem universal. Os três princípios supra-referidos, que, como visto, dão conta do saber teórico, encontram seu limite no saber prático. O que é posto pelo Eu e tomado em contradição àquilo próprio ao não-Eu vem constituir na síntese uma mesma realidade abstrata. Tal afirma residir a oposição do não-Eu ao Eu no interior da consciência, logo, sua não-contrariedade à mesma enquanto algo dizível. O Eu tanto se põe (ativo) como suporta aquilo que se lhe opõe (passivo), produz ao limite imposto pelo não-Eu o qual tão somente reflete. Tal afirma o caráter prático da atividade epistêmica do Eu: no âmbito da sua eficiência, a atividade produtora do Eu confere-o um caráter absoluto,

²¹ GW, p. 49.

²² GW, p. 52.

²³ GW, p. 56.

²⁴ GW, p. 56.

²⁵ GW, p. 57.

²⁶ GW, p. 57.

infinitude conceitual realizável em conformidade à própria vontade. A dependência ao não-Eu oposto põe limite ao Eu enquanto detentor das condições de auto-realização e se torna alvo do seu constante esforço. O que consiste na empresa de tão simplesmente incidir a linguagem sobre algo (particular) sem habilitá-la estruturalmente às suas condições (universais) de realização.

Noutros termos, tem-se com Fichte a tese do Eu como estrutura cognitiva transcendental que, visto que depende de um não-Eu para se afirmar, tem neste a condição de sua atividade. O que, ademais, desvela ser sua condição moral correspondente à atividade teórica. Logo, afirma o pensar e o querer residirem num mesmo impulso teórico-prático. Ainda, propõe um ser absolutamente uno, visto que disposto à permanente produção pelo Eu que outrora tão somente o tinha à reflexão.

Denote-se, então, a distinção às esferas teórica e prática: a síntese dada pelo Eu ao não-Eu dispõe acerca daquilo que outrora não lhe era condizente, hipoteticamente incidido ao não-Eu enquanto estrutura cognitiva postulada na aptidão de pôr o que ao Eu seria inviável. A atividade do Eu, o avanço de produzir o que outrora era meramente refletido, significa a incorporação de notas conceituais de uma identidade lógica metafisicamente compreendida que até então era estritamente conferida ao não-Eu. No plano teórico, o não-Eu é outra estrutura cognitiva hipoteticamente admitida, dada sua equânime condição transcendental. Contudo, tal condição fixa a problemática de uma ampla equiparação ao plano prático. Este plano escapa ao âmbito da atuação da eguidade teórica e a condena à permanente atividade na busca de um dever-ser que eticamente conjugue o real ao ideal. “O homem deve aproximar-se sempre mais, ao infinito, da liberdade, em si, inalcançável”²⁷.

Em suma, a estrutura inteligível do Eu transcendental proposta por Fichte reescreve a *Aufgabe* da cisão entre razão teórica e razão prática como a embativa passagem do “Eu que se põe” e deve suportar o “não-Eu que se lhe opõe”. Contudo, tal tão somente remodela a impossibilidade da razão finita kantiana apreender a ordem do mundo em sua totalidade, seus postulados metafísicos e seu discurso moral independente da teorização produzida pela razão pura. Pois a solução de Fichte parte do Eu como estrutura inteligível, condição formal a toda realidade possível enquanto versão metafísica do princípio de identidade lógica. No itinerário do *Eu se pôr* ao ser vemos seu progressivo tornar-se aquilo que é, pura atividade inteligível. Tal demarca a problemática de ascender do discurso teórico ao prático, dada a condição transcendental do Eu, hipotético a toda relação de conhecimento, insuficiente às relações cujos referenciais lhe sejam externos. Destes referenciais externos serem constitutivos ao Eu, como condição da sua “pura atividade”, sua pertinência ao desdobramento lingüístico igualmente autoriza a hipótese de uma estrutura de relação que exceda ao seu saber vir a ser determinante à relação da consciência com um objeto dado, um vez trazida à objetividade tal relação. Noutras palavras, o suporte teórico do Eu transcendental habilita a dedução segura da objetividade tendo, contudo, o não-Eu como um absoluto Outro, o que redimensiona o subjetivismo kantiano na problemática do intersubjetivismo da razão prática fichtiana.

²⁷ GW, p. 59.

1.3 – A necessária admissão da coisa-em-si

O subjetivismo-reflexivo kantiano, em sua pretensão crítica, submete o particular concreto ao universal formal e mantém cindidas as razões teórica e prática, o fenômeno e a coisa-em-si. O idealismo ético fichtiano, dada a estrutura inteligível que assere pressuposta a toda realidade possível, tem no limite epistêmico do Eu transcendental sua impossibilidade de dar fundamento ao discurso moral. O primeiro discurso finda na apresentação das condições necessárias de possibilidade da objetividade a qual se conserva avessa. O segundo na elaboração de uma arquitetônica que, ao pressupor metodologicamente a unidade entre razão teórica e razão prática, fale na medida em que converte esta àquela, um formalismo. Em suma, o discurso kantiano realiza seu intento às custas do subjetivismo no qual finda, o discurso fichtiano fracassa dado o intersubjetivismo que não estabelece. Cabe ater que estes discursos afirmam ambos os cumprimentos da filosofia posteriormente afirmados por Hegel na Enciclopédia: o “conhecer a verdade a partir de si mesma” pela filosofia de Fichte e o verdadeiro intensional a partir da “*necessidade de sua [da consciência comum] maneira peculiar de conhecer*” pela filosofia de Kant. O problema é que estes discursos não se mostram, a princípio, compatíveis.

Antes de investir sobre esse problema (que será objeto da seção *O mal e o perdão da Fenomenologia do Espírito*), retomando os pressupostos da centralidade do pensamento de Hegel no contexto filosófico pós-crítico, cabe ver que ambas as propostas não encerram a questão central acerca da suficiência da razão face à objetividade do conhecimento. A proposta de Fichte é insuficiente como o que finda no mesmo horizonte epistêmico no qual principia. Como visto, o Eu transcendental dá aporte lógico-ontológico à realidade deduzida pelo Eu, a qual produz, mas não à realidade que “se lhe opõe”, a qual tão somente reflete. Dita as condições necessárias do particular universalmente compreendido sem se bastar à particularidade mesma²⁸. O que fornece uma importante pista acerca da leitura hegeliana da passagem fichtiana do Eu ao Eu-posto: é imprópria a dedução da objetividade a partir da axiomatização metodológica da realidade com a qual se manteve avessa enquanto estrutura inteligível do Eu transcendental. A rígida adoção por Fichte de um princípio uno inteligível, verdadeiro por si mesmo, então cobra seu preço. A negação por Hegel do processo fichtiano de passagem do Eu ao Eu-posto, fundado na inteligibilidade de ambos e, por isso mesmo, símile à proposta kantiana no tratante a aversão à

²⁸ Hegel, na *Enciclopédia*, compara a filosofia de Fichte ao caso do escolástico que propôs “aprender a nadar antes de arriscar-se na água” (“*Schwimmen zu lernen, ehe er sich ins Wasser wage*” - *Enz.* § 10). Hegel tomará Reinhold nesta crítica a Fichte, dada a expressa relação de suas filosofias assumida por este já no *Prefácio* da primeira edição da *Grundlage* (1794). Fichte ali expressa dever seu propósito teórico ao fato que a “filosofia... ainda não se elevou à categoria de ciência evidente”. À medida que tece seu reconhecimento à obra de Kant, em especial, à *Crítica do Juízo*, afirma não exigir “nenhuma outra validade, a não ser hipotética”, à investigação que então apresenta, seguindo sua gratidão ao “espírito sistemático” de Reinhold (GW, pp. 5-6). Hegel então toma o pensamento de Reinhold para criticar Fichte, comparando-o à análise de uma suposição provisória usada em uma definição (“*Die Analyse... einer in eine Definition gebrachten vorläufigen Annahme*”), igualmente um procedimento hipotético (“*Hypothetisches... Verfahren*”), dado que não altera a qualidade de tal procedimento (“*Ändert die Beschaffenheit solchen Verfahrens nicht*” - *Enz.* § 10).

objetividade que substitui por condições de possibilidade *a priori*, é mister na edificação do seu idealismo absoluto.

Pois, por assim dizer, esse esgotamento do horizonte do Eu transcendental põe luz à insuficiência do procedimento de redimir a espaço-temporalidade da coisa unicamente a partir da razão. A via oposta, a admissão da gênese do conteúdo epistêmico residir não mais no intelecto, mas na coisa, se mostra incontornável. A proposta de extrair das coisas as representações, contudo, não é originária à filosofia do século XIX. É conferida ao pequeno escrito de Aristóteles, chamado pela tradição tardia de *Tratado das Categorias*, a posição de contornar a aprioridade da razão na gênese das categorias filosóficas. De modo contrário a Kant e Fichte, para quem a capacidade ao enquadramento teórico da realidade experienciada afirmaria a autosuficiência da razão que se torna pura, para Aristóteles, o processo do conhecimento parte e desenvolve-se no acesso direto do sujeito à realidade conhecida. Não se trata de formatar as informações acerca do mundo mediante um esquema prévio de juízos, determinando a realidade a partir de si próprio, mas de se inclinar aos fatos e neles colher a determinação da essência que ali está.

Aristóteles, que em *Metafísica*²⁹ propôs como o fundamento da enunciação de um juízo a equivalência da essência (*ousia*) àquilo que a ela coincide (*tà symbebekota*), em *Categorias*, toma tal capacidade como fundamento à expressão de verdades não tão primordiais, mais distantes da essência. Estaria na relação da essência à coisa o fundamento da designação das propriedades da essência, e, com isso, o desenvolvimento de categorias secundárias³⁰. É a cópula que, assim, ganha subsídio a partir da primeira categoria, a essência, que versa sobre a coisa isolada: aquilo que é *por si* dá suporte à manifestação do que é *para nós*, as “figuras da predicação”³¹ que coroam a expressão que se tornou célebre de que o ser se diz de vários modos (*to on legetai pollakós*).

Claro que tal dizer, na voz de Aristóteles, é tomado como insustentável por Kant: consiste em dizer a necessidade da coisa que é *por si* a partir de critérios que lhe são extrínsecos, decorrentes da estrutura cognitiva do sujeito. Ou seja, o sujeito epistêmico, a partir do que é primeiro *para nós* (categorias secundárias), visa registrar o que é primeiro *em si* (a *ousia*, primeira categoria). A renúncia de Kant ao método aristotélico é claramente expressa:

Esta divisão [das categorias] é sistematicamente extraída de um princípio comum, a saber, da faculdade de julgar (que é o mesmo que a faculdade de pensar), e não proveniente, de maneira rapsódica, de uma procura de conceitos puros, empreendida ao acaso e cuja enumeração, sendo concluída por indução, nunca se pode saber ao certo se é completa, sem pensar que desse modo nunca se compreenderia porque são esses e não outros conceitos inerentes ao entendimento puro. A procura destes conceitos fundamentais foi empresa digna de um espírito tão perspicaz como Aristóteles. Como, porém, não estava de posse de um princípio, respigou-os à medida que se lhe deparavam e reuniu assim primeiramente dez, a que deu o nome de categorias (predicamentos).³²

²⁹ *Metaph.* 1051b3-9.

³⁰ A partir das “coisas ditas sem cópula” (*ton katà medemían synplokèn legomenon - Cat.* 1b25), o que estipula uma primeira categoria, a essência, é que se constituiriam as “figuras da predicação” (*skhemata ton kategorion*) cujo nexos estabelece hierarquicamente as demais nove categorias apresentadas por Aristóteles: (2) quantidade, (3) qualidade, (4) relação, (5) lugar, (6) tempo, (7) posição, (8) condição, (9) ação e (10) paixão. P. ex., é a partir da determinação substancial homem que figuramos (2) dois homens, (3) brancos, [logo] (4) uma dupla, (5) no Liceu, (6) ontem, (7) sentados, (8) armados, de modo a um (9) golpear e outro (10) ser ferido.

³¹ *Metaph.* 1026 a 36.

³² *KrV*, A 80/B 106.

Sem esse “princípio” (o Eu transcendental que opera a síntese das representações), para Kant, Aristóteles não dispunha de um critério unificador às categorias. Elas então resultariam de um procedimento de análise semântica de termos-tipo, permanecendo, com isso, dispersas. Daí a presente crítica por Kant, de que Aristóteles respigou (*auffraffe*) suas categorias, ora incidindo-as à coisa, ora à intervenção do sujeito.

Mas tal leitura negligencia às categorias aristotélicas seu justo enfrentamento: inquirem sobre essa filosofia um princípio que não lhe compete, o Eu transcendental, ao invés de escrutinar no que a ela é próprio o desenvolvimento de noções que forneçam respostas equivalentes. Ou, ainda, que viesse respaldar o instrumental teórico dessa filosofia ao investir sobre ela perguntas que não lhe são originais. Kant, que, como visto, desautoriza sob o rótulo do “idealismo visionário” a intensionalidade da tradição aristotélica, veta uma possível resposta a partir dessa perspectiva ao negligenciá-la qualquer expressão autêntica. Ou seja, teria cabido a Kant, enfrentar o sistema aristotélico mediante uma crítica interna. Pois, constatado por Maimon o caráter hipotético da tese kantiana da autonomia do sujeito ao ato de julgar (a justificação da afirmação dogmática da idealidade do espaço e do tempo mediante os resultados do método), estaria delineado na filosofia aristotélica o enfrentamento dos pressupostos conferidos por esse sujeito à realidade, aos quais Kant, bem como Fichte, teriam declinado.

De outra forma, uma vez inquirida sobre os pressupostos infundados na gênese das categorias, próprios à suficiência do intelecto na organização das informações sensíveis, teria faltado a KrV e a GW bastar a objetividade do conhecimento teórico ao âmbito da experiência para, assim, dar suporte ao método sintético se dizer *a priori*. E, uma vez admitido o projeto aristotélico como a empresa de escrutinar a realidade subjacente e anterior à experiência, a *ousia*, designando, contudo, os “múltiplos modos de dizer o que é” (*pollakos legomena*) ainda desprovido do Eu como princípio de legitimidade do conhecimento. Caberia, portanto, averiguar a possível receptividade dessa proposta ao método crítico, ou seja, levar o questionamento moderno ao âmago dessa filosofia para, então, procurar o ajuste de ambos os princípios elencados, a origem do processo cognitivo (o que primeiramente é em si, a *ousia*) e o princípio legitimador do conhecimento (o que fundamentalmente é para nós, o pensar protagonizado pelo Eu transcendental). De outra forma, assumindo a filosofia aristotélica como palco da investigação crítica, a pergunta assim se figura: como “dizer o que é” quando o sujeito do discurso é a subjetividade moderna?

Duas notas ainda cabem sobre essa questão: (i) em nenhum momento o método crítico desqualificou a existência da coisa-em-si, sim o acesso do intelecto ao que permanece *a posteriori* no método sintético *a priori*. A coisa, assim, constitui um postulado, algo desnecessário ao empreendimento epistêmico no qual a razão se basta por si mesma. (ii) A acusação kantiana de dispersão só se aplica ao método aristotélico mediante uma crítica externa; a uma crítica interna cabe conferir a *ousia* como o núcleo das predicções secundárias, logo, como o sujeito de predicções categorialmente organizadas de modo a referi-la.

Mediante esses dois pontos, a pergunta acima acerca dos “modos de dizer” *criticamente* o ser quando dele acessamos externalizações, pode ser pensada em termos seguintes: como designar a realidade que se sabe complexa de modo não impositivo? O que lança duas outras perguntas: como conceber o sujeito epistêmico que assim estabeleceu sua relação com o mundo? E qual o estatuto resultante para esse conhecimento?

1.4 - A supressão hegeliana – A Fenomenologia do Espírito

A primeira pergunta acima traz pressupostos ambos os princípios elencados acerca do que seria um enfrentamento justo da filosofia aristotélica pelos referenciais críticos: destes, o Eu transcendental (princípio ordenador); daquela, a *ousia* (origem do conhecimento). Pois, à medida que afirma a capacidade do sujeito em designar a coisa que ali está, tanto subscreve a condição deste em deter pensamentos verdadeiros sobre o objeto, pressuposto ao ato de designar, quanto percebe essa existência objetiva como algo que se permite acessar mediante sua própria manifestação. Pelo primeiro caso, essa pergunta afirma o acesso do intelecto à realidade, um movimento do sujeito à coisa-em-si ou um caráter fenomenológico ao conhecimento; pelo segundo, afirma a dependência da manifestação à realidade que lhe é primordial, a remissão do fenômeno à coisa-em-si ou, como na ligação do corpo à alma, a relação espiritual entre ambas. Essa pergunta, portanto, reivindica uma *Fenomenologia do Espírito* como método adequado ao conhecimento. Assumimos, com isso, os temas que motivaram a reflexão de Hegel no período de Jena.

Mais especificamente falando, a pergunta acima já nos situa na seção *A certeza sensível* da PhG, quando é expresso o declínio de Hegel à determinação unilateral da realidade pelo sujeito: “À pergunta: o que é o agora? Respondemos... o agora é noite... Anotamos essa verdade. (...) Vejamos de novo, agora, *neste meio-dia*, a verdade anotada; devemos dizer, então, que se tornou vazia. (...) O universal, portanto, é o verdadeiro da certeza sensível”³³. É a compreensão expressa acerca do caráter hipotético da filosofia kantiana o que percebemos na passagem acima, à medida que reescreve o problema que a filosofia da linguagem contemporânea tratou por designação ostensiva³⁴. O sujeito que determina a realidade mediante seus próprios padrões nada colhe de novo no instante originário do conhecimento, tão somente adequa o contexto real ao esquema sintático que já dispõe, as formas puras do entendimento, para daí obter uma descrição da estrutura do fato. Sem qualquer pressuposto normativo, afere na pertinência da descrição feita a validade do conhecimento enunciado.

Tomemos mais uma vez a segunda e a terceira pergunta acima elencadas. Elas agora se figuram da seguinte maneira: como o sujeito que admite sua relação epistêmica com o mundo das coisas-em-si deve ser concebido? Qual o estatuto resultante para esse conhecimento? Seguindo o mapeamento da PhG

³³ PhG § 95.

³⁴ SAFATLE, p. 118.

de Lima Vaz³⁵, veremos que elas nos encaminham aos momentos centrais do restante da obra de 1807, bem como ao delineamento do sistema filosófico maduro de Hegel.

A tanto, a segunda pergunta deve ter suas condições preenchidas: o sujeito que investe à relação epistêmica com as coisas-em-si necessariamente se inclina àquilo que Hegel trata como o caráter evanescente (*Verschwindende*) da realidade: o dinamismo intrínseco da coisa, que nega a determinação que o pensar sobre ela investiu, assim, tole a pretensão absoluta deste pensar. Não se pode inclinar à coisa mantendo a pretensão de deter exclusivamente os critérios da sua vivacidade. Pois o que se busca é justamente apreender aquele padrão racional de vivacidade extrínseco conferido à essência da realidade em sua atividade de manifestação. Essa racionalidade vivaz, no decurso da PhG, é expressa pela figura do Outro com o qual o sujeito embate no intuito de dominação, quando vemos indicado o segundo momento nodal da obra, a célebre figura da dialética do Senhorio e Servidão.

Nesse texto, pela reviravolta dialética do servo que se fez senhor, o desenvolvimento da consciência como consciência-de-si é expresso como a aquisição do saber das diferentes possibilidades de uma mesma realidade, elucidando a capacidade da consciência em apreender a irrupção qualitativa da coisa que é respaldada como um processo histórico extrínseco ao intelecto. Tanto o intelecto como a coisa são submetidos ao tempo, uma mesma condição que equaliza a manifestação desta às imagens subjetivas daquele. De modo à propedêutica categorial do discurso filosófico ser conferido o estatuto de realidade objetiva, mediante a qual a subjetividade afirma seus “modos de dizer o que é”.

A temporalidade da relação intelecto-realidade, justamente por respaldar a origem objetiva do conhecimento, equaliza as condições epistêmicas do sujeito às suas possibilidades de ação. É enquanto anteposto à realidade que sabe extrínseca que o discurso confere ao sujeito as orientações prévias subsunoras da sua atividade, bem como sua capacidade de reformular seu discurso ao decorrer de sucessivas empresas sobre o mundo que, não obstante, mantém sua própria atividade. Como consequência da busca epistêmica que sabe dever o próprio sucesso à possibilidade detida por uma realidade extrínseca, a admissão madura pelo sujeito reflexivo da espiritualidade do objeto do conhecimento, assume-se a imagem do círculo: ao dizer o que é, dispondo desse dizer como o saber que guia a própria atividade, como um movimento do sujeito à coisa, o sujeito remete a essa o critério de validação do seu conhecimento; por conseguinte, dado o evanescimento da coisa, um movimento da coisa ao sujeito, colhe o acréscimo epistêmico ao próprio aparato simbólico.

A concomitância no tempo da consciência desenvolvida e da coisa-em-si em seu processo de manifestação nos situa na seção *O Espírito* da PhG. A condição basilar assumida pelo discurso, a apreensão pelo intelecto das sínteses objetivas decorrentes dos desdobramentos da realidade em seus processos temporais, demarca o ganho semântico trazido ao esquema sintático-formal do conhecimento próprio aos projetos de Kant e Fichte: o enquadramento do caso experienciado segundo um esquema específico de termos universais, condizente a uma forma específica do juízo, como uma determinação

³⁵ LIMA VAZ, 2007, p. 17 ss.

incidida à coisa (e não mais ao fenômeno), condiciona o sujeito a tomar a mudança qualitativa como um registro seu acerca do modo como o processo intrínseco da realidade externa para ele se apresenta. De outra forma, esse sujeito não mais cinde essência e aparência ao receber do evanescimento da realidade por ele determinada o acréscimo de notas conceituais que remetem à coisa que sabe ser externa.

Assumir o Eu transcendental como princípio ordenador do conhecimento é, veja-se, manter-se filiado à perspectiva da filosofia crítica. A determinação posta pertence exclusivamente à subjetividade, mas, divergindo da filosofia de Kant, reivindica sua pretensão de objetividade. Percebemos aqui o legado de Fichte a Hegel: o que é designado pelo Eu transcendental não é o fenômeno, mas a coisa-em-si. Contudo, o conhecimento enunciado mantém sua regência estrita ao intelecto (princípio), não obstante seja reconhecida sua dependência originária à intuição (começo). Por conseguinte, o caráter formal desse conhecimento é assumido não mediante um esquema subjetivo de decrição última da materialidade, um passo à subjetividade como dado por Kant no esquematismo transcendental; contrariamente, como mostrou a Dialética do Senhorio e Servidão, Hegel dá um passo à objetividade ao assumir a reflexividade do pensar mediante a capacidade do intelecto em deter como unidade distintas aparências de uma realidade que evanesceu.

É como se o intelecto, a partir da unidade originariamente afirmada com a coisa intuída, desse um salto para a subjetividade. Mas de modo que tão somente abdicasse em deter a coisa ao perceber que sua aparência evanesceu, assim, sem descaracterizar epistemicamente a permanência objetiva de uma mesma realidade. O vínculo à coisa é suspenso (*Aufgehoben*), mas não negado, nesse distanciamento reflexivo a partir do qual o sujeito estipula idealmente a realidade que ali está (designando-a segundo sua aparência, que sabe complexa e relacional, uma determinação segundo o aparato sintático das formas do juízo *a priori*), sem desatentar ao caráter objetivo do que foi determinado e veio a evanescer (uma concessão à indeterminabilidade semântica última do termo inscrito na determinação).

Nesse sentido último, a especificidade da filosofia de Hegel face à sua geração está em não tão somente pretender levar a cabo o projeto kantiano, mas em fazê-lo reivindicando o legado aristotélico. Tal releitura do aristotelismo à luz do instrumental da filosofia transcendental pode ser sintetizada da seguinte maneira: ao condicionar “o que é” em conformidade ao próprio aparato epistêmico, o sujeito cria com um determinado gênero natural um esquema histórico de artificialização que manifestará suas propriedades segundo um padrão previsível. Sucessivos esquemas, num grau crescente de sofisticação, podem ser percebidos ao longo do desenvolvimento do que se convencionou chamar de cultura ocidental. Cada esquema registra o resultado da atividade humana instada num meio material conformado segundo a racionalidade da época, quando a própria matéria responde à atividade sobre ela submetida conforme sua possibilidade intrínseca. Pois artificialização, aqui, supera o demérito do inessencial, da arbitrariedade posta. Contrariamente, diz respeito à extratificação do natural que corresponde à prática de autorealização compartilhada por um mesmo paradigma cultural, por que não, uma hermenêutica universal historicamente compreendida.

Para a consciência, o que vem-a-ser mais adiante, é a experiência do que é esse espírito: essa substância absoluta que na perfeita liberdade e independência de sua oposição - a saber, das diversas consciências-de-si para si essentes - é a unidade das mesmas: Eu, que é Nós, Nós que é Eu.³⁶

Segundo estes argumentos, cada item de uma cultura pode ser lido como o resultado, segundo a própria possibilidade, da natureza específica sobre a qual foi posta uma determinação pela razão que anima essa cultura. Por conseguinte, a cultura ocidental seria definida como o compartilhamento de uma verdade que progressivamente emerge de um mesmo mobiliário tátil. E mais: o nexos entre sucessivos momentos da história ocidental seria dado mediante a tomada por essa intersubjetividade determinativa do significado previamente admitido. Ela operaria esse significado para colher novas notas acerca da natureza que ali persiste. O sucesso de uma geração garantiria à seguinte o manejo seguro de uma natureza mais logificada, disponível a incursos mais profundos de estratificação. A cada geração, portanto, a razão intersubjetiva que define essa cultura se resguardaria mais sobre si mesma, trataria mais de si ao investir sobre possibilidades aguardadas de planos que já lhe são presentes. Mas, veja-se, a sutileza da manifestação natural não desfaz a dependência do método à realidade externa. O vínculo à coisa-em-si que detém a possibilidade que conferirá o acerto à determinação posta não é desfeito pelo fato da expectativa. O longo itinerário desse diálogo entre razão e natureza, que constitui a história do ocidente, da antiguidade greco-clássica à modernidade pós-Revolução Francesa, constitui os momentos delineados por Hegel na seção *O Espírito* da PhG.

1.4.1 - O Espírito

Para uma compreensão dos argumentos centrais que compõe o capítulo *O Espírito* da PhG, tomemos primeiramente a seção *O Estado de Direito*, que finda sua *Parte I*, intitulada *O Espírito Verdadeiro*. Esta seção se dirige àquilo que Hegel chama de “universal fragmentado”³⁷ em pessoas válidas por si próprias. Mas esta noção deve ser compreendida à luz do capítulo anterior, *A ação ética: o saber humano e o divino, a culpa e o destino*, voltada à compreensão do como a “calma organização”³⁸ da “bela vida substancial” helênica desvanece³⁹ mediante uma infindável sucessão de guerras. Elas teriam cindido o sentido até então convergente entre os interesses do cidadão, a fruição de sua vida privada estabelecida aos ditames da *lei divina*, e os interesses do Estado, os deveres da vida pública em conformidade à *lei humana*.

Este “universal fragmentado” repercute na afirmação pela pessoa do “Eu essencial”⁴⁰ que, contudo, será considerado por Hegel como uma “efetividade abstrata”⁴¹, uma vez deslocada da

³⁶ PhR § 177.

³⁷ PhG § 477.

³⁸ PhG § 464.

³⁹ PhG § 476.

⁴⁰ PhG § 478.

⁴¹ PhG § 479.

efetividade. Será um “puro pensar”⁴², qual a “consciência estoíca”⁴³. Por conseguinte, a pretensão de vontade da pessoa que toma a si própria como “eu essencial” se torna uma escravidão: ela se pôs deslocada da efetividade ainda que tenha permanecido dependente desta em todos os aspectos relativos à realização da sua vontade. Isso se converte num formalismo do direito, agora semelhante à consciência cética. Pois o direito é “vazio” neste deslocamento para com a vontade do cidadão, ele não é sua realização, mas sua condição externa. Toma por seu conteúdo a “posse”⁴⁴ da pessoa, então, como o universal abstrato da propriedade.

Noutras palavras, estaria posta a figura histórica da *pessoa de direitos* a ser compreendida mediante uma liberdade negativa, um limite externo às investidas de terceiros e um espaço interno à fruição como demarcação dum espaço natural próprio. Igualmente, estabelece um reconhecimento abstrato às demais pessoas particulares pelo Estado que não converge suas efetividades à unidade a ser posteriormente expressa como uma “riqueza universal” (qual será afirmada em capítulo posterior, *O mal e o perdão*). Este Estado não é o espírito. Ele mantém uma relação negativa com as pessoas ao arbitrariamente tomar seus conteúdos. Põe-se como o “Senhor do Mundo”⁴⁵, é potência universal que contém o conteúdo da essência (estaria nele a superação do reconhecimento formal), mas não a atualiza, não ultrapassa esta relação abstrata e vazia com as pessoas. Face a isso, a pessoa particular percebe que ser efetiva, neste Estado, é ser sem essência, logo, sua consciência é algo desnecessário.

Esta apresentação da PhG alude à formação do pensamento jurídico abstrato no período do Império Romano. A ela segue a apresentação denominada *A cultura e seu reino da efetividade*, quando a pessoa particular irá criar para si um “reino efetivo”⁴⁶ a partir do próprio trabalho, já que justamente é pelo resultado do trabalho que é reconhecida. Tal figura será pertinente à caracterização das monarquias absolutas já na Idade Moderna. A subseção do capítulo seguinte, *A fé e a pura intelecção*, abordará o ato de crer (*glauben*) pelo indivíduo como sua pretensão ao conhecimento, enquanto algo universal, dada a confiança na relação pessoal estabelecida com o Absoluto. Ou seja, o indivíduo encerrado nesta consciência julga poder tomar um pensamento seu como algo absoluto. Mas esta fé será suprimida pela figura do “puro pensar”, “a consciência do conceito de si próprio”⁴⁷, que afirma que nada vale pelo conteúdo particular, mas pelo valor universal. Esta figura da “pura intelecção” é aludida à filosofia de Descartes.

Vimos o trânsito do formalismo do reconhecimento nas relações pessoais entre proprietários no Estado de Direito à afirmação da própria efetividade pelo agir poético particular em seu reino da efetividade; o qual irá tomar a pretensão de imediatamente pôr o próprio pensamento pelo Absoluto, enquanto Eu envaidecido⁴⁸ que já recebeu do Estado o benefício na forma de riqueza⁴⁹, para ser então

⁴² PhG § 483.

⁴³ PhG § 479.

⁴⁴ “*Besitz*” (PhG § 480).

⁴⁵ “*Herr der Welt*” (PhG § 481).

⁴⁶ PhG § 488.

⁴⁷ PhG § 529.

⁴⁸ PhG § 525.

deflagrado em sua irracionalidade pelo puro pensar. Neste longo processo lemos a compreensão por Hegel dos resultados decorrentes da falência da unidade orgânica da política clássica, construída sobre a noção de conflito (*stásis*) pelos pares políticos que mediavam suas diferenças na esfera pública como condição do ganho privado. Esta falência é então vista como o que permitiu a ascensão do Império Romano, cujas conquistas resultam no acolhimento da religião e do pensamento cristão, que idealizava um homem transcendente e desinteressado à política, logo, de fácil manejo e controle pelo Estado.

Tramita-se do paganismo ao cristianismo, do espírito de um tempo livre que voltava os homens ao Estado ao espírito de um tempo que impunha sua submissão ao mesmo, do todo à parte. Pois, se nas religiões pagãs os deuses reinavam apenas sobre a natureza, deixando os homens livres aos assuntos da política, a *dike* como processo da *Themis*, a religião cristã teria vindo à Roma arruinada por um povo decadente, substituindo o *querer* pela *prece*. O histórico das conquistas de Roma teria gerado a impressão de que a entrega da liberdade particular traria riqueza e segurança, do que resulta a morte da virtude e da preocupação individual para com o todo. Nesta degradação do homem pela “religião positiva” podemos compreender a relação com o poder despótico das monarquias modernas, a afirmação de um indivíduo subserviente que desconhece a política como a efetivação da sua vontade.

Logo, a religião cristã, promotora da despolitização, tendo se posto aos préstimos do poder despótico, imbuía no indivíduo uma turva impressão de conduzi-lo de sua particularidade à universalidade de um reino transcendente. Na ilusão de que pela “prece” rumaria ao reino dos céus, o indivíduo apático seria embusteirantemente conduzido a enriquecer o reino da terra pelo trabalho. *Cria* quando julgava *saber*, pois não compreendia verdadeiramente as relações que de fato definiam seu meio. Não mediava, mas aceitava aquilo que uma realidade inefetiva lhe punha como meio de significado, pois julgava esta realidade a realização concreta do universal.

Ou seja, este é o indivíduo submisso, próprio ao intelecto passivo que aceita por verdades meras impressões advindas dum meio caótico no qual crê. Contra esta pretensão do intelecto passivo de tomar o imediato inefetivo por absoluto, assim, virá a “atividade do pensar” cartesiano, a construção pelo indivíduo das próprias verdades. Por conseguinte, o pensar será o critério usado pela figura do útil⁵⁰ no capítulo posterior, *A ilustração*, que confere forma racional ao conteúdo anteriormente afirmando no âmbito da crença. Não pretendemos aqui um maior aprofundamento destes argumentos. Aos nossos propósitos, basta compreender que pelo útil Hegel estaria referindo ao pensamento iluminista, à tomada da política pela racionalidade poiética ou, valendo-nos da expressão cartesiana que é própria a este pensar, à tomada pelo Eu da realidade política como o ‘objeto da idéia’ à qual é criadora.

É o auge do pensar, mas, pela figura conseguinte, o Terror⁵¹, também sua falência. O Terror decorre da reconciliação pela consciência com sua obra, esta já enquanto universal, de modo que a vontade particular se faz uma liberdade absoluta, que tudo determinou e que, assim, se iguala à vontade

⁴⁹ PhG § 526.

⁵⁰ PhG § 562.

⁵¹ PhG § 582.

universal. Contudo, ocorre que não resta nenhum objeto indeterminado sobre o qual poderia recair a vontade universalizada deste Eu poético, de modo que sua vontade é posta em amarras. Sem mediação, resta a destruição, o terror pelo governo que fixa a vontade universal. Mas este governo não resiste. Contudo, pelo terror a consciência será denotada em sua máxima positividade: destruída a substância ética, a efetividade substancial será mantida pelas consciências particulares. É o auge da eticidade, pois a consciência nada mais requer da vontade universal (qual antes, a segurança e riqueza ao Estado despótico, o reino dos céus pela fé, etc.). Ou seja, o ser encerrado na consciência-de-si está agora completo.

Esta formulação remete à compreensão por Hegel da insuficiência do critério do “útil” em fundamentar a realidade política. Atido ao referencial cartesiano, seu critério de universalidade é limitado à objetividade dedutível da razão particular que, conforme visto, não ultrapassa o horizonte da própria fruição. A liberdade negativa do proprietário, em seu duplice sentido dado na limitação de terceiros e na fruição em primeira pessoa, quando afirmada, não saberia compor os próprios limites: a desnaturalização posta por uma segunda natureza ao objeto de fruição cessa toda vontade e, face a isso, negativizar a liberdade de terceiros mediante quaisquer barreiras será empreendimento vão. O Estado deverá, portanto, diferir da sociedade civil. Noutros termos, a condição burguesa construída na égide da liberdade negativa da propriedade não eleva a vontade particular, mas a torna opositora do Estado. A Revolução Francesa bem o mostrou. A razão poética não é instrumental apto ao pensamento da política.

As teses hegelianas acerca do *Ancien Régime* dispensam maiores comentários. Questionam a condição onde o privilégio estabelecido em anterioridade a qualquer espécie de mediação social dita o acesso pelo indivíduo à riqueza universal. Logo, é a ascensão da idéia de *reconhecimento* que se deve à derrocada do regime que ditava preferências e a realização da figura ética da consciência-de-si emerge do contexto pós-revolucionário. A própria referência a Descartes, na origem dessa tese, bem comprovaria tal, visto vir de encontro à perspectiva da referência moral segundo uma “voz subjetiva”⁵². Ou seja, com Hegel nos inclinamos à tese da derrocada da noção preferencialista ser causa da tomada de posição auto-referencial pelo sujeito acerca do mundo que o cerca.

Ainda, detenhamo-nos à propedêutica cartesiana da tomada de posição auto-referencial da consciência na perspectiva social, a partir do Eu ativo, visto que esta perspectiva emergiria do otimismo teísta para com a faculdade afectiva humana. Essa análise nos permitirá acompanhar o decurso dos argumentos que indicam o contexto teórico pós-crítico como lugar privilegiado à reflexão da política. Pois

⁵² Acerca desse ponto, TAYLOR (1994, p. 72) percebe a constituição da subjetividade moderna mediante a emersão do Eu cujo intelecto é ativo, responsável pela superação de um “cálculo frio” cujas “conseqüências” estariam “vinculadas com a recompensa e com a punição divinas”. Taylor incide essa referência à filosofia de Hobbes. Tomar a referência hobbesiana é crer que o mundo se revela como estrutura acabada. A “hierarquia dos elementos da realidade” seria posta ao intelecto segundo uma prévia e “adequada ordenação” (HOBBS, IV, p. 46) dos seus elementos. Mediante a afirmação de que “não há nenhuma concepção no espírito do homem, que primeiro não tenha sido originada, total ou parcialmente, nos órgãos dos sentidos” (*Ibid.*, I, p. 31), a ciência deveria ser tomada como um procedimento descritivo, a aceitação pelo intelecto passivo de “imagens enfraquecidas” do mundo. Conforme apresenta Taylor, na gênese da consciência moderna, estaria na filosofia de Rousseau a leitura que resguarda o intelecto desta compreensão, mediante uma “voz interior” que condicionaria o homem ao discernimento moral. Desta noção, outra é inferida por Taylor, segundo a qual cada voz tem algo peculiar a dizer, sendo significativa à constituição do plano social que eleva a vontade humana à participação política, assim, a partir da noção de uma natureza humana coerente à existência conjunta harmônica.

Hegel compreenderia a gênese da superação da velha ordem, aquela apta à recepção passiva da hierarquia dos elementos da realidade, mediante a inversão de perspectiva conferida à filosofia cartesiana. Contudo, ainda que atida à *idéia do objeto* como quesito seguro ao conhecimento, esta filosofia mantinha a pretensão de deter uma relação imediata com o *objeto da idéia*, por assim dizer, uma relação espontânea ao mesmo. É a gênese da filosofia crítica que vemos tão somente delineada na figura dessa consciência que visa deter subjetivamente a forma de um conteúdo ainda admitido mediante seu acesso direto pelo intelecto.

Pois à consciência ingênua por detrás da natureza fruidora do Iluminismo, que submetia tudo ao critério do útil, ainda faltava uma última lição. Não estaria ainda apta a estabelecer a mediação condizente ao Estado que dignificaria a natureza propriamente política do homem em seu grau mais elevado. Ou seja, seria como se Hegel propusesse ‘um passo adiante’, ao qual a razão iluminista teria declinado, pois via num estado anterior da consciência sua condição desejada. Este estado preveria uma condição originária, uma espécie de amparo substancial, que subsidiasse e possibilitasse o acesso do intelecto àquilo cuja pertença dispensaria maiores justificativas. É esse o caráter acríptico do conhecimento denunciado por Hegel. Seja o teísmo epistemológico de Descartes ou a condição natural da coletividade política de Rousseau, são ambas perspectivas dependentes da possibilidade de tomar o intelecto como co-originário ao objeto do conhecimento, efeitos de uma mesma causa. Seria essa a possibilidade de um diálogo imediato entre ambos, a qual, contudo, não poderia ser demonstrada por vias racionais. Na política, a inspiração rousseauista a tanto era o assembleísmo da antiga Atenas, que conduziria a retomada pelo homem de uma natureza interior a ser novamente vislumbrada. Diferentemente, Hegel percebia não ser mais possível o retrocesso à idéia da totalidade ética grega, a “bela vida”. Os homens eram antes burgueses que cidadãos, e o caminho seria conduzi-los enquanto tais a este ‘passo adiante’.

É o individualismo, que tudo vê pela utilidade, o problema do qual tratamos. Hegel assistiu a queda do ideal revolucionário que pelos *roberpirots* mostrou que a consciência ainda carecia dessa última lição. O ostracismo subjetivo face àquilo tido por inadequado, como reivindicado por Rousseau, não seria o caminho à abertura do homem à sua condição superior⁵³. Hegel assistiu o terror, a destruição da unidade ética, mas também sua reconstrução pelas próprias consciências particulares a tanto desejosas. Não cabia temer a influência entre os homens, mas tematizar os critérios racionais para legitimar esta relação. Pois, conforme visto, ali estava o auge da *Sittlichkeit*. Cabia então acenar ao caminho que viabilizasse a construção deste Estado.

Essa última lição da consciência, como objeto do capítulo *O espírito certo de si mesmo – A moralidade*, se desenvolve nas seções *A consciência moral e sua cosmovisão*, *A boa-consciência* e *O mal e o perdão*. Na primeira, a pretensão da consciência em residir somente sobre si mesma será discutida por Hegel.

⁵³ “Essa autodestruição da vontade geral na ‘fúria do desaparecimento’ mostra que ela não é, contrariamente ao que acreditava Rousseau, simplesmente a unidade das vontades particulares, mas sua negação” (BOURGEOIS, 2004, p. 84).

O mundo ético mostrava, como seu destino e sua verdade, o espírito que nele só tinha partido, - o Si singular. Já aquela *pessoa do direito* tem sua substância e seu conteúdo fora dela. O movimento do mundo da cultura e da fé suprassume essa abstração da pessoa, e por meio da completa alienação, por meio da suprema abstração a substância se torna, para o Si do espírito, primeiro a *vontade universal*, e finalmente sua propriedade. Parece assim que afinal o saber se tornou aqui perfeitamente igual à sua verdade, já que essa verdade é esse saber mesmo, e desvaneceu toda a oposição dos dois lados.⁵⁴

Segundo Bourgeois⁵⁵, decorreria dessa “remissão da consciência somente a si mesma” uma forma de pensar abstrato ou uma “universalidade” a ser expressa como a “supressão de toda relação com um Outro”, da qual decorreria a “negação total do caráter empírico do Eu inteligível (contrariamente à cultura, que visava a bens empíricos ou transcendentos)”. Essa é a consciência moral que, na esteira da reconstrução pós-revolucionária da unidade ética, se funda no paradoxo de não mais identificar a si mesma como distinta do objeto: de tão identificada com seu objeto, não se apercebe como consciência e ao objeto como objeto. Como “Outro da consciência-de-si”⁵⁶, o objeto é tido como indiferente à consciência que, assim, se pretende livre. Durante o Terror, quando esta consciência autoremissiva detinha o poder, isso se manifestou como uma “recusa fanática a qualquer estrutura diferenciada”⁵⁷. O problema é que essa ânsia de pureza da *Moralität*, ao unicamente se satisfazer com a objetividade idêntica ao Si, reivindica a verdade da *coisa pública* e se desvincula ao restante da *Sittlichkeit* que para ela permanece um sistema de normas heterônomas.

Nesse conflito entre a razão e a sensibilidade, a essência, para a razão, é que o conflito se resolva; e que emerja, como *resultado*, a unidade dos dois, - que não é a unidade *originária* em que ambos estão em um indivíduo só, mas uma unidade que procede da *conhecida* oposição dos dois. Tal unidade somente é a moralidade *efetiva* porque nela está contida a oposição pela qual o Si é consciência, - ou só agora é efetivo; e de fato, é Si e ao mesmo tempo, [é um] universal.⁵⁸

Hegel então apresenta quais seriam os três paradoxos da consciência moral: (i) a consciência cumpre o dever julgando que, ao fim, a felicidade lhe será atribuída. Mas as leis da natureza são distintas das leis da razão, não havendo espaço para aquelas no mundo produzido por essas; (ii) se distintas as leis da natureza (ser) e da razão (dever), caberia então à consciência reter as inclinações naturais, para assim se direcionar àquilo que “deve ser efetivo”⁵⁹. Partiria do negativo, graduando progressivamente a natureza segundo o dever. O problema é que o dever não admite graus: ou é, ou não é. Mediante o que a consciência moral se manteria imperfeita até que esse zênite de perfeição, acusado pela ausência de inclinação, fosse estabelecido; (iii) face às consciências morais imperfeitas, seria fixada uma moral ideal, um “puro dever”⁶⁰, como norteio à fuga das inclinações. O problema é que toda consciência moral teria uma propedêutica estranha, um princípio heterônomo, de modo que não poderia se dizer moral ainda que se pusesse num plano alheio às inclinações naturais.

⁵⁴ PhG § 596.

⁵⁵ BOURGEOIS, 2004, p. 84.

⁵⁶ PhG § 539.

⁵⁷ TAYLOR, 2005, p. 150.

⁵⁸ PhG § 603.

⁵⁹ PhG § 614.

⁶⁰ PhG § 644.

Face a tais paradoxos, a consciência moral não unifica seus aspectos no conceito e acaba por abandonar sua cosmovisão moral⁶¹. Limitada ao horizonte epistêmico da própria subjetividade, ela pretende satisfazer-se segundo a forma racional avessa a todo conteúdo. Mas, uma vez seja a eticidade determinada por uma razão que supera a sua, essa consciência “não encontra mais seu *em si-mesmo* na *Sittlichkeit*”⁶². O distanciamento daí resultante ao todo ético, do qual não pode se abster, faz com que essa consciência, que já declinou ao conteúdo da própria felicidade em nome de dizer-se moral, precise abrir mão da sua autonomia subjetiva ao adequar-se às leis. Seu pensamento moral é o próprio princípio de ilegitimidade jurídica, do mal, o que, para essa consciência, constitui uma contradição irresolúvel.

A consciência moral, por conseguinte, refugia-se na *boa consciência* (*Gewissen*). Todo o problema da heteronomia se dava no intuito de sistematizar um saber e um querer que para a consciência moral, cujo “universal era objeto e conteúdo do Si”⁶³, se faziam contingentes como meio à felicidade⁶⁴. Mas a questão é que, num mundo produzido pela razão, essa oposição entre natureza e dever não se sustenta:

Entretanto, porque o que se manifesta como contraditório - e em cuja separação e dissolução reiterada se debate a cosmovisão moral - é em si exatamente o mesmo, a saber, o dever puro como o *puro saber* não é outra coisa que o *Si* da consciência, e o *Si* da consciência é o *ser* e [a] *efetividade*. Igualmente, o que deve ser além da consciência *efetiva*, não é outra coisa que o puro pensar; é assim, de fato, o *Si*. Desse modo, *para nós* ou *em si*, a consciência-de-si retorna a si, e sabe como a si mesma aquela essência na qual o *efetivo* é ao mesmo tempo *saber puro* e *dever puro*.⁶⁵

Esta é a perspectiva da boa consciência que, como consciente-de-si, tem a natureza por sua efetividade (*Wirklichkeit*) já tendo estabelecido sua harmonia à razão. A consciência moral era pura contradição: punha o dever como conteúdo do Si enquanto conservava a distinção entre Si (ser) e em-si (dever). Superada esta distinção, a boa consciência toma o dever como fim e a efetividade como meio à sua satisfação. O indivíduo é então autor da sua realidade: elucida-a ao estabelecer um fim e é ciente deste fim ser igualmente pertinente aos demais estabelecimentos dados em conformidade à razão, ou seja, credita à cultura o resultado da sua ação. Ao fazê-lo, ele eleva-se à universalidade, ou seja, percebe sua vontade como absoluta ao imediatamente participar da obra universal. Esta ação deixa de ser subjetivamente transgressora, pois conserva o dever como fim e estabelece um novo registro à efetividade. Será, portanto, uma ação inovadora, expandirá os domínios da cultura, pois é ciente da liberdade resiliente ao domínio estrito das leis.

Mas, então, percebe-se o descolamento da boa consciência à consciência universal. A boa consciência, como consciência que se determinou, tem por momento do Si o dever, momento que permite seu reconhecimento, visto por ele agir com universalidade aos outros. Nesse sentido, em nome da própria

⁶¹ PhG § 443.

⁶² BOURGEOIS, 2004, p. 84.

⁶³ MENEZES, p. 162.

⁶⁴ “A antinomia da cosmovisão moral - de que há uma consciência moral, e de que não há; ou de que a vigência do dever está além da consciência, e inversamente, que só nela tem lugar, - essa antinomia se condensava na representação de que a consciência não-moral vale por consciência moral, seu saber e querer contingentes são aceitos como ponderáveis, e a felicidade é concedida à consciência por [uma] graça” (PhG § 632).

⁶⁵ PhG 632.

felicidade e de modo moralmente admissível, cria no espaço compartilhado um registro concreto da própria subjetividade que sabe universal. Assim, não será reconhecida imediatamente pelos demais particulares, mas mediadamente, a partir da sua universalidade posta e às custas do sacrifício do seu conteúdo subjetivo. Seu agir conforme o dever, enquanto boa consciência que constrói a própria efetividade e é mediante ela reconhecida, conserva o Si, ao passo que este reconhecimento pelas demais consciências conservará o momento da diferença. Das demais consciências compactuadas nesse formalismo que compõe a consciência universal, nada pode esperar senão o não-reconhecimento ao Si alheio presentificado na obra tornada universal. Essa é a desmedida da boa consciência: reivindicar a diferença na universalidade. Ou seja, a boa consciência tanto é consciência universal (que é o que sabe e sabe tudo), quanto conservou sua singularidade face às demais, desafiando-as mediante a racionalidade pela qual se definem, a qual só poderão pretender se ajustarem seu próprio foco a essa nova maneira de se dizer universal. Nesse momento, a boa-consciência se volatiliza no todo. Ao ser o que pensa, um pensamento posto no mundo, a boa consciência é o que o todo é.

Mas “essa unidade é igualmente um *ser postulado*; ela não é *aí*, pois o que é *aí* é a consciência, ou a oposição da sensibilidade e da consciência pura”⁶⁶. Ao saber tudo e ser o que sabe, a boa consciência é equiparada à consciência abstrata, cuja igualdade era estrita consigo própria. Ela detém um círculo de universalidade cuja abrangência é tão parcial quanto o é a universalidade por ela mesma criticada. Sem saber condicionar as possibilidades mediante as quais a consciência universal viria ao seu encontro e compartilharia a determinação posta como sua própria obra, a boa consciência se limita a refletir a realidade do Outro que para ela permanece inteiramente outra. Sem poder produzir essa realidade, resta-lhe a reflexão da linguagem que versa sobre aparências, um dizer inconcluso da essência universal.

Vemos assim a *linguagem* novamente como o ser-aí do espírito. A linguagem é a consciência-de-si essente *para outros*, que está imediatamente *presente como tal* e que é universal como *esta* consciência-de-Si. É o Si separando-se de si mesmo que como puro 'Eu = Eu' se torna objetivo e nessa objetividade tanto se mantém como *este* Si quanto se aglutina imediatamente com os outros e é a consciência-de-si deles. Tanto se percebe como é percebido pelos outros, e o perceber é justamente o *ser-aí que se-tornou Si*.⁶⁷

Importa perceber o papel conferido à linguagem por ambas as perspectivas. Por um lado, a consciência universal julga deter na realidade uma expressão acabada do dever, de modo a perceber na possibilidade de reescritura do universal uma violência à liberdade. Esse mundo seria constituído por aparências cabalmente dispostas à reflexão, constituiria por si mesmo uma gramática irrevogável à designação da verdade na medida em que deteria as regras a tanto, às quais caberia às consciências tomar e preservar. Por outro lado, a boa consciência tem seu saber como garantia do valor universal da própria obra. Ou seja, “o conteúdo da linguagem da boa consciência é o *Si, sabedor de si como essência*”, mediante o que “[sua] linguagem exprime somente isso; e esse exprimir é a verdadeira efetividade do agir e a validade da ação”⁶⁸. Enfim, ambas detêm com a própria obra uma relação do tipo “Eu = Eu”, a

⁶⁶ PhG § 603.

⁶⁷ PhG § 652.

⁶⁸ PhG § 653.

determinação de um saber convicto ou a realização no mundo de um registro do universal que pretendem verdadeiro.

A consciência exprime sua *convicção* [*Überzeugung*]: é só nessa convicção que a ação é dever. Também só *vale* como dever porque a convicção é *expressa*. Com efeito, a consciência-de-si universal é livre da ação *determinada apenas essente*; esta, como *ser-aí*, não vale para a consciência-de-si, e sim, a *convicção* de que a mesma ação é dever, e essa convicção é efetiva na linguagem. Efetivar a ação não significa, aqui, trasladar seu conteúdo da forma do *fim* ou do *ser-para-si* para a forma da efetividade *abstrata*; mas da forma da imediata *certeza* de si mesmo - que sabe como essência seu saber - ou *ser-para-si* - para a forma da *asseveração* de que a consciência está convencida do dever e sabe, *de si mesma*, como boa-consciência, o dever.⁶⁹

Mas, de toda forma, a linguagem constitui o instrumental expressivo da diferença, e, assim, o ponto de encontro por ambas as perspectivas parciais que reivindicam para si a voz do todo. Como um diferencial da modernidade, ao negar a violência aniquiladora de Estados, a linguagem, este “ser-aí do espírito” que admite o conflito, o sublima ao fixar a possibilidade do diálogo. Mediante a linguagem, que sempre requer regras para que possa ser compartilhada, um processo dialógico, a modernidade tornará esse conflito institucional.

A seção *O mal e o perdão* justamente dará cabo desse conflito. Os passos a tanto são: (i) a ação da boa consciência, para a consciência universal, a deflagra má: é a efetivação do Si onde o dever é momento suprassumido em sua constituição. A consciência universal, cuja essência é o dever e a singularidade é momento suprassumido, julga e condena esse mal com dureza e nisto se mostra hipócrita: seu discurso inefetivo, que nada pode fazer senão julgar, tenta pôr-se como efetivo face à oposição singularidade-universalidade, quando é seu o critério que deflagra a maldade da boa consciência. (ii) Mas, reconhecendo proceder igual mal, a boa consciência o sublima. Ou seja, a boa consciência confessa sua particularidade, o Si desmedido ao dever e, com isso, faz-se puro universal. Condenada e purificada, fica na imediatez não reconciliada com a consciência universal, abandonada pelo espírito. (iii) Mas “as feridas do espírito curam sem deixar cicatrizes”⁷⁰. Reconciliam-se estes momentos, o “puro dever que se sabe” e o “saber que se sabe a si mesmo”⁷¹, cujas essências são o universal e o singular, o Nós e o Eu, de modo mediato. São esses momentos do ser, por ele habitados e que mesmo possibilitam seu movimento, que levarão Hegel a conceber a passagem à religião e ao desenvolvimento histórico da cultura.

1.4.1.1 - O mal e o perdão: entre o bourgeois e o citoyen

O desenvolvimento progressivo da cultura, em sua capacidade de articular um discurso sobre a natureza que a possibilita materialmente, não desqualificou o caráter incondicionado desta. É justamente essa compreensão que percebemos no decurso argumentativo da seção *O Espírito*, que, da “calma organização”⁷² da “bela vida substancial” helênica (seção *A ação ética: o saber humano e o divino, a*

⁶⁹ PhG § 653.

⁷⁰ PhG § 669.

⁷¹ PhG § 659.

⁷² PhG § 464.

culpa e o destino), culmina na consciência moral que põe (*setzt*) o Si como conteúdo do dever para reconhecer o particular concreto como um universal abstrato (seção *A consciência moral e sua cosmovisão*). O percurso formativo da consciência ocidental, sua *Bildungsroman*, requereu, portanto, a superação da dependência constitutiva à realidade ética da polis, ainda inábil ao manejo da natureza sobre a qual se construiu. Mediante o que essa consciência pretendeu tornar-se condição de significação da realidade, subsídio suficiente para a reconstrução do próprio mundo uma vez decorrido o terror do governo *robepierrot* que pretendeu assumir o papel da vontade universal.

Aliás, eis a especificidade do pensamento hegeliano face às filiações indicadas, somente o faz por considerar essa diferença: de acidente da substância à condição de substância primeira, para Hegel, a consciência-de-si encontra no *Ich denke* de Kant seu máximo expoente sem, contudo, poder negligenciar a realidade que sustenta sua atividade cultural. É o que Hegel parece propor mediante a figura da consciência moral que emerge do terror revolucionário e reconstrói a eticidade para, tendo o mundo por sua efetividade, cair no paradoxo de não mais identificar a si própria. É o recolhimento do pensar sobre si mesmo o que se percebe na figura da boa consciência (*Gewissen*) que é julgada e declarada má pela consciência universal (seção *O Mal e o perdão*). Essa consciência, que já é autora do mundo, julgando residir num reino dos fins produzido pela razão, pretende efetivar o Si onde o dever já é um momento suprassumido. Ou seja, a “boa consciência” pretende se afirmar livre mediante um cálculo subjetivo, quando a realidade já foi decriptada em sua racionalidade íntima e, assim, requer dos sujeitos sua adequação a um padrão que não é somente o seu, que não se encerra num cálculo *a priori*.

Com isso, veja-se, é a atividade intrínseca da própria realidade, o curso de manifestação da racionalidade imanente ao Ser, que pode ser apreendida, jamais encerrada segundo padrões subjetivos, que veta à consciência a universalidade imediata por ela pretendida. Pois é com base no diálogo com ela que se pode determinar o patamar de manifestação do Absoluto que corresponde ao contexto objetivo histórico cuja desconsideração é impraticável. Ao intencionar se volatilizar no todo, essa consciência mostra que se pretendia abstrata quando o próprio fluxo das instituições dela somente admitiria sua universalidade concreta, efetiva. Não há universalidade ou cosmopolitismo dessituado da expressão concreta da racionalidade expressa pelas instituições e demais extratos históricos da cultura. É isso que Hegel parece significar mediante a figura da boa consciência que é julgada má pela consciência universal e que somente se redime no encontro do universal ético, a imediatidade-mediada que protagoniza uma razão que não pode ser desconsiderada. A boa consciência deve aprender a operar.

Ao substanciar razões que lhe são intrínsecas, contudo conformadas pela atividade humana, essa realidade efetiva impõe ao sujeito padrões que reconstituem todo o curso da história da cultura ocidental. Ao devolver ao sujeito o extrato dos atos de escolha tomados pela cultura na qual ele reside, essa realidade impregnada pela razão impõe-lhe sua adequação a uma lógica que não se esvazia dos vínculos mantidos com aquela naturabilidade indiferente para com sua atividade. O substrato natural conformado pela ação humana jamais cinde ao padrão de possibilidades que lhe é originário. O artifício não é uma

negação da natureza, mas a expressão conduzida pela vontade humana de uma das suas possibilidades. A extratificação natural, propriamente, não conforma, mas se conforma a essas possibilidades ao estabilizar como padrões de conduta os procedimentos eficazes à resolução das dificuldades encontradas. Falamos de um mundo perpassado por duas linguagens: a humana e a das coisas. À primeira, mediante a palavra, cabe estabelecer diálogo com a segunda, traduzindo a regularidade das suas expressões para o seu próprio vocabulário.

Do saber inclinado àquilo que lhe é dado de imediato (idealismo ingênuo), ao saber autoreferenciado no intelecto (idealismo subjetivo), cabe perceber a recusa de Hegel à absolutização desses momentos em detrimento da sua imbricação: a “boa consciência” abstrata foi considerada má pela consciência universal, que, hipócrita, julgando a ação do sujeito mediante o recalque de quem não se permite agir, somente o perdoará uma vez confrontada pela sua ação. Pois será mediante essa “intuição de *si mesmo* na objetividade”⁷³, seu [e]feito, que o sujeito, percebendo sua igualdade com a “consciência judicante” (dada a recepção desta à sua obra, ainda que queixosa ao manter-lhe sua reprovação), assume a culpa de ter particularizado o universal e recebe do espírito sua remissão. Este perdão expressa o encontro das diferenças, assim, sua igualdade imediatamente referida ao universal.

Esse perdão é concedido à consciência operante (*handelnde Bewußtsein*) como que por retribuição a um serviço universal prestado: ela prova sua pertença ao mesmo plano assumido pelo todo ético que a julga mediante o enfrentamento do padrão de racionalidade já convencionado à realidade, pois depende disso, dessa reinvenção do que já era efetivo, para tanto realizar a si mesma (*fim* particular) como para demonstrar à coletividade que aquele propósito era também o seu (prova que detinha uma descrição legítima do *princípio* universal). Ela supera o conflito que lhe é constitutivo, uma vez que “sua particularidade consiste nisto: os dois momentos constitutivos de sua consciência - o Si e o em-si - são *desiguais em valor*; na verdade, valem na consciência com a determinação de que a *certeza de si mesmo* é a essência, em contraposição ao *em-si* ou ao *universal*, que só vale como momento”⁷⁴.

Hegel é claro nesse segundo ponto ao afirmar que “por essa *dureza* [a consciência que julga] produz a desigualdade que ainda está presente”⁷⁵ e nisto encontra sua rival, demarcando em sua negatividade o “mesmo movimento que estava expresso na consciência que se confessava”⁷⁶. Ou seja, o reconhecimento de ambas dependia do impulso de uma em positivar-se, o que foi levado a cabo pela consciência operante que pôs em cena o elemento da diferença que conduziu à identidade de ambas. Por esse contributo à meta cultural de refinar sua relação com a natureza, produzindo cultura, obtém o perdão do espírito, a ser expresso na história. E a hipocrisia da coletividade dela demanda como consciência que se pretende universal, mas que se mostra abstrata ao julgar aquilo que desconhece ou conhece de modo mais grosseiro. Sua hipocrisia é um momento intermédio entre a pura abstração e seu reconhecimento à consciência operante.

⁷³ PhG § 665.

⁷⁴ PhG § 660.

⁷⁵ PhG § 667 (grifo nosso).

⁷⁶ PhG § 669.

A consciência universal, a intersubjetividade mediante a qual Hegel ilustra e refuta a resposta de Fichte à passagem imediata do teórico ao prático, face ao ser, detém igualmente um saber parcial. Um saber que tão somente equaliza o prático e o teórico sem adquirir novos conhecimentos, que declina à particularização do universal e se vê incapaz de acessar a coisa-em-si que persiste à aparência compartilhada. Com isso, como protagonista da opinião pública que se pretende a voz da vontade universal, seu julgamento indiferente é uma nova forma de terror e sua hipocrisia é também uma maldade, uma recusa ao perdão⁷⁷.

De toda forma, o reconhecimento histórico do legado da cidadania heróica vivida pela consciência operante expressa a condição de verdade a qual a reflexão filosófica é convocada em tempos pós-revolucionários, qual seja, a coerência à idealidade do mundo por um saber que se sabe instado na história, condição justamente reivindicada como método da filosofia hegeliana. Hegel expressa da seguinte maneira a reconciliação da consciência particular com a universal:

O espírito absoluto só entra no ser-aí no ponto culminante, onde seu puro saber de si mesmo é a oposição e permuta consigo mesmo. Sabendo que seu *puro saber* é a *essência* abstrata, ele é esse dever-que-sabe: em absoluta oposição com o saber que sabe ser ele [próprio] a essência, como singularidade absoluta do Si. O primeiro saber é a continuidade pura do universal: ele sabe que a individualidade, sabedora de si como a essência, é o nulo, é o *mal*. Ao contrário, o segundo saber é a discrição absoluta, que sabe a si mesma absoluta em seu puro Uno, e sabe aquele universal como o inefetivo, [como] o que é só *para Outros*.⁷⁸

Com isso, percebe-se, a admissão da espaço-temporalidade da coisa-em-si pela razão reflexiva, a conjunção do legado aristotélico ao paradigma subjetivista qual desenvolvida por Hegel, não se limita a suprir o hiato argumentativo que foi o objeto da acusa por Maimon ao idealismo transcendental de Kant. Ao habilitar a objetividade da intencionalidade particular, Hegel justamente fixa esse termo como a condição ao salto qualitativo entre os diferentes momentos da cultura ocidental. Como resultado epistemológico da admissão da espiritualidade da coisa que se manifesta no tempo, nem a natureza nem a razão pura, mas é a história que protagoniza a verdade do conhecimento, como processo progressivo de adequação destes princípios que lhe são axiomáticos.

Falamos, então, de uma verdade histórica que nem pretende encerrada a empresa de despotencialização da coisa, o término do diálogo com a natureza, nem se exime de fazê-lo, um formalismo. O primeiro nos leva a conceber a transição ao espírito absoluto, decorrente do perdão pela consciência universal à *hybris* desmedida do herói que se institucionaliza, como a circunscrição do espaço humano, enquanto compartilhamento da riqueza universal, como âmbito oportuno à realização da individualidade livre⁷⁹. Por não falar em natureza, no que tão somente é em-si, esse momento absoluto do espírito não constitui a idealização de um mundo inatingível para o homem histórico repleto de vicissitudes. O segundo justamente indica a modernidade como momento histórico propício à empresa racional de deciptar o logos pressuposto à realidade, afirmando que o *modus operandi* a tanto

⁷⁷ PhG § 666.

⁷⁸ PhG § 671.

⁷⁹ “O espírito se mostrará, então, como realidade efetiva da liberdade no tempo, quando passa da esfera da objetividade histórica para manifestar-se como Espírito absoluto” (AQUINO, 2004, p. 318).

convencionado pela cultura não estará mais imune à reflexão crítica dos indivíduos, mas terá a universalidade e a autonomia subjetiva como critérios de sua legitimação. Pois, por não falar em razão, no que tão somente é para-nós, o espírito absoluto não fecha nos muros da cidade o círculo dado de aparências que detém as formas possíveis da razão se manifestar. Com Hegel, assim, declinamos tanto à utopia como ao niilismo epistêmicos, nos abstendo tanto de falar da cidade ideal como de cair no pragmatismo da teoria jurídica baseada na eficiência dos próprios dispositivos. Pois, por falar em espírito, Hegel percebe o Absoluto na Terra como o que é tanto em-si como se habilita para-nós, um *dever face ao ideal*. Mediante o que somos forçados a referi-lo, o Absoluto, negativamente, como o que é em-si-e-para-si ao se fazer passível à apreensão pelo discurso que tange o que não pode esgotar.

Justamente nesse processo de tradução da natureza, o procedimento lógico mediante o qual inflexionamos o para-si que emerge do Absoluto como o para-nós do discurso acerca dele, o afirmamos espírito no tempo e condição primordial da cultura, ou seja, do nosso próprio condicionamento das suas possibilidades essenciais. São padrões sucessivos de conformação do mundo pela ação, da matéria pela inteligência, de imbricação entre natureza e razão o que compreendemos como a história do ocidente. Seu auge, como visto, conferiu um padrão que resguarda o uso seguro da razão e integra a desmedida particular a partir do bom sucesso dos seus excessos. A boa medida da razão, sua *mesótes*, já não é o recato de não designar a coisa-em-si. Mas a hipocrisia intersubjetivista de julgar aqueles que declinam ao método instituído, os que não obtêm a felicidade na natureza logificada e percebem a necessidade de protagonizar novas logificações, de obter novas possibilidades mediante traduções mais refinadas da natureza, igualmente não descreve a virtude do curador do perdão acerca de quem cabe à história imortalizar.

A história é feita mediante o compartilhamento do espólio de investidas heróicas, desmedidas vitoriosas, e não do fastio envaidecido de quem se limitou ao cumprimento de regras. Hegel credita a Fichte essa percepção, mas faltou a este perceber como tornar efetiva tamanha aposta na liberdade individual. Dos gregos a Kant, entre heróis e consciências morais cumpridoras do dever, a cartografia dessa ontologia regional que constitui a progressiva especialização de uma maneira acertada de dizer “o que é” própria à história do ocidente, com Hegel, reivindica o método do perdão. E mais: reconhece a história como instrumental apto a tanto. Com isso, se inquire sobre como pensa o juiz desse tribunal que não pode se abster ao conteúdo da ordem que é a priori, uma reta intencionalidade, mas que sabe haver benefícios para além da mera capacidade formal de julgar. Objetivamente, esse juiz deve conter os quixotescos excessos dispersivos face àqueles virtuosos, quando são ambos excessos. Mas que admissões cabe a esse homem sábio fazer, caso se pretenda protagonista da razão pura, ao assumir um compromisso com a história? Ou não haveria incoerência por essa subjetividade legisladora que, ainda que reúna consigo todas as vozes do presente, mesmo assim será uma parte imersa na história?

Essas perguntas partem da admissão, como o próprio Hegel teria admitido na seção *O mal e o perdão*, da filosofia política como lugar privilegiado à resolução dessas disputas. O desenvolvimento da

razão ocidental, historicamente exposto, situou no contexto pós-revolucionário europeu ambas as perspectivas incontornáveis à sociedade ocidental contemporânea. Por um lado, o indivíduo emancipado economicamente que se reconhece livre no gozo da sua propriedade e a tem como causa e fim do seu agir. Por outro lado, a subjetividade autônoma que, como detentora da reflexão crítica cujo conteúdo é universal, é princípio de legitimidade das instituições, leis e costumes. Estamos, desde já, *entre o bourgeois e o citoyen*.

Caberia, um tanto extemporaneamente, melhor justificar a afirmação da pertinência originária da filosofia política à resolução por Hegel do hiato deixado pelo idealismo transcendental de Kant, qual seja, a suficiência da razão a partir da admissão da espaço-temporalidade do objeto do conhecimento. Um caminho de leitura óbvio, mas que nos parece plausível, seria o de inclinarmos-nos à objetividade da relação sujeito-objeto tendo em conta ser o compartilhamento do espaço na modernidade regrado pela racionalidade jurídica que se propõe suficiente à justificação do objeto ser significado segundo os valores de trabalho e consumo que lhe correspondem. Afinal, estaria na mercadoria, este ente espiritual, a dimensão natural que lhe é própria (um bem de consumo), bem como sua consideração como um resultado refinado da atividade humana (um artifício do trabalho). De outra forma, estariam conjugadas no sistema de mediação da sociedade contemporânea a objetividade da intencionalidade do burguês e o reconhecimento à legitimidade do significado conferido aos objetos mediante leis e instituições dadas segundo critérios afins à autonomia subjetiva, de modo a ser conferido ao objeto mesmo um valor universalmente compartilhado e assentido.

Mas, nesse sentido último, se daria de modo ainda heterônomo a imediata aceitação pelo indivíduo da significação do objeto pelo Estado. Seria desatentar a toda trajetória cumprida pela consciência em prol da sua autonomia subscrever, em plena contemporaneidade, o direito como “Senhor do Mundo”. O que põe luz ao Estado como o articulador do que tanto permanece em-si (imane), como é reivindicado como a realidade externa que para nós se põe (transcendente), um para-si pretensamente galgável segundo os ditames da razão. Contudo, justamente nesses ditames, o Estado manifesta deter os critérios para inflexionar o que permanece em-si que, tomados como padrão de taxonomia, conferirão a retidão do agir individual e permitirão a coesão do esforço coletivo. Aliás, o Estado deve infundir junto aos indivíduos esses padrões, à medida que nele creditemos o critério racional de uma relação espiritual bem sucedida com o mundo. Pois, se racional, esse critério pode ser emulado por cada consciência, tornando sua particularização a expressão concreta do próprio princípio. O que pode ser expresso como o quesito de universalizabilidade da norma, válida a cada um desde que os critérios de legitimidade e conveniência sejam da pertença de todos. Ao Estado, esse divino terrestre, cabe nomear os elementos da natureza, traduzindo-a de modo à palavra gerada, que designa a objetividade pretendida pelo indivíduo, constitua a linguagem mediante a qual as consciências operem.

Justamente nesse operar reside o dilema: nele instam possibilidades diversas (naturais, de formação, circunstanciais). Sendo o Estado portador do princípio subjetivo do agir, bem como do valor de

mercadoria dado ao item natural, como equalizar uma leitura coesa do mundo e da própria cultura face à diversidade de recursos materiais, circunstâncias intersubjetivas e subjetividades autônomas que compõe a sociedade? Como pode o Estado moderno protagonizar o logos mediante o qual a história conjuga razão e natureza, tornando a racionalidade instrumental do burguês a subjetividade autônoma portadora de uma leitura correta acerca da natureza a qual opera? Esse Estado, certamente, atua pelas vezes do princípio que equaliza os elementos e causalidades que compõem a natureza, ou, sem pressupor tanto, postula esse papel ao assumir o empenho de protagonizá-lo.

De outra forma, de modo a percebermos o cálice lógico-metafísico do Estado hegeliano, a pergunta que lhe é dirigida é a seguinte: como pode o finito protagonizar o infinito e que pressupostos essa afirmação carrega? Quais sejam: como condição espiritual do mundo, seria o finito condição autosuficiente da realização do infinito, ou seja, o infinito estaria condicionado ao finito? Como uma realidade particular face à totalidade do mundo, essa consciência-de-si teria algum critério externo, como garantia anterior, às verdades que afirma, quando então a afirmação do seu pensar como princípio da filosofia se mostraria falaciosa? Essas perguntas somente serão respondidas pela leitura da *Ciência da Lógica*⁸⁰, quando será demonstrado que a dependência do finito ao infinito assevera a incondicionabilidade desse, não obstante mantenha àquele a posse do princípio do saber, uma vez considerado o infinito como a lógica do seu próprio pensar.

Essas afirmações, cabe antecipar, desenham as relações do critério protagonizado pela racionalidade jurídica com a expressão real que lhe é própria, o universo cultural, não obstante sua permanência consigo como o Absoluto que se pôs como fundamento para perceber suas próprias relações internas. Ainda, a onipotência do divino terrestre como subjetividade que percebe sua objetividade construída pela atividade racional dos sujeitos que protagonizam a lógica mediante a qual se pôs enquanto momento histórico, ou seja, que da sua objetividade decriptam a inteligibilidade qual detêm como o fundamento das suas ações e critério da convergência das mesmas.

Das possibilidades assumidas e realizadas mediante um fundamento universal, legitimamos distintos fins particulares cuja realização vem expressar processos singulares de formação. Por conseguinte, a essa razão que opera uma natureza logificada e complexa cabe ver, ao fim, bons atos do espírito. Critérios iguais sobre elementos diferentes para obter resultados igualmente legítimos, ou seja, verdadeiros em sua diferença quando tomados face a um mesmo momento histórico. A constatação da igual pertença histórica ao que cujo valor difere segundo os padrões do mercado, a passagem da meta-história à história da qual depende a vitalidade do Absoluto, descrita por Hegel como a transição da efetividade concreta à efetividade absoluta, cabe ao burguês suportar no empenho de tornar-se cidadão. Esta constitui a mais *dura passagem*⁸¹ a ser tematizada no restante desse trabalho. Ao resolver sobre

⁸⁰ *Wissenschaft der Logic*. Doravante, WdL.

⁸¹ “A passagem da necessidade à liberdade, ou do efetivo ao conceito, é a mais dura, porque a efetividade autônoma deve ser pensada como tendo sua substancialidade somente no passar [para outra], e na identidade com e efetividade autônoma que lhe é outra” (“*Der Übergang von der Notwendigkeit zur Freiheit oder vom Wirklichen in den Begriff ist der härteste, weil*

como opera quem tem na própria objetividade resultante do seu trabalho as condições de constituição subjetiva daqueles que deverão querer e dar suporte à continuidade deste mesmo trabalho, temos na explicitação do Estado como divino terrestre a reconstituição da terceira pergunta anteriormente formulada, acerca do estatuto resultante para o conhecimento que traslada entre subjetividade e objetividade. Esse operar cujo resultado é o nexos entre subjetivo e objetivo, ou entre meta-história e história, será objeto de desenvolvimento pela *Ciência da Lógica*.

die selbständige Wirklichkeit gedacht werden soll, als in dem Übergehen und der Identität mit der ihr anderen selbständigen Wirklichkeit allein ihre Substantialität zu haben” - Enz. § 159 Z).

II - A CIÊNCIA DA LÓGICA

2.1 - A Ciência da Lógica a partir da Fenomenologia do Espírito – Hegel, um filósofo transcendental

A passagem da *Fenomenologia do Espírito* à *Ciência da Lógica* expressa o autoquestionamento pelo intelecto das próprias condições de se pôr como a voz do ser quando este é reconhecido como uma realidade extrínseca regida por uma racionalidade que difere da do sujeito epistêmico. Ou seja, como criticamente “dizer o que é” sem antepor a tal enunciado o ‘para mim parece’ que caracterizou o subjetivismo da filosofia kantiana? Como visto na seção anterior deste trabalho, o caminho para a universalidade e anuência do saber compartilhado é dado a partir do saber gerado na experiência. Tão carregado de pressupostos pessoais, esse caminho inquire sobre a natureza dos critérios de universalizabilidade do discurso, propedêuticos à possibilidade de compartilhamento do conhecimento que se propõe científico. Parcialidade esta, diga-se, justamente aludida à filosofia kantiana, uma vez constatada por Maimon a impossibilidade desta em justificar a idealidade espaço-temporal do objeto do conhecimento. Com isso coube a Hegel deter-se sobre a pergunta: como compartilhar determinações fundadas na subjetividade e daí extrair a satisfação universal de pessoas particulares tão distintas entre si?

De outra forma, ao afirmar ‘Eu penso A’, tendo pretensão de explicitar os critérios que me permitem conferir necessidade e reivindicar a anuência universal ao conhecimento A enunciado, que faculdades emprego e que estatuto de realidade essas faculdades me permitem conferir a A? Pois, dessa resposta, surgem escopos distintos possíveis acerca do que se diz ‘científico’, seja o de um saber universalíssimo, fundado na decipção essencial da coisa e, assim, reivindicado por sua própria natureza, seja o de um saber regional, fundado em “modos de dizer o que é” quando o sujeito do discurso é o indivíduo que confere parcela significativa desses “modos” ao saber pré-intencional instado na sua própria cultura.

Com Hegel, nos inclinamos à última perspectiva, de um saber regional, como modo acertado de “dizer o que é” próprio à cultura ocidental. É o que podemos concluir a partir da releitura da filosofia transcendental de Kant e Fichte que reabilitou a objetividade da intencionalidade particular tendo como princípio desse agir, bem como seu amparo final, a razão reflexiva lida como o recolhimento seguro do pensar num mundo cuja receptividade a tanto deve-se aos sucessivos incursos que constituíram a história ocidental. Foi isso que a seção *O espírito certo de si mesmo – A moralidade* da PhG mostrou: a *convicção* da consciência moral pós-revolucionária em residir num mundo originado e pertencente à razão se torna o critério de remissão para toda realidade, o princípio da crítica da consciência universal à consciência

operante, bem como do próprio agir desta, ainda que igualmente do seu perdão uma vez integrada a sua obra à história.

Ou seja, insta nessa convicção de autonomia o saber pré-intencional tomado como princípio universal do agir e cuja consecução pelo particular, seu “fim, enunciado como puro dever”⁸², consiste na aposta à liberdade que Hegel, levando a cabo o projeto de Fichte, confere ao indivíduo no âmago da sociedade laica ocidental moderna. Pois, veja-se, esta convicção surge uma vez erigido pela razão um mundo do qual não pode se diferenciar, do qual depende para saber quem é. Quando a origem dessa conquista foi a tomada pela razão especulativa de um espaço outrora conferido a Deus ou à natureza nesse mesmo paradigma cultural historicamente compartilhado. Somente por falar em cultura, essa tradução da natureza, é que o sujeito articula seu discurso com pretensão de universalidade. São os muros da cidade que, por sucessivas camadas de urbanização, tornaram disponíveis à visão do cidadão os limites do mundo conhecido, a reformulação dos temas Deus e natureza, então, como a tomada pela contemporaneidade da “religião e o saber absoluto como preocupação suprema”⁸³.

Nesse sentido justifica-se a necessidade de revisitar os próprios conceitos, uma vez concebidos impregnados ao mundo cuja espiritualidade, condição de acesso ao pensador crítico forçosamente admitida dada a impossibilidade deste em bastar seu saber, é, ainda que a princípio, uma *convicção* (*Überzeugung*) desta consciência⁸⁴. O ponto é que essa convicção será reconhecida como saber, bem como a singularidade operante o será enquanto efetiva, na medida em que se mostrar suficiente à obtenção do fim ao qual se propõe. É, valendo-nos do termo usado pelo próprio Hegel, o caminho de prova (*Beweis*) da convicção subjetiva a realização da sua meta particular. O que, contudo, requer dessa consciência que decifre o pensamento gerado no ato concreto da decisão tomada, um “pensamento do pensamento”⁸⁵ que explicita as razões que a levaram a agir de uma determinada maneira.

Ou seja, num mundo produzido pela cultura, onde as relações entre os elementos não é dada ao acaso, o agir bem sucedido que aí se situou prova que detinha o conhecimento pressuposto à disposição desses elementos objetivos, de modo a operá-los segundo sua vontade. E, veja-se, esse mundo racional e dinâmico teria exigido do agente que protagonizasse seus conhecimentos a cada caso, uma vez desfeita a hipótese de um contexto rígido de coisas previamente redimível a um cálculo avesso à possibilidade trazida pela coisa operada. Com isso, mostra-se plausível exigir dessa consciência que opera, que mostrou saber que razões estão envolvidas na determinação conferida ao objeto, que desenvolva o método segundo o qual procedeu. Esse método discorrerá, em última instância, sobre as coisas, pois é delas que se quer saber. Mas deverá tomá-las como o que supera o momento presente, como o que detém como

⁸² PhG § 602.

⁸³ BOURGEOIS, 2004, p. 85.

⁸⁴ “O fim, enunciado como *puro dever*, implica essencialmente nele que contém esta consciência *singular*. A *convicção individual*, e o saber a seu respeito, constituem um momento absoluto da moralidade. Esse momento no *fim* que se tornou *objetivo*, no dever *cumprido*, é a consciência *singular* que se intui como efetivada; ou seja, é o *gozo*. O gozo, por isso, reside no conceito da moralidade; de certo, não imediatamente, da moralidade considerada como *disposição*, [mas] só no conceito de sua *efetivação*” (PhG § 602).

⁸⁵ *Enz.* § 19.

potência um estado tão verdadeiro quanto o atual, enfim, como uma idealidade concreta da qual é íntimo. Esse método, assim, tratará das coisas segundo seus momentos distintos cujos elos se situam na subjetividade de quem articula o discurso. Esse método constituirá ciência.

Esse falar da coisa mediante razões próprias ao sujeito não desqualifica a objetividade pretendida pelo método. Contrariamente, é por admitir a coisa-em-si como origem do discurso que a objetividade da abordagem epistêmica é pontuada, de modo aos seus momentos serem distinguidos em conformidade a cada um dos termos envolvidos, o sujeito e o objeto: como origem do conhecimento, a coisa é admitida como o imediato que se põe para o sujeito; como princípio ordenador das representações, o sujeito é tomado como o termo que detém os momentos da mediação. Da coisa às suas relações, novamente vemos a forma como as categorias filosóficas são tecidas de modo a conferir hierarquicamente a mútua dependência dos predicados universais do conhecimento.

Mas a composição dessa hierarquia na filosofia de Hegel exige um cuidado maior do que o reivindicado por Kant, que detinha um princípio único sobre o qual a designação da realidade se fundamentaria. Não se pode, com Hegel, admitir dogmaticamente a idealidade espaço-temporal do objeto, de modo ao conhecimento ser conferido exclusivamente ao intelecto que se percebe livre para enquadrar as representações da realidade segundo seu próprio esquema sintático. Não o fenômeno, mas a coisa-em-si, deve constituir o objeto do conhecimento e isso não poderá ser negligenciado no desenvolvimento das categorias filosóficas. Somente assim será resguardada a objetividade da atividade epistêmica, de modo ao conhecimento não significar uma representação fundada na subjetividade a ser validada com base na coerência da descrição do caso, em suma, uma hipótese comprovada por dedução. Todo decurso da PhG reivindicou isso que agora é cumprido pelo sujeito que pensa seu próprio saber e inflexiona sua convicção acerca da natureza logificada para tão somente admiti-la como o que é necessário ao começo do discurso. Tratamos então, da admissão do ser como o começo da filosofia (*Anfang der Philosophie*), que subsidia as três primeiras categorias, quantidade, qualidade e medida, como apresentado no primeiro tomo da WdL, a *Doutrina do Ser*⁸⁶.

2.2 A Doutrina do Ser

A seguinte definição do ser inaugura a primeira seção da LS, *Determinação (qualidade)*, na WdL.

Ser, puro ser – sem nenhuma outra determinação. Em sua imediateidade indeterminada é igual somente a si mesmo, e tampouco é desigual frente a outro; não tem nenhuma diferença, nem em seu interior ou em seu exterior. Por via de alguma determinação, o conteúdo que dele se diferencia, ou por cujo meio fosse posto como diferente de outro, não seria conservado em sua pureza. É a pura indeterminidade e o puro vazio.⁸⁷

⁸⁶ “Nesse sentido as categorias como qualidade, quantidade e medida são adequadas ao caráter de ser já encontrado, de ser assumido, próprio ao substrato” (AQUINO, 1989, p. 62).

⁸⁷ “*Sein, reines Sein, - ohne alle weitere Bestimmung. In seiner unbestimmten Unmittelbarkeit ist es nur sich selbst gleich und auch nicht ungleich gegen Anderes, hat keine Verschiedenheit innerhalb seiner noch nach außen. Durch irgendeine Bestimmung oder Inhalt, der in ihm unterschieden oder wodurch es als unterschieden von einem Anderen gesetzt würde, würde es nicht in seiner Reinheit festgehalten. Es ist die reine Unbestimmtheit und Leere*” (WdL I, p. 81).

A admissão imediata do ser na *Doutrina do Ser*⁸⁸ denota o declínio à reflexão próprio à razão ingênua. Essa é uma reivindicação do começo que, do contrário, seria dogmático. Ou seja, é como se o sujeito se voltasse ao mundo como o que é real para *ali* encontrar a fonte do seu conhecimento. Mas o mundo só se permite ser como totalidade das coisas. Quando então estariam na mesma condição de opostos ao ser absoluto, a totalidade do mundo, tanto sua negação lógica como o ser relativo. A aporia resultante dessa pretensão de equivaler a carência de realidade (do relativo, o nada), à negação lógica da realidade mesma (o não-ser) pode bem ser percebida na formalização dessa relação por \bar{A} (A e \bar{A}), quando o primeiro ‘não’ pretende fixar a oposição entre termos não opostos, mas contrários. A impossibilidade de desautorizar a relação entre Absoluto e relativo desfaz a expressão tautológica do Absoluto ao dar suporte à existência concreta do relativo que agora se mostra o devir do Absoluto.

Mas seria essa transição do ser (absoluto) ao nada (relativo) e do nada ao ser uma passagem dispersiva, se não atentada à especificidade que ao relativo é própria, o que Hegel chama de qualidade⁸⁹. A qualidade diferencia ser e nada evanescentes (*Verswindende*). Isso porque, ao tratarmos do ser relativo, dispomos sobre o que é uma totalidade concreta, o ser-aí. Como uma expressão limitada do todo pela parte, a qualidade os detém suprassumidos⁹⁰: sabe de si a partir do todo no qual está imerso, ao qual nega para justamente afirmar aquilo que é. Como no caso da cor, para quem entra num aposento todo branco e ali encontra um objeto vermelho somente, a qualidade exclui a diferença ao reportar só a si própria. Em suma, toma o ser-outro como um nada para se dizer algo (*Etwas*).

O uno e o vazio constituem o ser-para-si em seu mais imediato ser determinado. Cada um destes momentos tem por sua determinação a negação e ao mesmo tempo está posto como um ser determinado. Segundo aquela (determinação negativa) o uno e o vazio são a relação da negação da negação como de um para seu outro.⁹¹

Mas poderia a parte asseverar sua diferença ao todo, o que Hegel chama de má infinitude⁹²? Obviamente não, ou o conhecimento daí originado não estabeleceria quaisquer conexões entre seus saberes isolados. Mas ao pretender se afirmar mediante a negação do que lhe é contrário, a parte justamente afirma o espaço de inteligibilidade do Absoluto que lhe cabe realizar, afirma o Ser. Ou seja, ao negar seu oposto, justamente afirma o Absoluto a partir de si próprio (seguindo o exemplo acima, o vermelho como o ‘não-branco’). Mas cabe ao ser-aí, essa determinação tautológica, superar a indiferença ao seu contrário relativo.

Por meio dessa negação da negação, uma delimitação de limites (*Grenze*), o ser absoluto é agora uma expressão da quantidade⁹³ ou a unidade dos relativos indiferentes uns aos outros enquanto quantuns que não encontraram a relação mediante a qual reconstituirão o todo para, assim, justificá-lo. De unidades

⁸⁸ [Die] *Lehre von dem Sein*. Doravante, LS.

⁸⁹ “*Qualität*” (WdL I, p. 100; *Enz.* § 90).

⁹⁰ “Das Fürsichsein ist die vollendete *Qualität* und enthält als solche das Sein und das Dasein als seine ideellen Momente in sich” (*Enz.* § 96).

⁹¹ “*Das Eins und das Leere macht das Fürsichsein in seinem nächsten Dasein aus. Jedes dieser Momente hat zu seiner Bestimmung die Negation und ist zugleich als ein Dasein gesetzt. Nach jener ist das Eins und das Leere die Beziehung der Negation auf die Negation als eines Anderen auf sein Anderes*” (WdL I, p. 185).

⁹² “*Schlecht-Unenliche*” (WdL I, p. 139; *Enz.* § 94).

⁹³ “*Quantität*” (WdL I, p. 208; *Enz.* § 99).

extrínsecas, uma expressão meramente numérica é tudo o que se pode afirmar do todo a partir do ser-aí. Isso denota a contradição do relativo que se pretende absoluto. O problema é que o devir já é uma noção dada para o sujeito que pretende encontrar na própria imediateidade as determinações que lhe são definitórias, mas que então percebe na indiferença entre relativos uma recusa abrupta da coisa em se revelar.

É como se esse sujeito, a partir da realidade admitida como fundamental, buscasse nela encontrar um gênero em relação ao qual lhe seriam dados modos específicos para designá-la. Esse sujeito tinha a impressão de acompanhar um fluxo decrescente de participação à natureza originária, uma similitude que proporcionalmente lhe indicaria predicamentos mais distantes da essência, não obstante, para ele mais concretos. Tal decorreu com relação à quantidade, uma vez lhe ser dada tão somente como uma maneira de ser (não como o próprio ser), ainda que a ele tenha permitido afirmar a matéria que estava ali, ou seja, designar o Ser. Bem como com a quantidade, que adveio da qualidade para, ao referir sobre o como o ser distribui suas partes umas face às outras, expressar a forma. Ou seja, esse sujeito pretendia contemplar gratuita e imediatamente o ato de mostraçãõ da coisa que, contudo, *sui compos*, se pôs incomunicável.

Isso que podemos chamar de incomunicabilidade do quantum expressa a recusa de Hegel ao caráter essente do *ens quantum*, logo, uma crítica ao uso científico da matemática sem maiores justificativas. Para bem compreender essa crítica, que vinha se delineando ao longo da apresentação das categorias qualidade e quantidade, cabe visitar algumas sentenças da WdL no intuito de fazê-la presente. Para efeitos de exposição, elas serão dispostas em três grupos.

I - A qualidade foi definida como “a imediata determinação”⁹⁴, mediante a qual o ser indeterminado se põe como “algo, um existente”⁹⁵. Só assim “o finito, determinado não só contra um Outro, mas em si mesmo de maneira negativa”, adquire um limite ao ter nessa negação “o infinito”⁹⁶.

II - Ao início do *Segundo capítulo* da seção *Quantidade*, intitulado *O quantum*, este é definido como um “termo em geral” à medida que, como “limite da multiplicidade existente”, “transpassa ao ser-para-si”. Pelo que é dito um “limite indiferente... que está de modo igualmente imediato fora de si” ou uma “contradição posta, entre o ser determinado somente em-si e o ter sua determinação fora de si”⁹⁷.

III - Na seção destinada à *infinitude quantitativa*, em alusão a Newton, Hegel toma o quantum como o que é “referido a si e determinado em si mesmo”, assim, o que tem seu “ser-fora-de-si” ou “tem sua determinação em sua exterioridade”⁹⁸.

Por I, retomamos o exemplo do cômodo branco; por II, a definição do vermelho como o ‘não-branco’; por III, afirmamos a irredutibilidade do vermelho ao branco. Em suma, ao se realizar pela

⁹⁴ WdL I, p. 209.

⁹⁵ WdL I, p. 114.

⁹⁶ WdL I, p. 115.

⁹⁷ WdL I, p. 231.

⁹⁸ WdL I, p. 258.

qualidade, o ser-aí se tornaria unidade determinada disponível à apreensão quantitativa, esta, diga-se, indiferente à sua dependência constitutiva ao todo. Hegel subscreve claramente sua crítica: “as justificações [da matemática] repousam na conclusão sobre a exatidão dos resultados que são obtidos com a ajuda daquela determinação, exatidão que foi demonstrada por meio de outros fundamentos – mas não por meio da clareza do objeto e da operação por cujo meio se alcançam os resultados”⁹⁹. Essa crítica, segundo Hegel, recai no “conceito kantiano de infinito, que ele [Kant] chama o verdadeiro conceito transcendental, de ‘que a síntese sucessiva da unidade na medição de um quantum *nunca* pode ser *acabada*’”, o próprio “progresso ao infinito, só que representado de maneira transcendental, isto é, precisamente subjetiva e psicológica”. Ou seja, o *princípio* do número, seu sujeito, é o intelecto e não o ser; bem como a relação firmada é uma relação transcendental e não uma relação real. Com isso, a grandeza (*Größe*) está para a inteligência do indivíduo assim como o bem está para sua vontade. Logo, uma relação essencial segundo a qual o sujeito intelectual depende do objeto para se constituir, o que difere da relação de inessência ao ser que diria respeito aos predicamentos, modos acidentais do ser se dizer, portanto, a ele indiferentes quanto ao seu subsistir.

Como o momento está em unidade essencial com seu outro, como determinado só por esse seu outro, vale dizer que tem só um significado com relação a algo que está em *relação* com ele. – Fora dessa relação é nulo; porque precisamente o quantum como tal, indiferente com respeito à *relação*, deve ser em-si, todavia, uma imediata determinação em repouso. Na *relação*, só como momento, não é algo por si indiferente, está na infinitude como um *ser-para-si*, e dessa maneira é uma determinação quantitativa.¹⁰⁰

Por um momento, parece falir a pretensão de conferir o ser como fundamento ou causa das predicções. Nela estaria presente a idéia de que, estabelecida a relação, haveria uma proporção direta ou linear entre o ser e seus predicamentos. De outra forma, as categorias reportariam exclusivamente o ser, bem como o fariam num ato espontâneo de sua manifestação. O ser se poria à disposição do sujeito, tomado como intelecto passivo, mediante as relações de inessência pelas quais se daria à predicção. É contra essa leitura, portanto, que vige a crítica à comunicação do ser por meio da quantidade arbitrária, à medida que impõe sobre o real o referencial inessencial do número.

Ora, a relação da qualidade é a semelhança, da quantidade a igualdade ou a proporção¹⁰¹, de modo que duas moedas de níquel, cada uma de dez centavos, comporiam juntas vinte centavos do mesmo metal. Nesse sentido, para a razão, a realidade do fundamento é idêntica à da relação, pois uma proporção linear foi mantida com relação à qualidade e à quantidade. Para Hegel, admitir-se-ia, contudo, que, ainda que mantida a realidade dos relativos, tal relação não é em si mesma uma relação real. Ou seja, essa relação independe do substrato, aliás, dele nada permite que se aprenda. Como matemática, essa é uma relação lógica, uma criação do sujeito que somente justapõe objetos segundo seus próprios padrões subjetivos (duas unidades de níquel, seus respectivos valores, ao que seria somente níquel).

⁹⁹ WdL I, p. 261.

¹⁰⁰ WdL I, p. 264.

¹⁰¹ *Enz.* § 102.

Não há neutralidade na expressão numérica, como o que brotaria diretamente da coisa, mas pura parcialidade do sujeito que a detém como uma determinação sua. Na matemática o *sujeito da idéia* toma da natureza seu objeto com notória indiferença. Mas a pretensão de imparcialidade do sujeito ainda não cederá seu espaço, o que Hegel apresenta mediante a distinção entre quantum e grau.

No grau está posto o conceito do quantum: é a grandeza enquanto indiferente *para-si* e simples, mas de modo que tem a determinidade, pela qual ela é quantum, absolutamente *fora dela* em outras grandezas. Nessa contradição – de que o limite indiferente, essente-para-si, é a absoluta exterioridade.¹⁰²

Retomemos alguns pontos no intuito de compreender o sentido dessa distinção apresentada por Hegel. Vimos o desenvolvimento das noções que tomaram a qualidade como “a imediata determinação” do ser que, contudo, estabeleceu seu “limite indiferente” àquilo que dele divergiu. Nesse limite vazio, a quantidade foi por ora percebida como o transpassar entre Algo e Outro que nada dizia sobre eles, a passagem dispersiva definida por Hegel como a “má infinitude”: Algo só é ao se diferenciar do Outro, tem seu “ser-fora-de-si”, de modo à propagação da cadeia de relativos, potencialmente infinita, permanecer desinformativa. Essa cadeia de razões vazias, veja-se, não deixou de reportar o ser, mas, mediante o desempenho de fracionar e contar próprio ao *mathémata*¹⁰³, se torna incapaz de produzir qualquer conhecimento novo.

Justamente ao reportar o que não é capaz de estabelecer nexos, essa cadeia denotaria a perspectiva externa do sujeito desse discurso. Todo o desenvolvimento anterior à quantidade esteve pretensamente atrelado ao ser, de modo que lhe seriam próprios os graus de acidentalidade que comporiam os modos de dizê-lo, ou predicamentos. Sucedida a qualidade pela quantidade, a insuficiência da matriz matemática viria demonstrar a relação externa insatisfatória dada, não sua incoerência. Ainda que tenha se dado a falência dessa empresa epistêmica, ela ainda assim é um momento presente no decorrer do discurso.

O que não significa que Hegel subscreva (como de fato não o faz) a expressão do sujeito metalógico, já na *Quantidade*, ser dada mediante sua atividade, visto que isso demarcaria o término da *lógica do ser*. Esse término seria marcado pelo acabamento prematuro do que poderíamos tomar como a aprendizagem do sujeito com o ser: convertendo qualidades em quantidades numéricas arbitrárias, esse sujeito não aprenderia sobre os processos de conversão da qualidade operados pela própria matéria, ou seja, ele jamais se tornaria um *phisicoi*. E mais: permanecendo num limiar nebuloso, entre uma subjetividade inacabada e uma objetividade abreviada em sua mostraçãõ, negligenciaria a reflexão transcendental no que para ele seria a aplicação dos conceitos: ao, por assim dizer, jogar conceitos sobre as coisas, afirmaria a identidade entre dois conceitos com base no referencial subjetivo da forma arbitrária posta, o que, assim, pretenderia validar como uma só entidade axiomática para distintos fenômenos sensoriais. De fato, a pretensão do *mathémata* é afirmar a identidade entre duas coisas mediante a forma (um prédio e um livro *são* igualmente quadrados). Essa é a ótica do grau que, por lançar sobre a coisa-em-

¹⁰² *Enz.* § 104.

¹⁰³ *Enz.* § 102.

si a forma representacional subjetiva do espaço matemático¹⁰⁴, não corresponde ao propósito investigativo de Hegel.

O *limite* é idêntico ao todo do próprio quanto. Enquanto em si é determinidade múltipla, é a grandeza extensiva; mas, enquanto em si é determinidade *simples*, é a grandeza intensiva, ou o *grau*. [...] A grandeza extensiva e a intensiva também não são duas espécies, das quais cada uma conteria uma determinidade que a outra não teria. O que é grandeza extensiva é igualmente como grandeza intensiva; e vice-versa.¹⁰⁵

Sem ser desconsiderado pelo discurso, o sujeito agora se mostra como quem ainda não tem elementos suficientes para reivindicar sua autonomia epistêmica. É como se esse sujeito, em defesa da sua imparcialidade epistêmica, viesse reivindicar um tipo de relação que diga respeito à coisa sem dele depender. Sabe da arbitrariedade do conhecimento que pode emitir até então, ainda precisa aprender mais sobre o mundo¹⁰⁶. Mas que relação seria essa, que tem o ser como sujeito? Essa relação exporia a acidentalidade do substrato, um modo autêntico dele ser dito, sua “determinação reflexiva-em-si”¹⁰⁷. Tomemos um caso simples, como o do gás que liquefaz mediante a alteração das condições de temperatura e pressão: líquido sob determinadas condições (menor quantidade em Celsius e maior quantidade em Pascals), gasoso quando em condições opostas. Nesse caso a crítica feita se mostra sem sentido: ainda que a causa da mudança físico-química seja expressa em termos de temperatura e pressão, esses termos tão somente *estão por* elementos reais (no caso de um reator, a fonte de calor e o êmbolo do tubo de pressão). O sujeito do discurso deteria a ótica da descoberta e nomeação, mas não da criação. Nessa relação, onde o limite dos relativos não é arbitrária e externamente posto, tratamos do quantum.

¹⁰⁴ Hegel assim formula sua crítica à epistemologia leibniziana expressa pelo cálculo diferencial integral: “Foi mencionado mais acima o idealismo leibniziano. Se pode agregar aqui que este, a partir da mônada representativa, que se diz representada como o que é existente-para-si, só progride até a recém considerada repulsão, e por certo até a pluralidade como tal, onde os unos estão somente para-si, indiferentes frente à existência e ao ser-para-si dos outros, ou, bem em geral, os outros não existem em absoluto para o uno” (WdL I, p. 149). Ou seja, Hegel critica a conferência imediata da espacialidade do objeto do conhecimento, como se esse fosse em-si uma unidade quali-quantitativa imediatamente acessível ao número. Para Leibniz, de fato, a referida distinção entre unidades representativas seria dada mediante a autoreferência do sujeito epistêmico, bem como validada já em sua abordagem imediata do objeto. Em carta a Malebranche, Leibniz afirma: “Quando a diferença de dois casos pode ser diminuída acima de toda grandeza dada *in datis* ou no que é posto, é preciso que ela possa se encontrar também diminuída acima de toda grandeza dada *in quaesitis* ou naquilo que daí resulta, ou para falar de modo mais familiar: Quando os casos (ou o que é dado) se aproximam continuamente e se perdem enfim um no outro, é preciso que os desdobramentos ou eventos (ou o que é demandado) o façam também” (LEIBNIZ *apud* MOREIRA, V. In: Rosenfield, 2002 (B), p. 118). Dessa forma, seria possível reduzir a diferença específica entre espécies de um mesmo gênero ao jogo de negações de um signo, de modo ao sujeito que detém subjetivamente essa hierarquia entre classes afirmar sua maior proximidade ao gênero que à espécie (ou a anterioridade da determinação do gênero à da espécie - p.ex., dois gêneros, A e B, teriam suas espécies designadas por a/ñã e b/ñb segundo as diferenças específicas de cada gênero). Por conseguinte, essa proximidade ao sujeito permitiria designar a diferença entre gêneros como o que é “infinitamente pequeno”, ou seja, o que graficamente estaria quase à mesma altura do “ponto nulo” da secante (ponto médio da parábola segundo o qual o método se permite representar; é intuitivo, pois próprio à localização da menor distância ao sujeito entre pontos de retas distintas) no eixo das abscissas. Bem como permitira afirmar a menor parcialidade (maior objetividade) do dado específico à espécie, o que seria expresso dado o fato dos lados da parábola tenderem progressivamente a se expressar como retas, à medida que se distanciam do princípio da parábola. Em poucas palavras, a curva das retas tem como ponto médio o Eu. Acerca desse ponto, ver: DELEUZE, p. 169 ss.

¹⁰⁵ “Die Grenze ist mit dem Ganzen des Quantums selbst identisch; als in sich vielfach ist sie die extensive, aber als in sich einfache Bestimmtheit die intensive Größe oder der Grad [...] Gleichfalls sind die extensive und intensive Größe auch nicht zwei Arten, deren jede eine Bestimmtheit enthielte, welche die andere nicht hätte; was extensive Größe ist, ist ebensowohl als intensive, und umgekehrt” (Enz. § 103).

¹⁰⁶ Esse é o sujeito da matemática, ainda conferido ao “idealismo leibniziano”: “para a representação desprovida de conceito, a continuidade se converte facilmente em composição, vale dizer, em uma relação exterior dos unos entre elos, onde o uno permanece conservado em sua absoluta rigidez e exclusividade” (WdL I, p. 213).

¹⁰⁷ HEGEL *apud* HÖSLE, p. 412.

O quantum denota a arbitrariedade do grau: pode ser expresso numericamente, mas sem deixar de reportar a realidade. O sujeito epistêmico aqui percebe sua precariedade e necessidade de tão somente converter dados que permanecem atrelados à realidade. Descartes estava errado ao pretender fundar o conhecimento com base na grandeza indiferente posta. A razão iluminista, que operou o mundo segundo o critério do útil, tem agora sua falha epistêmica metodologicamente expressa: a parcialidade da razão ainda ingênua. É essa a importância da distinção feita por Hegel entre grau e quantum: somente nesse a unidade é também uma expressão autêntica da qualidade, quando a noção de limite trata da forma autêntica à matéria.

A quantidade pura não tem, todavia, nenhum limite, ou seja, não é de todo modo um quantum. Assim mesmo, ao converter-se em quantum, não se diz limitada pelo limite. Antes, bem consiste nisso: não ser limitada por um termo e ter em si o ser-para-si como um eliminado.¹⁰⁸

Mediante o exemplo do gás acima, segundo o qual a física, não a matemática, seria a disciplina adequada à explicação da realidade, temos expostos os argumentos da seção *A Medida* que fecha a LS. Dependíamos da distinção entre quantum e grau para compreender a intuição central da medida, que é mostrar a “unidade imediata”¹⁰⁹ entre qualidade e quantidade, percebida na relação cuja variação quantitativa provoca a alteração qualitativa. Pois a noção de quantidade aqui envolvida é própria ao quantum, acidental ao ser que assim se permite dizer. A propagação entre quantuns, diferentemente da progressão numérica, não é dada em detrimento da percepção da qualidade, que justamente aí estabelece sua variação a partir de si mesma. Mediante o papel conferido ao quantum na medida, pode-se afirmar que o limite que interessa ao discurso hegeliano é, por assim dizer, espontâneo ao ser e não arbitrário, como o seria se dependesse do intelecto do sujeito.

Com isso, a quantidade não se desvincula da qualidade ao reportarem ambas a unidade do ser: a afirmação da extensão de algo (sua expressão em metros ou acres, externa uma vez conferida pelo sujeito que mede), depende da permanência duma mesma qualidade para então denotar o que *é* como conjunto (dos metros arbitrariamente aferidos que, contudo, abstraído à referência dada, denotam o que está ali e incide sobre a coisa). Ao pensarmos uma realidade particular por meio da noção de conjunto, não mais pretendemos nos isentar da posição de expectadores: as partes expectadas e ordenadas que compõem a coisa são vistas seccionadas num limite ao qual o sujeito está anteposto. Contudo, justamente pontuamos o sentido de *expectar*, ou seja, nos retraímos a tão somente conferir o que não depende de nós ao constituir o ordenamento da referência do discurso.

Um conjunto não é uma ordem progressiva, assim como dois terrenos de trinta metros quadrados (um com cinco, outro com nove metros de frente) diferem um do outro pela forma. Essa ou aquela forma não equivalem por tão somente comporem uma mesma cifra como expressão da área. Contrariamente, se distinguem como modos distintos da qualidade que os permite comparar e distinguir em unidades

¹⁰⁸ “Die reine Quantität hat noch keine Grenze oder ist noch nicht Quantum; auch insofern sie Quantum wird, wird sie durch die Grenze nicht beschränkt; sie besteht vielmehr eben darin, durch die Grenze nicht beschränkt zu sein, das Fürsichsein als ein Aufgehobenes in sich zu haben” (WdL I, p. 212).

¹⁰⁹ “[...] unmittelbarer Einheit” (Enz. § 108).

distintas, diferentes terrenos. Pode-se dizer, assim, que, como modo de dizer a qualidade do ser, a quantidade demonstra sua unidade como aquilo que subsidia a própria predicção. Bem como que, enquanto unidade, o ser reúne imediatamente consigo suas propriedades, as tem como conjunto.

Mas, a essa altura, sabendo isso, o sujeito epistêmico pode sair do quietismo que mantinha até então. Ele sabe que distintos terrenos sustentam, pela qualidade que lhes é específica (um acidentado, outro plano) a forma mediante a qual podem ser mensurados. Diferem, ambos os terrenos, unidades, quanto à maneira como têm ordenadas as suas partes, mostrando tratarem de realidades diferentes que se encontram unicamente pela referência externa (a nomeação da medida do ser). Mas, justamente ao subsidiar esse encontro de realidades conferidas a partir de si mesmas, como acerta o físico que equipara duas áreas, o intelecto mostra o avanço da sua aprendizagem: detendo a qualidade manifesta como o que é próprio à coisa, o sujeito pode agora protagonizar um discurso verdadeiro acerca dela. Esse ato de nomeação do que autenticamente se mostra, segundo o qual o intelecto passa a deter como seu o discurso da própria realidade, constitui a transição da *Doutrina do ser* à *Doutrina da essência*.

2.3 Doutrina da Essência

A *Doutrina da essência*¹¹⁰ é o resultado das noções desenvolvidas na *Medida*: a “dupla passagem”¹¹¹ entre quantidade e qualidade veio mostrar o ser como unidade transcendental disponível à apreensão predicativa do sujeito. E essa é uma suposição (*Meingung*) do intelecto que recolhe a variação dos predicados como o que é suportado por uma unidade subjacente que contém em si mesma essa diferença. Para o intelecto, “a verdade do ser é a essência”¹¹², pois já reivindica como sua essa abordagem mediata do ser em seu mostrar-se.

‘Todas as coisas têm uma essência’, com isso se declara que elas não são verdadeiramente aquilo como imediatamente se mostram. Também não está tudo resolvido como o simples circular de uma qualidade para a outra, do qualitativo para o quantitativo, e vice-versa; mas há nas coisas algo permanente, e este é, antes de tudo, a essência.¹¹³

2.3.1 As determinações da reflexão

A consideração do ser como unidade transcendental decorre da aprendizagem do intelecto por meio da Medida. Somente assim ele se permite tratar, não como o ser imediato suposto pelo intelecto, mas mediante a relação interna que lhe é constitutiva e pela qual adquire uma aparência (*Erscheinung*). O ser-aí que porta uma qualidade mediata, não mais conferida ao ser homogêneo que caracterizou a LS, deve agora ser compreendido como uma autoposição do ser¹¹⁴. Portanto, o que está em jogo aqui não é a

¹¹⁰ [Die] *Lehre von dem Wesen*. Doravante, LW.

¹¹¹ AQUINO, 1989, p. 64.

¹¹² “*Die Wahrheit des Seins ist das Wesen*” (WdL II, p. 12).

¹¹³ “*Alle Dinge haben ein Wesen, so wird damit ausgesprochen, daß sie wahrhaft nicht das sind, als was sie sich unmittelbar erweisen. Es ist dann auch nicht abgetan mit einem bloßen Herumtreiben aus einer Qualität in eine andere und mit einem bloßen Fortgehen aus dem Qualitativen ins Quantitative und umgekehrt, sondern es ist in den Dingen ein Bleibendes, und dies ist zunächst das Wesen*” (Enz. § 112 Z).

¹¹⁴ “A imediatidade que é a primeira variável semântica torna-se reflexa” (AQUINO, 1989, p. 65).

indiferença à alteridade que vigorou na quantidade numérica da LS, uma relação atida ao externo, sim a relação interna que constitui a determinação a qual antecede. Hegel define essa relação como a reflexão (*Reflexion*) da essência.

Mas, justamente por isso, a indiferença é radicalizada. Pois, na LS, ainda que por meio da relação externa da quantidade, uma unidade entre os relativos se estabeleceu por meio da medida. Mas agora a relação visada será a da própria reflexão, anterior à determinação do limite que constituiu o discurso sobre o ser. Por conseguinte, para o ser-aí, “o ser é essência”¹¹⁵ e tudo aquilo que dele difira é tomado como inessencial, o não-ser. O ser forma um invólucro sobre si mesmo. Essa radicalização da indiferença ao Outro pela LW, assim, vem acompanhada por o que poderíamos chamar de uma pretensão de autosuficiência do ser-aí que relê a mônada quantitativa já refutada na LS. Essa releitura difere da afirmação de si mediante a negação do Outro já vista, pois investe à afirmação de si a partir do próprio vínculo interno com a essência. Esse vínculo Hegel chama de identidade: “Na essência, a relação para consigo é a forma da *identidade*, da *reflexão-sobre-si*; que entrou aqui no lugar da *mediatez* do ser”¹¹⁶.

Caberia então questionar o estatuto desse conhecimento. O sujeito meta-lógico, que já na *Quantidade* da LS se permitiu antepor à relação arbitrária do grau, teria retornado ao seu recolhimento? E mais: como esse sujeito, que já acompanhou a transição entre qualidades acidentais ao ser na Medida, deve tomar esses momentos quando vistos segundo a reflexão que os constitui? De fato, o discurso agora toma o que Hegel chama de “ser-dentro-de-si da essência”¹¹⁷, algo anterior e constitutivo à aparência, de modo ao protagonismo das determinações do ser então constituir a ulterioridade das reflexões da essência. O intelecto deve permanecer retraído, à medida que a essência é o sujeito da reflexão que, assim, ocorre em conformidade à sua própria complexidade. É “a carência-de-pensamento própria à sensibilidade, [que consiste] em tomar tudo o que é limitado e finito como um essente, para a obstinação do entendimento (*Verstand*) que insiste em aprendê-lo como algo idêntico consigo, que não se contradiz em si mesmo”¹¹⁸.

Hegel fará questão de desqualificar essa forma de pensar, o entendimento diferenciador, dado que ela tanto daria suporte à compreensão incorreta da aparência posta pela essência como o que seria essencial, assim enrijecendo a essência como um pôr tautológico de si mesma; como incorreria numa compreensão equívoca da negação da identidade, a diferença.

Tem portanto [a essência], dentro de si, o inessencial como sua própria aparência. Mas como o diferenciar está contido no aparecer ou [no] mediatizar, e contudo o diferenciado, na [sua] diferença para com a identidade de onde provém, e na qual não é, ou reside como aparência, ele mesmo conserva a forma da identidade; assim, o inessencial está no modo da imediatez, que se refere a si mesma, ou [no modo] do ser.¹¹⁹

¹¹⁵ WdL II, p. 18.

¹¹⁶ “*Die Beziehung-auf-sich im Wesen ist die Form der Identität, der Reflexion-in-sich; diese ist hier an die Stelle der Unmittelbarkeit des Seins getreten*” (Enz. § 113).

¹¹⁷ “*Insichsein des Wesens*” (Enz. § 121).

¹¹⁸ Enz. § 113.

¹¹⁹ “*Es hat daher das Unwesentliche als seinen eigenen Schein in sich. Aber indem das Unterscheiden im Scheinen oder Vermitteln enthalten ist, das Unterschiedene aber im Unterschiede von derjenigen Identität, aus der es kommt und in der es nicht ist oder als Schein liegt, selbst die Form der Identität erhält, so ist dasselbe so in der Weise der sich auf sich beziehenden Unmittelbarkeit oder des Seins*” (Enz. § 114).

Mas então estaria o entendimento habilitado à identidade entre essência e aparência, mas não à diferença (*Unterschied*)? Não seria o mesmo procedimento para ambas, de modo ao que não correspondesse à identidade, uma aparência que não condissesse à essência, afirmaria a diferença? Afinal, não estaria aí a exigência do princípio de não-contradição, segundo o qual, se A corresponde à reflexão da essência, tudo o que dele difira deverá ser negado? Não, essa é justamente a perspectiva rígida do entendimento que nos fala Hegel, que se atém à aparência e sobre ela fixa uma identidade formal (*Formelle Identität*), assim desaperecendo a riqueza do “ser-dentro-de-si da essência”.

A essência é somente pura identidade e aparência em si mesma, enquanto é a negatividade que se refere a si mesma, e por isso [o] repelir-se de si mesma; contém assim essencialmente a determinação da diferença.

O ser-outro aqui não é mais o qualitativo, a determinidade, o limite; mas enquanto [está] na essência, que a si se refere, é ao mesmo tempo a negação como relação, *diferença, ser-posto, ser-mediado*.¹²⁰

A riqueza da essência estaria em ser mais do que aparência, conter mais do que se permite conferir e fixar como uma identidade estanque. É como se o intelecto anteposto ao discurso lógico, mesmo que já tenha ciência da variação qualitativa como uma determinação ontológica, ainda precisasse amadurecer sua perspectiva, repetindo essa experiência então como uma diferença refletida pela essência que “contém [...] essencialmente a determinação da diferença”. Esse intelecto diferenciador, o entendimento, ainda não é a Razão (*Vernunft*). É justamente para esse interlocutor que não se põe à altura de compreender aquilo que detém consigo sua própria diferença que Hegel afirma:

Em vez de falar da proposição do terceiro excluído (que é a proposição do entendimento abstrato), ter-se-ia antes de dizer: “Tudo é oposto”. Não há de fato em lugar algum, nem no céu, nem na terra, nem no mundo espiritual, nem no natural, um tão abstrato *ou-ou* tal como o entendimento afirma. Tudo, seja o que for, é um concreto; por conseguinte, é em si mesmo algo diferente e oposto.¹²¹

A grande lição para o entendimento seria, assim, desapegar-se à expectativa de absolutizar a essência pela aparência, como o que não pudesse ser outra sem permanecer consigo. Afinal, “a tarefa das determinações da reflexão é a de fazer emergir, mediante a análise concreta dos três princípios metafísicos, o caráter negativo do ser posto que porta em si a reflexão”¹²². Pois a essência, que declinou a uma abordagem identitária excludente à diferença, veio requerer do intelecto que lhe dirija um foco afinado ao que não recai em contradição e detém num terceiro termo a síntese das próprias diferenças: “o ser-dentro-de-si da essência que, assim determinado, é o fundamento”¹²³.

A pretensa indiferença à alteridade do ser posto, assim, conta com o fato dele fundamentalmente deter consigo a própria diferença. Contudo, este ensejo de se tomar como absoluto não mais recai em

¹²⁰ “Das Wesen ist nur reine Identität und Schein in sich selbst, als es die sich auf sich beziehende Negativität, somit Abstoßen seiner von sich selbst ist; es enthält also wesentlich die Bestimmung des Unterschieds. Das Anderssein ist hier nicht mehr das qualitative, die Bestimmtheit, Grenze; sondern als im Wesen, dem sich auf sich beziehenden, ist die Negation zugleich als Beziehung, Unterschied, Gesetzsein, Vermitteltsein” (Enz. § 116).

¹²¹ “Anstatt nach dem Satz des ausgeschlossenen Dritten (welches der Satz des abstrakten Verstandes ist) zu sprechen, wäre vielmehr zu sagen: alles ist entgegengesetzt. Es gibt in der Tat nirgends, weder im Himmel noch auf Erden, weder in der geistigen noch in der natürlichen Welt, ein so abstraktes Entweder- Oder, wie der Verstand solches behauptet. Alles was irgend ist, das ist ein Konkretes, somit in sich selbst Unterschiedenes und Entgegengesetztes” (Enz. § 119 Z 2).

¹²² AQUINO, 1989, p. 65.

¹²³ “Das Insichsein des Wesens, so bestimmt, ist der Grund” (Enz. § 120).

contradição. Pois no fundamento é desfeita a oposição entre igualdade e diferença que contêm uma à outra. Mas, veja-se, essa oposição é desfeita segundo a perspectiva interna do fundamento, à medida que a reflexão ainda demanda de uma diferenciação do fundamento que se põe como aparência. Dessa maneira, pode-se afirmar que a superação da contradição tem o fundamento por garantia interna, bem como a reflexão mediante uma única das suas possibilidades por elaboração externa. A perspectiva do fundamento, assim, é interna ao ser, à medida que se percebe a reflexão da essência como uma limitação das próprias possibilidades. A superação dessa limitação justamente será objeto da seção *Efetividade*, quando a unidade sintética das diferenças não será mais percebida somente como algo interno ao ser, mas perfará sua plena realização.

Mas, de toda forma, a contradição não constitui mais um problema para o intelecto: é ela que o permite deter diferentes momentos, aparências possíveis, como o que permanece uma mesma realidade. Mediante o reconhecimento da diferença na igualdade, é como se o intelecto se agarrasse à unidade entre opostos expressa pelo fundamento em detrimento da alteridade indiferente entre aparências pela qual já incorreu no erro. Ao fazê-lo, esse intelecto não repudia o movimento, aliás, passa a estranhar toda forma de estagnação que lhe propusesse a imediata apresentação da essência. Sabendo ser a aparência um momento da essência, o intelecto suspende (*Aufhebt*) o momento no todo e, com isso, relê a evanescência da qualidade no devir, agora como a positividade que fundamenta a negatividade que para ele é a aparência.

A contradição solucionada é assim o fundamento, a essência como unidade do positivo e do negativo. Na oposição a determinação desenvolveu sua independência, mas o fundamento é essa independência acabada; o negativo constitui nele uma essência independente, mas como negativo. Assim o fundamento é o positivo, tanto como idêntico consigo nesta negatividade. A oposição e sua contradição, por conseguinte, estão tanto eliminadas como conservadas no fundamento.¹²⁴

Essa releitura agora surge como a expectativa de falar em nome da totalidade, coisa que não foi possível na LS. Evanescer, aqui, é manter-se filiado à unidade fundamental, ou seja, ser e nada são agora conjugados no fundamento como identidade e diferença que contêm a outra. Afinal, sob a ótica da reflexão, a mútua dependência constitutiva dos opostos não significou mais um procedimento externo como aquele que permitiu a vigência do grau na *Quantidade*. Agora essa dependência vem da relação interna daquilo que não se diferencia do seu oposto. Pela primeira leitura, externa, tomamos distintas extensões qualitativas (quando o intelecto diferenciador se julgava oportuno a avançar sobre unidades qualitativas segundo a lógica da nomeação, lá fixando signos: $A \neq B$). Pela segunda leitura, a oposição só ocorre ao igualmente admitir sua remissão à unidade fundamental comum, um vínculo essencial (que requer do intelecto que suspenda sua atividade diferenciadora ao tomar a' e a'' como momentos de A que lhes é logicamente anterior, de modo que só ocorrem em sua diferença se tornarem seu olhar ao fundamento que lhes confere igualdade). Logo, nessa revisão metodológica pelo intelecto das suas

¹²⁴ “Der aufgelöste Widerspruch ist also der Grund, das Wesen als Einheit des Positiven und Negativen. Im Gegensatze ist die Bestimmung zur Selbständigkeit gediehen; der Grund aber ist diese vollendete Selbständigkeit; das Negative ist in ihm selbständiges Wesen, aber als Negatives; so ist er ebensowohl das Positive als das in dieser Negativität mit sich Identische. Der Gegensatz und sein Widerspruch ist daher im Grunde sosehr aufgehoben als erhalten” (WdL II, p. 68).

próprias capacidades cognoscitivas, ele vê a equivalência dos momentos da LS (ser, nada e devir) aos da LW (igualdade, diferença e fundamento), contudo, como promotores de uma unidade que procede do interno ao ser.

Mas então, ao rever suas próprias conclusões, o intelecto percebe a suposição que ainda vige sobre elas: *deve haver* um suporte essencial que mantenha presente aquilo que não aparece. Afinal, pode-se falar de uma essência anterior à aparência mesmo quando esta oscila (o que aprendeu com a medida), mas o fato dessa essência não se pôr plenamente no momento em que aparece torna sutil a sua relação com o intelecto. É como se o intelecto então assumisse a pergunta: que razão disponho para acreditar na unidade fundamental que sustenta a diferença aparente? Sem nenhuma evidência manifesta que esgote o problema, que pudesse equivaler a diferença com o momento presente, o intelecto percebe deter a relação fundamental da diferença só consigo mesmo, como seu próprio pensar do mundo. Por não estar expresso como o que é real, este fundamento é abstrato.

O fundamento tem um conteúdo determinado. A determinação do conteúdo, como já se concluiu, constitui a base para a forma; é o simples imediato frente à mediação da forma. O fundamento é identidade que se refere negativamente a si mesma, e que por tal meio se converte em um ser *posto*; se refere *a si* de modo negativo, enquanto que, nesta sua negatividade, e idêntica consigo mesma.¹²⁵

O que está presente é essa aparência dada e tudo o que subjaz a ela ainda é admitido formalmente. Essa admissão pelo intelecto, fruto de sua recente aprendizagem na LW, consiste em tomar essa aparência como unidade reflexiva. Dessa maneira, tomada como o que emerge do fundamento, a aparência constitui sua forma e limite. Essa relação, tomada por Hegel como entre “fundamento e fundado”¹²⁶, por conseguinte, é ainda uma relação formal, à medida que a essência é admitida como o que não se esgota pela forma, mas que dela não pode se diferenciar. Ou seja, o intelecto por si próprio sabe deter-se sobre o déficit entre essência e forma que constitui a reflexão, mas se vê no dilema de não poder diferenciar forma e essência, o fundado do fundamento, sob o risco de recair no erro daquela diferença abstrata própria ao entendimento.

A determinação reflexiva, enquanto própria ao fundamento, é um primeiro ser determinado, um imediato em geral, que se admite. Mas o ser determinado tem, todavia, o único significado de ser-posto, e *pressupõe* essencialmente um fundamento, mas bem no sentido de que não o põe, e que esse pôr é um eliminar-se a si mesmo, e que o imediato representa muito mais o posto e o fundamento representa o que não está posto. Como resultou anteriormente, este pressupor é um pôr que retorna àquele que põe.¹²⁷

O procedimento do intelecto é formal, pois ele então *deve* admitir a reflexão como a relação de um “fundamento determinado” na aparência que sabe instável, assim, mediante um procedimento

¹²⁵ “Der Grund hat einen bestimmten Inhalt. Die Bestimmtheit des Inhalts ist, wie sich ergeben, die Grundlage für die Form, das einfache Unmittelbare gegen die Vermittlung der Form. Der Grund ist negativ sich auf sich beziehende Identität, welche sich dadurch zum Gesetzsein macht; sie bezieht sich negativ auf sich, indem sie identisch in dieser ihrer Negativität mit sich ist” (WdL II, p. 95).

¹²⁶ “Des Grundes und des Begründeten” (WdL II, p. 84; Enz. § 121 Z).

¹²⁷ “Die Reflexionsbestimmung, insofern sie in den Grund zurückgeht, ist ein erstes, ein unmittelbares Dasein überhaupt, von dem angefangen wird. Aber das Dasein hat nur noch die Bedeutung des Gesetzseins und setzt wesentlich einen Grund voraus, - in dem Sinne, daß es ihn vielmehr nicht setzt, daß dies Setzen ein Aufheben seiner selbst, das Unmittelbare vielmehr das Gesetzte und der Grund das Nichtgesetzte ist. Wie es sich ergeben hat, ist dies Voraussetzen das auf das Setzende rückschlagende Setzen” (WdL II, p. 84).

intelectual que suspende o saber metafísico por ele pretendido. Admitida a equivalência entre igualdade e diferença, é como se o intelecto *devesse* inferir sobre a aparência que de fato tem frente a si uma identidade absoluta com o fundamento, o que consiste a formalidade do seu procedimento.

Contudo, a resolução do dilema entre fundamento e fundado é com isso hipotética: essa aparência, a materialidade pela qual se reconhece o ser posto, *deve-ser* idêntica ao fundamento. Mas ela permite uma alternativa: a equivalência ente forma e matéria, fundamento e fundado, traz consigo a afirmação da superação do fundamento pelo fundado. Encerrado na realidade que aparece ou na matéria formada que constitui esse conteúdo, o fundamento, esse arranjo específico da matéria, cabe reconhecer a possibilidade intrínseca do fundado em se tornar outro. De outra forma, esse conteúdo que expressa o fundamento percebe a maior complexidade do fundado que não tão somente a ele se iguala, mas supera ao deter consigo a contingência (*Zufälligkeit*). Esse é o resultado da equivalência entre igualdade e diferença face ao fundamento enquanto conteúdo suficiente¹²⁸, a possibilidade do movimento que lhes é conferida. Mas o que se diz exatamente com essa possibilidade de movimento? Ora, que a matéria originalmente conformada pela essência detém sua própria possibilidade de mudança. Ainda, que a expressão da própria natureza dispõe a matéria para diferentes abordagens, algo do tipo dizer ‘isso pode ser muitas coisas’.

Ela (a forma) se refere à matéria e está posta de tal maneira que se refere a essa sua substância como a um outro. Ao contrário, a matéria está posta de maneira tal que se refere só a si mesma, e é indiferente a respeito do outro; mas se refere *em si* à forma; com efeito, ela contém a negatividade superada e é matéria só porque a forma não está posta nela, ou seja, porque ela é a forma *em-si*. Contém a forma incluída em si e é a absoluta capacidade de recebê-la por si só porque a tem *em-si* de modo absoluto, quer dizer, porque essa é sua determinação existente em si.¹²⁹

É, assim, negada a reflexão como uma relação essencial impositiva ou um desdobramento tautológico da essência. Isso porque essa relação é interna e, enquanto tal, estabelece um limite segundo o qual a própria unidade se mostrará como um momento dessa riqueza interna, mas com um momento suscetível à mudança. Ao deter a possibilidade de mudança, esse conteúdo dado não renega a riqueza essencial que lhe é originária, mas justamente explora seus arranjos possíveis. Mas seria o mundo essa revelia de unidades refletidas sobre si mesmas, potencialmente absolutas, mas indiferentes umas às outras? Não se teria, com isso, tão somente permanecido nos limites já traçados pela LS, que superou essa indiferença segundo a perspectiva externa do sujeito meta-lógico que acompanhou a imbricação da diferença na *Medida*? Ou, contrariamente, estaria agora um primeiro contributo desse sujeito ao discurso, sua intuição da indiferença entre unidades não equivaler à realidade? Com Hegel, tomamos o segundo caminho.

¹²⁸ “A causa dessa identidade do fundamento e do fundado, tanto segundo o conteúdo como segundo a forma, é que o conteúdo é suficiente (limitando a suficiência a essa relação)” (WdL II, p. 403).

¹²⁹ “*Sie bezieht sich auf die Materie, und sie ist gesetzt, sich auf dies ihr Bestehen als auf ein Anderes zu beziehen. Die Materie hingegen ist gesetzt, sich nur auf sich selbst zu beziehen und gleichgültig gegen Anderes zu sein; aber sie bezieht sich an sich auf die Form, denn sie enthält die aufgehobene Negativität und ist nur Materie durch diese Bestimmung. Sie bezieht sich auf sie nur darum als auf ein Anderes, weil die Form nicht an ihr gesetzt, weil sie dieselbe nur an sich ist. Sie enthält die Form in sich verschlossen und ist die absolute Empfänglichkeit für sie, nur darum, weil sie dieselbe absolut in ihr hat, weil dies ihre an sich seiende Bestimmung ist*” (WdL II, pp. 88-89).

E, aceitar esse caminho, é igualmente negar a primeira pergunta acima mediante a aceitação da suposição lançada pela segunda: justamente ao tomar essa unidade, que já trouxe à superfície a “essencialidade do fundamento” como uma realidade concreta, é que devemos nos reportar às suas relações. De outra forma, avançamos ao discurso da LS por meio da habilitação do ser-em-si como para-si, de modo à conferi-lo da posse imediata de suas diferentes possibilidades; ainda, de modo que, ao fazê-lo, compreendamos que a configuração efetiva de uma dessas possibilidades não extirpa a outra possibilidade que permanece presente no ato daquela relação previamente admitida. O uso por Hegel do termo condição¹³⁰ para designar este ser-em-si que se autodetermina justamente ilustra o caráter qual será conferido à relação no presente momento do discurso (o que antecipa a seção seguinte, *O Fenômeno*): essa forma que detém a possibilidade da essência é “condição” do fundamento aparecer em toda a sua verdade. Como uma condição material da essência aparecer, o relativo é o que *deve-ser*.

A forma e a matéria se pressupõem reciprocamente. Como demonstrado, isso significa o seguinte: a única unidade essencial é uma relação negativa consigo mesma, e assim se desdobra na unidade essencial, determinada como base indiferente, e na diferença essencial ou negatividade, como forma determinante. Aquela unidade da essência e forma, que se opõe como forma e matéria, é o *fundamento absoluto* que se determina.¹³¹

Ou seja, é desfeita a condição hipotética do fundamento que supera o fundado quando concebido o fundado imerso num fluxo de mediação onde o externo presentifica uma positividade não dada em detrimento da própria negatividade. Esse “eterno momento presente”, assim, tanto retoma a aprendizagem do intelecto que sabe ser o devir a verdade do ser¹³², como vai ao encontro do devir a partir da sua perspectiva interna de constituição: reflexão do fundamento que, nesse aparecer, se faz absoluto. A autodeterminação do ser, expressa como essa atividade (*Tun*) da essência em se refletir, ao completar seu processo e com isso ter trazido à tona a totalidade das suas condições, designa sua existência. É por promover a conjunção do procedimento formal segundo o qual a essência encontra sua coesão no ser com seu saber ontológico que o intelecto percebe deter-se sobre uma “imediatez resultada”¹³³, a Existência.

“A existência é o ser que proveio do fundamento”¹³⁴. Quando a realização do fundamento absoluto como a totalidade das condições de uma coisa (*Ding*) impinge a essa a plena posse das suas possibilidades. A complexidade da coisa decorre da atividade de reflexão da essência que, assim, desfaz o hiato de inteligibilidade que até então lhe era devido. A condição do ser se dizer de muitos modos é uma condição material, a coisa enquanto unidade, o que nega ao fundamento o estatuto de um pressuposto. Não há mais fundamento e fundado díspares, mas o ato único de fundar-se pela essência. Bem como que a aparência não é o Outro da essência, mas a faceta emersa da inteligibilidade que adquiriu existência. Sua consideração como uma imediatez mediada revela que detém em si essência e aparência mediados.

¹³⁰ “*Bedingung*” (Enz. § 148).

¹³¹ “[...] *Form und Materie sich gegenseitig voraus. Wie sich ergeben hat, heißt dies soviel: die eine wesentliche Einheit ist negative Beziehung auf sich selbst, so entzweit sie sich in die wesentliche Identität, bestimmt als die gleichgültige Grundlage, und in den wesentlichen Unterschied oder Negativität als die bestimmende Form. Jene Einheit des Wesens und der Form, die sich als Form und Materie gegenübersetzen, ist der absolute Grund, der sich bestimmt*” (WdL II, p. 90).

¹³² Suas qualidades face ao que “não-tem-medida” (Enz. § 109).

¹³³ AQUINO, 1989, p. 66.

¹³⁴ “*Die Existenz ist das [Sein] aus dem Grunde hervorgegangene*” (Enz. § 123).

Mas, acerca desta unidade que constitui a existência, uma pergunta: que status deve ser dado ao ser contingente no presente momento do discurso? Pois a unidade afirmada entre essência e aparência partiu daquela, anunciando sua regência a esta, assim, conjugando sob a consideração da coisa tanto o ser-em-si que se determinou para-si como o relativo contingente privado de qualquer inteligibilidade pressuposta. De outra maneira, a unidade viva conserva e conjuga consigo o relativo desprovido de fundamento. A mesma pergunta então se remodela: como esse ser contingente, um inessencial em-si, poderá não perecer? A resposta a tanto se dá pela mediação: desprovido de fundamento em si, o contingente o toma no ser posto que a ele é limítrofe. Subsiste graças à relação.

Então o discurso estaria resolvendo a inteligibilidade pela objetividade, uma vez amparado pela unidade de ambas, sem, contudo, pôr àquela a verdade que a essa é própria: o ser contingente não é necessário em si, pois deve sua necessidade à relação com o ser posto. Dir-se-ia, sua existência particular é contingente, mas o decurso da mesma adquire necessidade pela ramificação da existência como um todo, sua complexidade. As existências múltiplas estabelecem as mais variadas instâncias mediáticas entre os seres relativos, pelas quais a necessidade é propagada.

O logos absoluto não se resolve no ser condicionado de modo estanque, adquirindo passividade, mas adquire suficiência em assegurar sua preponderância sobre a aparência. Essa conclusão perpassa o discurso desde a afirmação da coisa-para-nós como o conteúdo que conjuga matéria e forma: determinar é incidir sobre a matéria passiva a atividade inteligível, cuja instanciação assevera a inteligibilidade que então propaga. Determinar (*bestimmen*) e passar (*übergehen*) são ambos os momentos do processo pelo qual o Absoluto se mostra. A autoposição pela qual o relativo se determina, dir-se-ia, é dada como a herança do ser incondicionado. Justamente por isso o ser relativo se diz contingente: nele tão somente perpassa o logos absoluto. Sua necessidade é efêmera, visto que dada sob uma relação externa. Sob a consideração do ser contingente se relacionar com outrem, assim, subsiste sua permanência. Destituído ou impossibilitado dessa atividade mediática, resta-lhe o perecimento.

Mas “o fundado e o fundamento são um só e o mesmo conteúdo, e a diferença entre os dois é a simples diferença-de-forma da relação simples consigo mesmo”¹³⁵. A contingência do relativo não cinde à inteligibilidade do Absoluto. Ou seja, ainda que destinado ao perecimento, o ser contingente instancia a necessidade absoluta enquanto condição material da inteligibilidade se propagar. É o auge da existência então expresso pela coisa¹³⁶. Pois na coisa o fundamento está completamente expresso e contempla seus distintos modos de ocorrência, suas condições a partir dos múltiplos fundados.

A reflexão-sobre-Outro do existente é, no entanto, inseparável da reflexão-sobre-si. O existente contém, nele mesmo, a relatividade e sua multiforme conexão com outros existentes, e está refletido sobre si mesmo enquanto *fundamento*. Desse modo, o existente é *Coisa*.¹³⁷

¹³⁵ “*Das Begründete und der Grund sind ein und derselbe Inhalt, und der Unterschied zwischen beiden ist der bloße Formunterschied der einfachen Beziehung auf sich*” (Enz. § 121 Z).

¹³⁶ “*Das Ding*” (Enz. § 125).

¹³⁷ “*Die Reflexion-in-Anderes des Existierenden ist aber ungetrennt von der Reflexion-in-sich; der Grund ist ihre Einheit, aus der die Existenz hervorgegangen ist. Das Existierende enthält daher die Relativität und seinen mannigfachen*

Não há déficit de racionalidade na coisa-em-si que se refletiu e absorveu o relativo. A aparência não cinde ao Absoluto, foi isso que a determinação da essência afirmou a partir da própria emersão à existência tendo realizado todas as condições materiais a tanto. Contudo, tal simplesmente afirma que a existência nada ficou devendo à essência. O que não veta a consideração de dela diferir como aquilo que é dinâmico: como uma unidade autodeterminada, o ser-para-si que se medeia ao contingente igualmente adquire o status de conteúdo autônomo.

A verdade da coisa-em-si é essa autonomia dos relativos que supre, sem negar, a contingência que a eles é própria, e somente como unidade esses relativos refletem o Absoluto que com eles compõe uma unidade. A unidade da coisa-em-si, assim, tem como condição que os relativos atendam sua dependência mútua uns com os outros. Sua diferença é condição da sua unidade, uma unidade posta¹³⁸. Mas os relativos então adquiriam suficiência uns face aos outros, como unidades autodeterminadas pela diferença tão somente mediada, ainda não superada. “Há agora várias coisas-em-si que estão entre si na relação de reflexão externa”¹³⁹.

Em outras palavras, a essência emergiu para perder-se de si própria: tendo pela matéria atendidas as suas condições, a essência se fez uma com os relativos que então se fazem unidades autodeterminadas, instâncias particulares objetivas do logos; contudo, esses múltiplos estabelecem relações com a matéria indeterminada com a qual se deparam. Daí resulta a permanência do logos, ainda que igualmente sua indiferença à matéria. A matéria circula entre os relativos enquanto unidades particulares autodeterminadas. Justamente por isso essa indiferença para com a matéria ocorre: justapostas à coisa, as propriedades aparentes ainda não descobriram sua mútua dependência; somente exigem que a matéria satisfaça suas condições, requisito único à autodeterminação a qual se propõe. A aparência marcou o surgimento da coisa para então dissolvê-la como um emaranhado de propriedades externas, limitrofemente alocadas.

O ser relativo, considerado por si mesmo, ainda se diferencia do Outro: na unidade reflexiva que lhe é própria, é relativo só de si mesmo. A relação do ser relativo desautoriza que a coisa seja algo mais que uma mera propriedade. Quando “a essência da natureza se determina como o *interior*, ele só conhece o invólucro exterior”¹⁴⁰. Múltiplas propriedades essenciais divergem entre si e percebem cada ser relativo unicamente a partir de si.

Posto assim, o fenômeno é a *relação*, [que consiste em] que uma só e a mesma coisa – o conteúdo – é como a forma desenvolvida; como a exteriorização e oposição de existências autônomas; e como sua relação idêntica: só nessa relação os diferentes são o que são.¹⁴¹

Zusammenhang mit anderen Existierenden an ihm selbst und ist in sich als Grund reflektiert. So ist das Existierende Ding” (Enz. § 124).

¹³⁸ “*Einheit gesetzt*” (Enz. § 129).

¹³⁹ WL II, p. 131.

¹⁴⁰ “*Das Wesen der Natur als Inneres bestimmt ist, weiß er nur die äußere Schale*” (Enz. § 140).

¹⁴¹ “*Die Erscheinung, so gesetzt, ist das Verhältnis, daß ein und dasselbe, der Inhalt, als die entwickelte Form, als die Äußerlichkeit und Entgegensetzung selbständiger Existenzen und deren identische Beziehung ist, in welcher Beziehung die Unterschiedenen allein das sind, was sie sind*” (Enz. § 134).

A existência dos seres relativos dá-se, portanto, mediante essa diferença que se faz necessária e pela qual eles encontram sua relação idêntica, uma identidade¹⁴² orgânica entre si a partir da insuficiência que lhes é comum. Contudo, como em todo segundo momento do método, essa identidade estabelece uma relação meramente quantitativa pelas partes na divisibilidade da matéria¹⁴³, face à consideração que lhes é então verdadeira, a relação do todo e das partes¹⁴⁴. Ou seja, dá-se o que Hegel chama de porosidade da matéria¹⁴⁵, quando rebaixada a propriedades intrínsecas da coisa, essa totalidade¹⁴⁶: a essencialidade da coisa é limitada às próprias propriedades, face ao que ela se torna impotente face à exigência feita pela realidade de que estabeleça uma unidade com as demais coisas existentes. Tal limite dita, portanto, uma indiferença recíproca, quando “a coisa é tanto negação posta como autonomia das matérias”¹⁴⁷. E, como “esse pôr é o mediar através de abstrações vazias”¹⁴⁸, um dizer de si, a coisa se dilui como mera existência exterior, dessituada ao vínculo que mantém com outras coisas.

A reflexão unilateral da essência demarca o limite da sua atuação a partir da pretensão espiritual da coisa que até então legou diminuta importância à aparência. Esta ainda deverá se realizar por si mesma, reencontrando a unidade da essência a qual ainda não se bastou. Mas este é um momento necessário, dado que expõe a diversidade do universo necessária à sua autocompreensão como unidade complexa. Pois a autodeterminação do relativo, condição dele encontrar a unidade com seu Outro, marca algo definitivo no discurso hegeliano: o lugar da contingência no âmago da lógica objetiva, contingência essa a ser conduzida, jamais descartada, ao encontro com a unidade com o Absoluto que marcará a lógica subjetiva. Em suma, como a contraface do fundamento, a aparência se mostrou o palco dos conceitos antitéticos mostrarem sua verdade: como uma propriedade do absoluto, o contingente é necessário; ainda que, como mera matéria, permaneça avesso a essa necessidade, tão somente perpassado por ela. Essa contradição ainda não encontrou sua síntese: desdobrado como relação, o ser ainda não retornou a sua unidade. A “existência essencial enquanto uma existência que se suprassume a si mesma”¹⁴⁹ ainda é um momento aguardado na trajetória do ser-para-si ao encontro da sua verdade como ser-em-si-e-para-si. Contraditória consigo, a coisa é a própria insessencialidade da forma que atingiu a existência: é fenômeno¹⁵⁰.

Mas essa insuficiência é constatada mediante avanços. O universo reivindica sua unidade já se sabendo complexo. Tais foram os passos da superação do movimento tautológico estabelecidos por Hegel: o fundamento se exteriorizou no fundado e descobriu ser esta relação restrita a um único conteúdo; o fundado retornou sobre si, carente, contudo, de razões que conferissem unidade às relações que estabeleceu; esta unidade ainda é dada tão somente pela condição material que confere necessidade ao

¹⁴² *Enz.* § 138.

¹⁴³ “*Materie*” (*Enz.* § 136).

¹⁴⁴ “*Das Verhältnis des Ganzen und der Teile*” (*Enz.* § 136), relação que será resolvida no mundo-supra-sensível da seção *O Fenômeno*.

¹⁴⁵ “*Porosität von Stoff*” (*Enz.* § 130 Z).

¹⁴⁶ *Enz.* § 130.

¹⁴⁷ “*Die [im] Ding ebenso gesetzte Negation als Selbständigkeit der Materien*” (*Enz.* § 130 Z).

¹⁴⁸ “*Dies Setzen ist das Vermitteln durch leere Abstraktionen*” (*Enz.* § 141).

¹⁴⁹ “*Die wesentliche Existenz als eine sich in sich selbst aufhebende zu sein*” (*Enz.* § 130).

¹⁵⁰ “*In sich [Existenz] selbst aufhebende zu sein, ist Erscheinung*” (*Enz.* § 130).

ser-para-si e contingência ao ser-em-si. Essa unidade é, assim, a permanência indiferente de relativos externos, propriedades justapostas sob mesma matéria inessencial compartilhada. Logo, se é como existência essencial que a coisa é aparição, como ser-para-si autodeterminado se mantém particularizado face aos demais múltiplos. Mas “a relação mecânica do todo e das partes não basta para conhecer a vida orgânica em sua verdade”¹⁵¹. E será pela autonomia conferida ao ser-para-si, a partir da noção de totalidade, que a objetividade particular encontrará seu caminho à inteligibilidade mediante o estabelecimento de vínculos racionais com os demais múltiplos.

2.3.2 - A transição entre aparência e fenômeno

A afirmação por Hegel de que a essência deve aparecer¹⁵² inaugura a segunda seção da LE, *O Fenômeno*¹⁵³. Já foi dada a máxima expressão da essência que se refletiu sobre si mesma, sua determinação reflexiva a partir do fundamento.

Esta [*essência em si essente*] é, antes de tudo, a totalidade da aparência dentro de si; entretanto, não fica nessa interioridade, mas enquanto fundamento produz-se para fora da existência, a qual, enquanto não tem fundamento em si mesma mas em Outro, é justamente apenas fenômeno.¹⁵⁴

O aparecer do fundamento é o emergir do interno na objetividade externa como o fundamento que se pôs. Nesse pôr-se, como uma negação do ser, a essência precisou superar a insuficiência aos próprios limites legada por este e constituir com ele uma unidade: o ser-em-si fez-se ser-para-si e ditou a unidade da multiplicidade reflexiva do fundado. Essa reflexão do ser conjuga a partir de si a multiplicidade externa que, de outra forma, se manteria dispersa face à unidade essencial. Nisto, torna o relativo um fenômeno de si próprio. Mas “o fenômeno posto não se sustém nos próprios pés, e não tem seu ser em si mesmo, mas em um Outro”¹⁵⁵. De outra forma, no fenômeno ainda subsistem ambas as considerações: é mera identidade consigo dada a partir do fundamento (unidade sintética autodeterminada), como é unidade inessencial que subsiste graças à mediação que estabelece com outro relativo e face ao que é condenada ao perecimento. Este justamente é o dilema do fenômeno: encontrar a partir de si sua unidade com a essência, conjugando autonomia e essencialidade. Somente assim responderá ao propósito da objetividade bastar seu vínculo com a inteligibilidade.

Essa unidade é necessária dada a insuficiência da essência em resolver as contradições fundamentais dos relativos. A inessentialidade dos relativos, sanada na mediação, deve ser reconduzida à essência. A reflexão do ser-em-si como o ser-para-si que aparece, condição desta resolução, requer sua conciliação com a essência a qual supriu a indeterminação. Sem isso, a multiplicidade reescreveria o hiato

¹⁵¹ “*das äußerliche und mechanische Verhältnis des Ganzen und der Teile nicht hinreicht, um das organische Leben in seiner Wahrheit zu erkennen*” (Enz. § 135 Z).

¹⁵² “*Das Wesen muß erscheinen*” (Enz. § 131).

¹⁵³ “*Die Erscheinung*” (Enz. § 130).

¹⁵⁴ “*Dieses ist zunächst Totalität des Scheinens in sich, bleibt dann aber nicht bei dieser Innerlichkeit stehen, sondern tritt als Grund heraus in die Existenz, welche, als ihren Grund nicht in sich selbst, sondern in einem Anderen habend, eben nur Erscheinung ist*” (Enz. § 131 Z).

¹⁵⁵ “*Die hiermit gesetzte Erscheinung steht nicht auf eigenen Füßen und hat ihr Sein nicht in sich selbst, sondern in einem Anderen*” (Enz. § 131 Z).

da indeterminação da essência acerca dos próprios limites ao ser, então, como a racionalidade posta, contudo fragmentada, que não compreende a unidade dos múltiplos como a contingência que tão somente assim encontra sua necessidade. A presente irresolução da essência com a aparência na unidade que lhes é própria, bastada tão somente pelas razões anteriores do ser-em-si que se reflete como o ser-para-si, assevera um estranhamento interno com a imagem refletida¹⁵⁶.

A justificação do externo pelo interno é vista por Hegel como o hipostasiar¹⁵⁷ das matérias sem tratá-las como algo empírico: as qualidades dadas a partir da forma são meras ficções do entendimento (*Erdichtungen des Verstandes*). O que “encobre o desenvolvimento ulterior das contradições por essa confusão nebulosa”¹⁵⁸. Nesse hipostasiar próprio ao entendimento, a contradição permanece escondida (*bleibt*), quando na verdade deve ser conduzida à unidade do espírito, como o ser-para-si que retorna ao ser-em-si. Requer suprir com razões o reconhecimento do Absoluto com o dinamismo dos seres relativos. Este hiato será suprido pelo ser-em-si-e-para-si, que mostrará que a diversidade de propriedades da coisa, dadas mediante o atendimento das suas condições materiais, não constitui o Outro da essência. Todo o brilho (*Schein*) externo é próprio à essência, sua reflexão enquanto aparência com a qual compõe uma unidade.

A resolução da essência quanto à própria aparência, assim, versa sobre o necessário reconhecimento da dualidade intrínseca à unidade. E isso trata sobre tudo aquilo que, num primeiro momento, simplesmente se afirmou que *é*, a totalidade do ser. Pois, ainda que horizontalmente contingente, inessencial e dependente da mediação, o relativo protagoniza verticalmente a necessidade do fundamento absoluto, à medida que constitui sua re-posição mediante o ser-para-si. A exposição genética do Absoluto afirma aqui seu ponto nodal: a contingência e a finitude do múltiplo encontram seu status de necessidade, o que confere à totalidade a verdade dos conceitos antitéticos, a saber, a relatividade como um momento constituinte da idéia absoluta. Pois a aparência já se revelou a verdade da essência. A tal subjaz a superação da leitura que tomou a essência como um momento pressuposto à objetividade, qual na relação entre fundamento e fundado.

A aparência é a própria essência se revelando, assumindo sua existência. O intelecto que inflexionou seu saber do mundo no que para ele constituiu a *lógica do ser* agora reencontra esse mundo, ainda que fragmentado, mas já composto por aparências que manifestam sua verdade fundamental. Para a essência, a existência “não é tomada como um predicado ou como determinação”, mas a “existência é sua absoluta exteriorização, além da qual não restou a essência”¹⁵⁹. A partir da existência, o discurso requer a observância de uma distinção importante: o pôr-se da essência como ser reflexivo, que confere a existência como uma imediateidade mediada, constitui-o uma manifestação particular da verdade do fundamento absoluto. Tratou-se da composição da coisa pelos múltiplos que lhe eram constituintes. O

¹⁵⁶ LUFT, 1995, pp. 109-110.

¹⁵⁷ “*Hypostasieren*” (*Enz.* § 130).

¹⁵⁸ “*Ausbildung der Widersprüche mit jener nebulösen Verwirrung*” (*Enz.* § 130).

¹⁵⁹ *WdL* II, p. 128.

fenômeno, como o expoente máximo da aparência, deverá assumir e resolver essa indiferença entre os relativos autodeterminados e mutuamente indiferentes.

Mas no fenômeno a relação está completa, visto que o suporte essencial do múltiplo particular está para a propriedade que medeia, assim como o da totalidade dos múltiplos, pela mediação que supre sua lacuna essencial, está para o fundamento absoluto¹⁶⁰. De outra forma, estariam dadas as condições da relação que então pode falar por si própria: somente agora a mediação será tomada a partir da atualidade da coisa, sua forma, sem desconsiderar a negatividade que lhe permanece essente. Pois pela mediação um relativo investe ao outro a atualidade que lhe carece, nisto tomando-o como matéria ou substrato receptivo. Contudo, a totalidade das coisas é algo ainda irresoluto no discurso da LW, que tão somente agora toma a existência objetiva a partir de si própria como fenômeno. Mas, com isso, diferentemente de Fichte, Hegel pode então trazer ao instrumental teórico da lógica o plano ontológico subjacente à objetividade: o caráter essente das existências expressa a imbricação entre, por um lado, sua alteridade como seres postos, por outro, a emersão do fundamento absoluto pela inteligibilidade mediada. O que é determinado, o fenômeno, é um momento apenas da “unidade viva” a qual integra, de modo que detém a diferença consigo próprio e a possibilidade de ser outro. Sua abordagem epistêmica indiferente à autodeterminação que mantém, portanto, mostra-se falha. Pois “esta manifestação [do conteúdo] não se cumpre numa posição absoluta inicial (Fichte)”¹⁶¹, mas se constitui como resultado do fundamento tornar-se absoluto. O ponto então será perceber como Hegel envolverá os momentos desse processo, de modo a superar a indiferença entre essencialidade (autodeterminação) e mediação dos seres postos.

2.3.3 - O fenômeno

No fenômeno subsiste a contradição entre Absoluto e contingente, essência e propriedade, afirmada na existência. Permanecem a identidade simples do ser posto idêntico a si e a identidade negativa dos diferentes relativos pela mútua dependência fundamental. O ser relativo tanto é idêntico somente a si como é idêntico ao outro pela comum dependência à relação. Ambas essas relações serão tematizadas pelo fenômeno, respectivamente, pela oposição entre fenômeno e lei e entre lei e mundo supra-sensível.

No fenômeno, diferentemente da existência, a identidade simples denota dois mundos: o mundo do fenômeno¹⁶², cuja “consistência é imediatamente suprasumida e é um só momento da *forma* mesma: a *forma* capta em si a consistência ou a matéria como uma das suas determinações”¹⁶³, assim, “uma unidade da relação para consigo”¹⁶⁴; e o mundo das leis (*Gesetz*), próprio à “forma, enquanto não refletida sobre si, que recai no negativo do fenômeno, o não-autônomo e o imutável – é a forma exterior,

¹⁶⁰ “A relação fundamental total se determinou, convertendo-se em mediação que condiciona” (WdL II, p. 119).

¹⁶¹ AQUINO, 2004, p. 317.

¹⁶² “Die Welt der Erscheinung” (Enz. § 132).

¹⁶³ “Bestehen unmittelbar aufgehoben, dieses nur ein Moment der Form selbst ist; die Form befaßt das Bestehen oder die Materie als eine ihrer Bestimmungen in sich” (Enz. § 132).

¹⁶⁴ “Eine Einheit der Beziehung auf sich” (Enz. § 132).

indiferente”¹⁶⁵. Ou seja, todo ser relativo circula em dois mundos: no aflito mundo do fenômeno, o ser relativo é contingente, pois tanto é estrita identidade consigo, quando depende do Outro, dada a sua insuficiência fundamental; como é identidade para com o Outro, dado que assume igual condição de dependência externa. No mundo das leis, contrariamente, se isenta de conflito, dado que então paira sobre o relativo uma consideração imutável e indiferente, quando então se torna necessário. De outra maneira, lido a partir da aparência, o relativo tem a contingência afirmada no mundo do fenômeno (quanto às condições pelas quais vem a existir) desconsiderada em detrimento da sua necessidade (sua aparência enquanto existente, dado o caráter mediático que assume).

De toda a forma, na lei o conflito essencial e a insuficiência do ser relativo são agora transpostos ao externo. Deixa de ser o horizonte estreito da existência, uma insuficiência intramuros, para perceber essa mesma insuficiência numa ótica relacional, que toma o ser relativo e seu Outro mediante leis indiferentes. Mas a afirmação da indiferença do mundo das leis é algo que não perdura, dado que então seria desconsiderada a unidade negativa da parte em detrimento da sua a-parência (*Er-scheinung*) face ao todo. O que emerge, parece, decorre de uma formatação da matéria, de modo ao externo não poder desconsiderar o interno. Ou seja, estes dois mundos precisam ser reformulados, de modo que identidade (interna) e diferença (externa) constituam uma unidade, não uma contradição. O que propriamente consiste na lei afirmar-se capaz de compreender a reflexão-sobre-si das partes sobre as quais conjuntamente versa.

Em outras palavras, como resultado da formatação do ser-em-si refletido como o ser-para-si da relação, o fenômeno é mera imersão da parte em si mesma, estrita consideração da sua propriedade. Como isso, não obstante, emergiu como forma posta, dada em alteridade a outras formas postas equanimemente estritas às próprias relações internas, o mundo das leis, pátria da forma, agora cobra a mediação dessas coisas (em suas matérias - *Stoffen* - diversas) como partes de uma relação externa (como matérias - *Materien* - de uma mesma lei).

Ou seja, trata-se aqui da elevação e conservação (*Aufgehoben*) do sensível (real) ao supra-sensível (formal), a objetividade bastando a inteligibilidade: a matéria (*Stoffen*) formada do mundo do fenômeno é a expressão objetiva e particular da racionalidade posta própria ao mundo das leis, que, assim, cobra a vigência da totalidade das coisas existentes. Subsiste na forma a passagem da matéria formada à forma concreta apreciada por leis externas: o relativo tem sua condição necessária na forma que, como racionalidade emersa no plano aparente (forma exterior), será refletida sobre o Outro, ou seja, comporá com os demais fenômenos uma comunidade formal, condição da sua permanência. Somente então compreendemos a consideração por Hegel da coisa como uma totalidade, dado que se reporta formalmente a uma consideração universal (*Materien*) sem mais poder relegar sua matéria (*Stoffe*) nessa determinação.

¹⁶⁵ “In die Form als in sich nicht reflektiert fällt das Negative der Erscheinung, das Unselbständige und Veränderliche, - sie ist die gleichgültige, äußerliche Form” (Enz. § 133).

Mas Hegel estaria com Kant ao manter o discurso no presente plano: a verdade do fenômeno (particular concreto) está para a forma (universal formal) que, por sua vez, tem sua determinação no fenômeno. A forma, então como a expressão da racionalidade, se limitaria a uma abstração do empírico. Mas essa não é a leitura hegeliana. Podemos pensar que uma lei sempre versa sobre algo, tem um objeto. O que o mundo das leis mostrou foi que a conversão pela forma da matéria (*Stoffe*) indiferente na particularidade concreta subsiste graças à tomada da propriedade particular como matéria (*Materie*) de uma consideração universal. Em suma, que face à lei a matéria é redundante, ou seja, não é ela o elemento essencial (eis novamente o caso da designação ostensiva, como se verá adiante). Mas, então, face à pergunta ‘qual é o objeto da lei?’, cabe considerar que essa pergunta, *stricto sensu*, se mostra vazia, dado que não restou um mundo que tenha resistido à forma. Face à pergunta ‘qual o objeto da lei da gravidade dos corpos?’, a resposta é ‘massa’, não a massa de um corpo particular (concreto), mas sua noção abstrata (conceito formal) que, não obstante, está para uma classe de objetos a qual justifica o conteúdo. Ou seja, o objeto da lei igualmente pertence a um mundo-supra-sensível (*übersinnliche Welt*) que se torna a condição de significação do mundo concreto.

De outra forma, com Hegel, diríamos ser esta a afirmação do mundo das leis: a verdade da parte é ser objeto do todo formal. Pois a forma, que emergiu como forma exterior no mundo do fenômeno, somente compõe uma comunidade formal mediante a consideração de uma forma universal. É isso que a lei vem trazer. Por conseguinte, a indiferença das partes é superada mediante o comparativo que já é exterior e igualmente formal: dois objetos em uma balança compõe uma única massa. Com isso, o mundo-supra-sensível, condição da unidade da diversidade particular dos fenômenos, agora reivindica, no plano objetivo da existência, a mesma validade que ao fundamento absoluto era própria no plano da inteligibilidade pressuposta. Somente enquanto “determinada e concreta” (*Bestimmtes und konkretes*), afirma Hegel, “a coisa é a totalidade enquanto é o desenvolvimento – posto no Uno – das determinações do fundamento e da existência”¹⁶⁶. Trata-se, portanto, do comparativo exterior como a expressão de um mundo-supra-sensível ao qual importa o conteúdo universal da coisa. Por isso ele não pode ser indiferente à diferença, como era o mundo das leis. O mundo-supra-sensível, como o comparativo entre os relativos, é a expressão da totalidade formal que conserva a diferença aparente a qual percebe como uma diferença de conteúdo.

Atido à forma, o mundo das leis reivindicava a identidade dos relativos; atido ao conteúdo, o mundo-supra-sensível reivindica tanto sua identidade como a diferença. O fenômeno gradualmente vem assumindo a regência da coisa-em-si, motivo pelo qual tem que se resolver como conteúdo. Sua complexidade então supera a mera forma, é uma expressão concreta da inteligibilidade. Formalmente, o fenômeno já é parte do todo que confere sua forma externa. Materialmente, é a expressão de um único predicado essencial que não encontrou a partir de si sua unidade às demais propriedades condizentes ao todo. O dilema da parte é então compor ela mesma, na objetividade que lhe é própria, a imagem do todo,

¹⁶⁶ “Das Ding ist die Totalität als die in Einem gesetzte Entwicklung der Bestimmungen des Grundes und der Existenz” (Enz. § 125).

assim conformando autonomamente sua matéria à forma externa que lhe é condição de verdade. Essa é a verdade requerida pelo mundo-supra-sensível.

Como referido, subjaz nesse dilema a contraposição por Hegel ao pensamento kantiano. No mundo-supra-sensível reside a crítica trazida na PhG¹⁶⁷, quando foi exposta a tentativa do entendimento em compreender a realidade fenomênica, bem como os níveis de contradição aos quais chega em seu empenho de compreender esse movimento a partir da dicotomia fenômeno e coisa-em-si que assevera. O entendimento reside numa lógica tão somente afinada à realidade objetiva, um esquema oposicional diferenciador, ao passo que a coisa-em-si, própria ao fundamento que se inflexiona objetivamente como o mundo-supra-sensível, é regida por leis específicas que devem ser apreendidas. Estará na resolução dos fenômenos às leis do mundo-supra-sensível a resposta de Hegel ao dualismo entre a coisa-em-si e a coisa-para-nós da filosofia kantiana: para Hegel, Kant teria permanecido ao nível do entendimento que rege o mundo do fenômeno, pois contrapôs o fenômeno à essência ao designar ostensivamente o que ali estava. A filosofia kantiana integra a si as mesmas leis mediante as quais pensamos objetivamente o mundo, o que desconsidera a estrutura da realidade como essencialmente composta pela contradição. Para Hegel, o fundamento é inflexionado como mundo-supra-sensível. A perspectiva hegeliana, assim, desautoriza a contraposição entre a essência do mundo, ou o mundo-supra-sensível, e a existência objetiva dos fenômenos: Hegel, contra Kant, tem como condicionante ao plano da objetividade a contradição trazida pelo caráter essente do fenômeno, sua supra-sensibilidade.

Como a expressão particular e contingente do logos universal, o fenômeno realiza a imbricação entre a alteridade dos relativos e a efetivação do fundamento absoluto (como inteligibilidade que perfaz a totalidade das coisas, que não obstante se particularizou ao se pôr): a gama dos predicados pressupostos emerge como a lei externa que cobra da realidade o reconhecimento dessa diversidade. Assumindo a correspondência entre lógico e ontológico, Hegel, que na existência se ateve a este para responder a Fichte, agora toma vigorosamente aquele para responder a Kant: a coisa-para-nós se comporta conforme leis próprias à coisa-em-si, ou seja, evidencia padrões que não esgota dada a *profundidade* qual tão somente revela em uma particularização. A coisa-para-nós, tomada a partir de si própria, manifesta tão somente uma meia-verdade.

No mundo-supra-sensível reside o fundamento de toda a multiplicidade. E esse mundo é uma idealidade real: o intelecto, que na diferença determinada negou a contradição dos momentos da essência aparecer, negou a “indiferença dos diferentes para com sua diferença”, e, com isso, conferiu à essência o

¹⁶⁷ No terceiro capítulo da *Phänomenologie des Geistes*, intitulado *Força e Entendimento, Fenômeno e mundo supra-sensível*. No desenvolvimento dessa seção da PhG, o entendimento inicialmente se atém apenas ao verdadeiro enquanto o “em-si essente”, desprovido de relação com a consciência. O entendimento sequer cogita a possibilidade de já estar contido neste resultado e, assim, estipula seu movimento pretendendo-se isento de qualquer papel com o estabelecimento desta verdade. O que o entendimento apresenta é que a consciência não participa deste resultado e que simplesmente capta a “essência objetiva” da coisa, isto é, ela simplesmente contempla o objeto e o apreende. A função da consciência seria, assim, tomar este resultado já pronto, apreendê-lo. No desenvolvimento do capítulo, há a tentativa do entendimento de apreender a “lógica” presente nos momentos em que os fenômenos se manifestam; a *força*, ao caso, é um dos conceitos que servem de parâmetro para o resultado que o entendimento almeja.

estatuto de fundamento, o “[termo] que compara”¹⁶⁸; agora reafirma o mesmo veto à indiferença dos relativos, contudo, mediante termos já expressos na aparência. A inflexão do fundamento absoluto (interno) como o mundo supra-sensível que cobra do fenômeno sua conciliação para com a própria essência, expressa o desenvolvimento do intelecto: ele não mais confere o desempenho dessa comparação num mundo das essências que não lhe compete, mas trouxe essas noções ao mundo o qual habita e que gradualmente vem ressignificando.

Mas por que falar do mundo concreto? Não estaria nele a contingência imprópria à filosofia? Veja-se: no aflitivo mundo do fenômeno, o “[ser] fora-um-do-outro”¹⁶⁹ mostrou sua insuficiência em bastar a si próprio, ainda que mantivesse uma indiferença à mediação fundamental para com o Outro. Encontrou uma fugaz condição de permanência no mundo das leis pela consideração formal indiferente à unidade negativa da matéria. Mas esse mundo se converte no mundo-supra-sensível que cobra das leis a resolução que não indifere à matéria da coisa, sua consideração enquanto conteúdo¹⁷⁰. Ou seja, cobra a conversão da matéria (*Stoffe*) concreta em matéria (*Materie*) formal, qualidade universal. O mundo-supra-sensível é então o fundamento absoluto inflexionado, dado que tomou para si a multiplicidade dos fenômenos, não obstante seja a condição da sua determinação essencial. Com isso, o externo é agora a maneira correta de falar na unidade do mundo. E o intelecto que detém esse processo como o seu pensar não mais se orienta por um mecanismo oposicional, mas sintético: realiza a unidade da multiplicidade e da autodeterminação, da diferença e da identidade e, assim, une os dois mundos que lhe são precedentes. Igualmente exige das múltiplas coisas do mundo que supram a insuficiência fundamental da unidade negativa que lhes é própria mediante regras que lhe condizem. A relação fundamental da parte é, desde já, ser parte de um todo, quando é o mundo-supra-sensível já permeado pelo intelecto que expressa os quesitos para essa pertença.

A insuficiência do fenômeno deve ser superada em prol dessa unidade. “Porque o conceito no *ser* em geral ou também no perceber apenas sensível é primeiro só no interior, é algo exterior a eles: um ser, como também um pensar, subjetivo, carente de verdade”¹⁷¹. Assim, o fenômeno é primeiramente dúbio, dado que ainda não desvelou sua relação essencial face ao todo supra-sensível que já lhe é fundamento: tanto é contingente enquanto parte insuficiente (*unzureichend*) por si própria, como é necessário (*Notwendige*) enquanto manifestação da forma universal. Mediante esse cumprimento o mundo-supra-sensível assumirá seu discurso verdadeiro, deixando de ser uma tecitura de contingências. Subsiste aqui o dilema entre finitude e infinitude, contingência e necessidade, à consideração própria ao ser relativo face ao Absoluto. Mas, nesse sentido, os três mundos já escalonaram a ordem das razões que comporão a relação entre o todo e as partes: a insuficiência do fenômeno, como um só momento da forma, condiciona a forma particular à forma universal, a qual tem por referente a totalidade das coisas, o mundo.

¹⁶⁸ *Enz.* § 117.

¹⁶⁹ “*Das Außereinander*” (*Enz.* § 133).

¹⁷⁰ “A forma é, assim, conteúdo (*Inhalt*), e, segundo sua determinidade desenvolvida, é a lei do fenômeno” (*Enz.* § 133).

¹⁷¹ “*Weil im Sein überhaupt oder auch im nur sinnlichen Wahrnehmen der Begriff nur erst das Innere, ist er ein demselben Äußeres – ein subjektives, wahrheitsloses Sein wie Denken*” (*Enz.* § 140).

O desafio é então perceber a necessidade do todo quando as partes são determinadas unilateralmente consigo e contingentes umas às outras. O todo ainda é meramente o descolamento da relação equânime entre si pelas partes consideradas em sua aparência no mundo das leis, assim, formatadas. Logo, o todo é a determinação da alteridade, como a unidade reflexiva das partes, contudo, a partir da aparência particular que conserva o dilema acerca dos próprios pressupostos e a indiferença recíproca às demais partes. Cabe perceber a dificuldade da mediação se constituir, à medida que a objetividade particular não assumiu plenamente sua inteligibilidade, tomando-se como aparência posta. Cabe à parte resolver-se com sua imagem para então protagonizar a racionalidade que lhe é cabível na busca do todo. Como num quebra-cabeça desmontado, cada parte deve assumir sua dependência ao todo para se constituir verdadeiramente uma parte. Mas como se saber parte sem conhecer o todo? Sua aporia, portanto, é reconhecer sua suficiência a partir da sua intrínseca insuficiência fundamental para com o todo.

O problema, assim, converge à relação entre o que é interno e o que é externo à coisa, sua essência e sua aparência. Mas já é uma verdade na LW que essas figuras não constituem uma unidade vetorial negativa uma à outra, pois a suficiência da coisa foi estabelecida no fenômeno enquanto unidade: aparência e essência não independem entre si, mas constituem a externalização desta por aquela. Nesse sentido, a coesão interna é basilar à compreensão da relação mecânica externa entre as coisas. O uso por Hegel do conceito de força (*Kraft*) anuncia a resposta à questão acima, dando mobilidade ao discurso: como uma coisa depende das suas próprias propriedades no dilema de suportar o embate com o mundo, a contingência assume esse dilema que tem sua gênese essencial na coisa mesma. A coisa não é contingente consigo, mas é a necessária externalização das suas propriedades essenciais¹⁷². Contudo se torna contingente face às demais coisas, pois sua subsistência é contingente a partir dessas propriedades. Contingência é então o termo próprio à externalização da essência particular face ao mundo. A suficiência interna é condição prévia da possível insuficiência da coisa em suportar a relação externa com o meio, a mediação da parte com o todo que denota uma relação que admite a coisa como existência contingente. Sua condição refletida, critério dado a partir do que lhe é interno, sua matéria (*Stoffe*), ao enfrentamento dessa mediação, constitui para a coisa sua atividade (*Tun*) de mostrar-se. Somente a partir do ser aparente dado mediante o dever-ser essencial é que a coisa se põe em mediação, medeia sua atividade. *Ser* aquilo que *deve-ser* é, portanto, o único instrumental válido ao dilema da mediação sobre o qual paira a subsistência do finito.

O presente ponto já autoriza anunciar a verdade da dialética entre o todo e as partes que se plenificará na efetividade. Tal deve-se, como visto, ao conceito de força, que “é o todo que em si mesmo é a relação negativa a si”¹⁷³, como atividade da parte se pôr para o todo que a ela se opõe, um movimento de forças. Nesse sentido Hegel trata de um “pôr determinante” pelo “interior [*que*] é posto na

¹⁷² “Pela exteriorização da força, o interior é posto na existência” (“*Durch die Äußerung der Kraft wird das Innere in Existenz gesetzt*” - *Enz.* § 141).

¹⁷³ “[Die Kraft ist als] *das Ganze, welches an sich selbst die negative Beziehung auf sich ist*” (*Enz.* § 137).

existência”¹⁷⁴, dado a partir da coisa que se põe a partir das suas determinações essenciais. Tal relação constitui sua atividade dada a necessidade da essência em aparecer, o movimento interno que dita as condições do movimento externo se constituir como uma mediação. E, como a mediação só ocorre a partir do Outro, esse pôr concomita ao momento embativo da oposição. Não existe hiato processual entre pôr e opor, mas a equânime condição da verdade da parte se pôr a partir da oposição ao todo protagonizado pelo Outro, sua unidade posta¹⁷⁵. Assim, o relativo assume plenamente sua aparência essente pelo embate com o todo protagonizado pelo Outro. Ser verdadeiro, não obstante a coerência consigo, exige do relativo o embate pelo qual ativa as suas possibilidades junto ao oponente que para ele protagoniza o todo.

Poder-se-ia então questionar: mas a relação segundo a qual os seres postos parecem continua sendo aquela da LS, onde totalidades concretas evanesciam? Sim, inclusive de modo a vermos o mesmo esquema de oposição e síntese que permitiu, na LS, a suposição da essência subjacente como critério de permanência na mudança qualitativa. Na LS, a grandeza intensiva de um relativo provocou a mudança qualitativa do outro. O que conferia a extensão do relativo era a permanência duma mesma qualidade, de modo ao grau medido ser uma afirmação externa pelo intelecto, contudo, posta com base na realidade mesma do ser relativo (como o que é próprio a uma *lógica do ser*, que tem o ser por sujeito dos predicamentos). Por conseguinte, a extensão da qualidade, já na LW, resulta da essência subjacente tomada como o fundamento. Este, uma vez inflexionado como mundo-supra-sensível, detém, pelos critérios expressos pelos conceitos de força e coesão, a capacidade de proporcionar mudança externa com base na configuração essencial. Força e coesão são expressões para significar diferença e unidade qualitativa quando o substrato já foi reconsiderado como o fundamento refletido que detém os critérios da permanência e da mudança da aparência.

O que temos então é a afirmação do fenômeno como a unidade que trouxe à tona a aparência fundada na essência. Mas o intelecto já se desapegou ao registro trazido pela imediatização da coisa como o que seria relevante. Ele compreende esse processo como a determinação da essência universal na forma que no fenômeno adquire um conteúdo. Assim como o físico desenvolve seu conhecimento ao abstrair das qualidades imediatas dos objetos ao que para ele são relações entre relações (uma determinada massa em gramas cai de uma altura em centímetros e resulta num determinado peso em newtons), o intelecto aqui já reivindica sua independência às noções basais duma maneira imediata de conhecer o mundo, da qual já se elevou. E essa independência significa que o intelecto, segundo a linguagem que detém, designa as coisas a partir de si mesmo (centímetros, gramas, newtons...). E mais: designa suficientemente as coisas a partir de si mesmo, à medida que consideramos que as qualidades envoltas em quantidades da física não têm correspondência no mundo real (um quilograma à superfície da terra equivaler a dez newtons, quando a percepção falaria em objeto e solo). Fato é que, no que concerne ao conhecimento que

¹⁷⁴ “[Der Kraft wird das] *Innere in Existenz gesetzt*” (Enz. § 141).

¹⁷⁵ “*Einheit gesetzt*” (Enz. § 129).

se desenvolve, a natureza foi apagada por aquilo que consiste a sua tradução¹⁷⁶. Afinal, desacreditar a expressão ‘ $p = m \cdot v$ ’ como uma *lei natural* é certamente assumir motivos para não usar automóveis ou elevadores.

A unificação dos dois mundos citados no mundo-supra-sensível bem mostra isso ao encontrar seu desfecho na relação essencial¹⁷⁷: a forma (universal formal) preenchida pelo fenômeno (particular concreto) agora constitui uma forma igualmente particular face à essência universal expressa pelo mundo supra-sensível (universal concreto). Justamente por isso, como o suportar do Outro a partir da própria atividade, então, como a tradução intelectual da natureza, desse momento emerge a unidade da LS e da LW, a relação primordial entre ser e essência, sua unidade, que anuncia o trânsito à *Lógica do Conceito*. A indiferença das partes entre si na divisibilidade da matéria¹⁷⁸ se desfaz graças à propriedade essencial posta pela parte ao Outro, uma relação de forças. A parte que *é* o que *deve-ser*, uma atualidade formal, cumpre seu itinerário frente ao todo para ela dado como uma máxima real. Ao buscar sua permanência, o relativo protagoniza a mesma lógica mediante a qual o todo adquire sua subsistência. A coisa, conteúdo traduzido pela forma universal, *deve-ser* efetiva.

2.3.4 - A efetividade

2.3.4.1 - O Absoluto

A unidade entre ser e essência, matéria e propriedade, será expressa em seu acabamento pela efetividade (*Wirklichkeit*), terceira seção da LW. “A efetividade é a unidade, que veio-a-ser imediatamente, da essência e da existência, ou do interior e do exterior”¹⁷⁹. Nela a reflexão essencial sobre si pela coisa, sua identidade, ou sua reflexão inessencial sobre o Outro, sua diferença, não terão sentido quando isoladas. Pois, pela racionalidade própria ao mundo-supra-sensível, a multiplicidade e a unidade consigo pelas partes se condicionam reciprocamente: a origem da multiplicidade condiz com a reflexão que igualmente subsidia a unidade dos múltiplos, sua coesão como relativos externos.

Tal é algo perseguido por Hegel desde a unidade entre fundamento e fundado pela reflexão do ser-em-si na seção da *Existência*. Pois, dado que o ser relativo é a expressão da unidade da coisa particular a partir da reflexão do ser-em-si como o ser-para-si, o que confere a esta unidade o estreito horizonte das suas propriedades fundamentais; dado que a coisa não se resolveu ao tão somente aparecer, mas asseverou um déficit de fundamento que conferiu ao Outro a condição fundamental de si própria, a mediação que lhe confere subsistência; dado que a estreita verdade do mundo do fenômeno, na perspectiva externa que lhe é equivocadamente própria, quando atida à forma que emerge da relação

¹⁷⁶ Cf. UTZ, p. 51 ss.

¹⁷⁷ “O que é interior está presente exteriormente, e vice-versa; o fenômeno nada mostra que não esteja na essência; e nada está na essência que não esteja manifestado” (“*Was innerlich ist, ist auch äußerlich vorhanden und umgekehrt; die Erscheinung zeigt nichts, was nicht im Wesen ist, und im Wesen ist nichts, was nicht manifestiert ist*” - *Enz.* § 139).

¹⁷⁸ “*Teilbarkeit der Materie*” (*Enz.* § 136).

¹⁷⁹ “*Die Wirklichkeit ist die unmittelbar gewordene Einheit des Wesens und der Existenz oder des Inneren und des Äußeren*” (*Enz.* § 142).

essencial, constitui a base da sua tomada mediante leis indiferentes à relação conflitiva essencial da coisa; dado que a indiferença à dependência constitutiva da coisa ao Outro, num segundo momento, pelo mundo-supra-sensível, se converte na necessidade de resolução dessa alteridade fundamental determinante; e, dado que a multiplicidade sobre a qual Hegel situou a oposição não é externa à reflexão, qual se fosse uma alteridade concreta preexistente, mas é constitutiva ao processo do ser-em-si se pôr como ser-para-si; assim, pôr e opor-se constituem ambos os lados da coisa se mostrar verdadeira consigo e verdadeira às leis que detêm suas condições fundamentais. Logo, só enquanto verdadeira consigo pela estreiteza às demais coisas que lhe são equanimente fundamentadas, mas que ainda lhe constituem um desempenho transcendente, a coisa realiza seu fundamento imanente e mostra que essas leis não eram dadas senão a partir de si própria. A condição embativa da coisa lhe informa que somente ao se mediar ela adquire autonomia.

Novamente, eis o dilema de concomitarem a mediação e a autodeterminação. Asseverada a contingência da coisa que é posta, como o momento da parte imersa no todo, residirá na desconsideração à condição fundamental universal, às leis, o foco estreito à alteridade e à oposição. Pôr e opor são dados pelas mesmas regras que detêm a contingência da parte como o mero trânsito regrado da matéria em prol da vivacidade do todo. É impróprio falar do não-ser quando este se converteu no ser Outro relativo, símile fundamental. O que condiz à tomada da contingência como o espelhamento da vivacidade do todo em sua diferenciação interna ou o métron do desenvolvimento do conceito a partir dos momentos que lhe são constituintes. Condiz, assim, à tomada do contingente pela unidade que agora caracteriza o Absoluto, além do qual nada restou. Mesmo tomado como o “Imediato inessencial... como exterior inessencial... [o relativo] é, ao mesmo tempo, o que é somente interior, a abstração da reflexão sobre si”¹⁸⁰ que traz à objetividade suas condições universais de possibilidade (*Möglichkeit*). A parte perece ou vive em acordo a regras universais e condizentes ao todo o qual integra. Seu deixar-se levar por essas regras lhe confere efetividade¹⁸¹, quando a parte se dissolve enquanto parte de um todo.

A unidade das efetividades, cujas diferenças foram superadas e guardadas na condição de brilhos múltiplos dados a partir de uma mesma origem, é o Absoluto, ao qual “nada existe fora dele”¹⁸². Mas sua consideração, num primeiro momento, incide sobre as partes como suas realizações finitas, sua particularização em momentos cuja diversidade mútua nada lhe explica, senão lhes identifica como absorvidas por uma relação fundamental que não se esgota na finitização. O Absoluto se reflete na parte, tendo nela sua apresentação (*Darstellung*). Mas então dispõe de uma identidade negativa face ao seu Outro, visto que a parte poderia diferir de si como aquilo que não é absoluto, mas se conserva mediante uma relação que lhe é externa. Tal espelhamento imperfeito comporia um Absoluto abstrato, qual foi

¹⁸⁰ “[Das] unwesentliche Unmittelbare... [ist es] als unwesentliches Äußeres und ist so zugleich das nur Innerliche, die Abstraktion der Reflexion-in-sich” (Enz. § 145).

¹⁸¹ “A finitude do contingente e do possível consiste, pois, mais precisamente, no ser-diferente da determinação-da-forma em relação ao conteúdo; e portanto, se alguma coisa é contingente e possível, isso depende do conteúdo” (“Die Endlichkeit des Zufälligen und Möglichen besteht daher näher in dem Unterschiedensein der Formbestimmung von dem Inhalte, und ob etwas zufällig und möglich ist, kommt daher auf den Inhalt” - Enz. § 145).

¹⁸² WL II, p. 159.

trazido pelo espinozismo¹⁸³. Ou seja, o mesmo dilema da hipótese assumida agora cobra das objetividades que se ponham como se estivessem resolvidas consigo e com seu Outro relativo para tão somente manifestarem o Absoluto.

Como em toda reflexão, o Absoluto deve realizar a determinação da essência na contingência, promovendo a unidade do incondicionado e do relativo. O que implica atuar contrariamente à alteridade e à multiplicidade dispersiva dos seres, quando é tanto sua unidade (resultado) como sua unificação (processo), sua concretude e seu fundamento. Mas o foco atido estritamente à apresentação do Absoluto faz com que ele se tome como aquilo que tão somente se reconhece como resultado, desconsiderando o processo pelo qual se constituiu. Como afirmado, dada a concomitância entre autodeterminação e mediação que caracteriza o discurso hegeliano, num primeiro momento, o Absoluto que já se autodeterminou ainda não percebe a mediação que lhe é constituinte. Isso acarretaria o esvaziamento do Absoluto de toda a contingência: é unidade indivisa e avessa à diferença, substância sem relação. Assim, de modo diverso ao propósito da LW, a estrita apresentação do Absoluto o projeta num plano necessitarista externo sem correspondência à imanência sobre si que lhe garantirá seu retorno. Será no âmbito da efetividade, contudo, que a afirmação basilar da LW, “a essência deve aparecer”¹⁸⁴, se realizará de modo à reflexão constituir um momento próprio ao Absoluto.

Na efetividade o ser absoluto se revelará ser-em-si-e-para-si. Sua interioridade, o desdobramento sobre si da essência, ao se evidenciar (*offenbaren*), reflete-se sobre a aparência do Outro que lhe é relativo, uma mediação consigo próprio. Nos movimentos anteriores a relação sempre carregava o estigma da lacuna do próprio fundamento pela parte, sua busca num Outro dada como uma externalização dispersiva. Contudo, o ser Absoluto já é a expressão da unidade entre essência e aparência, interno e externo, como o ser que dispõe do próprio fundamento. Mas, assumida a leitura do mundo supra-sensível, essa unidade é ainda formal, do que decorre seu caráter impositivo e formatador. Ou seja, para além da perspectiva da apresentação do Absoluto, este deverá mostrar a reflexão como um momento imanente, negando essa exterioridade, como o ser-em-si-e-para-si que é. Sua essência se reflete como a aparência que é ela mesma, a manifestação (*Manifestation*) que confere a mediação como um processo ininterrupto.

Uma vez que a apresentação do Absoluto tenha dissolvido a reflexão da parte no todo, ela dá norte aos movimentos posteriores do discurso: as partes já se afirmaram racionais, são então a manifestação do logos; contudo, estão enrijecidas pela unidade que desapercebe a diferença. Mas, veja-se, o Absoluto absorveu a aparência que é ele próprio, a aparência posta anteriormente como o ser relativo que carrega a contingência. A mediação dos relativos permaneceu indiferente ao processo do Absoluto se manifestar. Logo, (1) ou a essência do Absoluto se manifesta de modo a suprimir a contingência dos seres relativos, trazendo uma necessidade que lhe é própria para tão somente assim unificá-los (quando o Absoluto pontuaria o término do seu processo pelo mundo supra-sensível); (2) ou este processo só se completa a partir dos resultados, que são os próprios seres relativos, resultados determinantes da essência

¹⁸³ Cf. LUFT, 1995, p. 124.

¹⁸⁴ “Das Wesen muß erscheinen” (Enz. § 131).

absoluta, a qual, assim, colhe acréscimo na contingência da própria aparência (de modo que a mediação entre os relativos pontue sua condição como imediateidades mediadas e cujas relações refletirão o Absoluto).

De outra forma, face aos seres relativos, o Absoluto como ser-em-si-e-para-si é processo ou resultado? Se processo, suprimiria a contingência como um logos absoluto transcendente; se resultado, emergiria da sua essência para imergir na contingência, um transcendente que se imanentiza, quando sua autodeterminação asseveraria uma insuficiência posta a ser sanada nos movimentos relativos consequentes. Em outras palavras, seria a atividade do Absoluto dada sobre uma identidade imediata e indiferenciada consigo próprio, uma síntese a priori que desvelaria ser tudo processo de formatação, ou tal se daria como uma mediação reflexiva, a síntese a posteriori do Absoluto a partir dos seus resultados. Pela primeira condição, como necessária ao Absoluto se determinar, a objetividade seria lida como a autoposição de si pelo Absoluto, o movimento interno dado sobre si mesmo que conferiria à objetividade o predicado 'absoluta'. Pela segunda, a objetividade seria percebida como a autoposição do Absoluto além da sua autoindiferenciação, como o momento absoluto externo ao Absoluto-em-si, dado que se radica ao ser-em-si-e-para-si ao qual autonomamente tende, não obstante esse momento se dissolva mediante o retorno a si pelo Absoluto.

Pela presente leitura, o discurso hegeliano denota a insuficiência do ser-em-si a ser sanada na síntese a posteriori com os seus resultados. O Absoluto então é o axioma de um discurso anteposto a um quantificador modal¹⁸⁵. O que, não obstante, vem conferir a objetividade a partir de si mesma para perceber sua capacidade autodeterminativa, quando então é condição ao Absoluto se determinar. Assim, tal se opera tendo, num primeiro momento, a efetividade como um momento formal, dada a indiferença do Absoluto para com sua reflexão: o ser relativo então *deve-ser* aquilo que o Absoluto *é*. O relativo então permanece uma possibilidade condicionada, uma “abstração insuficiente... como pertencente só ao pensar subjetivo”¹⁸⁶. Mas esse momento não se sustenta: a possibilidade é algo consumado, pois, ainda que como uma identidade imediata consigo, a essência absoluta já se refletiu sobre a aparência e a tem como determinada em conformidade a si. O relativo presentifica o logos que então propaga ao mediar-se. Quando, em suma, na suficiência do momento que lhe é próprio, a objetividade é autônoma ao constituir a totalidade que reflete o Absoluto e o faz retornar a si determinado, ainda que nisso constitua seu próprio perecimento enquanto momento que passa ao todo. O mundo, de modo autosuficiente, se percebe reflexo fugaz do Absoluto que é em-si-e-para-si.

O Absoluto, por um lado, se dispõe a dinamizar seu espelhamento no real, contudo, não a impugnação ontológica deste, como uma possibilidade indiferente. Usando a terminologia que se

¹⁸⁵ “A determinação da possibilidade é, com certeza, aquela que Kant podia considerar – junto com a efetividade e a necessidade – como *modalidades* ‘enquanto essas determinações não aumentaram, no mínimo que seja, o conceito como objeto, mas exprimem somente a relação à faculdade-de-conhecer (Crítica da Razão Pura, B 266)’” (“*Die Bestimmung der Möglichkeit ist es wohl, welche Kant vermochte, sie und mit ihr die Wirklichkeit und Notwendigkeit als Modalitäten anzusehen, indem diese Bestimmungen den Begriff als Objekt nicht im mindesten vermehrten, sondern nur das Verhältnis zum Erkenntnisvermögen ausdrücken*” - Kritik der reinen Vernunft” - *Enz.* § 143 Z).

¹⁸⁶ “*Unzureichende Abstraktion... nur dem subjektiven Denken angehörig*” (*Enz.* § 143 Z).

consagrou com a física do século XX, digamos que o logos então constitui *modelos* mediante os quais *emula* o real segundo suas configurações específicas. A pertinência do modelo será conferida à medida que suporte a dinâmica sobre ele imposta. E, por outro lado: (i) à medida que o Absoluto põe por objeto da forma universal uma realidade ideal, sua manifestação; (ii) uma vez dada a mediação que confere forma à matéria, pela qual se percebe a mútua justificação entre noções não-basais, conteúdos formados (iii) compreende-se a atividade de suspender (*Aufheben*) a diferença real em termos ideais, que afirma a comunicação entre o efetivo e o Absoluto ao realizar aquela que, segundo Hegel, é *a mais dura passagem* da WdL.

2.3.4.2 - A efetividade

Cabe ao presente momento demonstrar como, para Hegel, a lógica que perfaz a realização do múltiplo contingente lhe é conjuntamente constitutiva e não externa e anterior. Na tese abandonada, da reflexão externa e anterior da essência absoluta ao desenvolvimento da aparência relativa, afim à perspectiva do Absoluto como processo, recai à essência o pôr tautológico de si mesma. Para a objetividade, então, ser efetiva é ser um brilho sem luz própria, um reflexo inessencial do Absoluto. Contudo, a via oposta, que assevera que a determinação do Absoluto colhe acréscimos nos próprios resultados, sua reflexão na totalidade do múltiplo contingente como uma síntese a posteriori, requer do Absoluto que saia de si de modo que somente ao cabo se perceba que esse movimento foi dado sem que o Absoluto cindisse consigo próprio.

Até então, a relação consistia na perda de si, o vazio fundamental caracterizado como uma busca no Outro contingente das próprias condições de subsistência. No presente momento, tal caracterizaria o *terror* da aniquilação da contingência pela necessidade imposta, quando a mesma definição anteriormente dada para a contingência reafirmaria sua validade: o contingente seria aquele que tem sua condição dada por Outro, como o múltiplo relativo que esgota sua existência na essência absoluta que, assim, dita necessária e externamente a ativação das suas possibilidades. Sua existência seria mera reescritura no mundo da necessidade absoluta.

Contudo, visamos que a contingência se adéque à perspectiva dos resultados da reflexão do Absoluto, que o ser-em-si-e-para-si compreenda a contingência como condição de tornar-se o que é. Ou seja, pretende-se serem as partes autônomas à própria determinação, agentes do seu conteúdo. A existência deve então ser diferida do refletir mecânico da essência. Bem como que a autodeterminação da particularidade conjuntamente opere a determinação do mundo, resolvendo mediaticamente as coisas como um todo, condição para a objetividade refletir o Absoluto. Em suma, é negada a formatação pela essência da objetividade indiferente, como se esta fosse um reflexo insuficiente à racionalidade que protagoniza, para que então a contingência assuma sua dissolução como momento que passa autonomamente ao Absoluto. Pois, se na perspectiva negada que se atinha ao processo da reflexão, esta conferia o status lógico da relação como portadora da racionalidade do múltiplo; pela perspectiva dos

resultados, o múltiplo deve encontrar sua necessidade no seu Outro, para que então se realize a autonomia dos seres postos.

O problema central ainda é o mesmo: qual dos mundos é decisivo ao mundo-supra-sensível sobre o qual paira a efetividade: o mundo das leis, da parte “não refletida sobre si, que recai no negativo do fenômeno, o não-autônomo e o imutável – é a forma exterior, indiferente”¹⁸⁷, ou o mundo do fenômeno, da parte como “uma unidade da relação para consigo”¹⁸⁸ que traz à mediação a estrita verdade dessa relação interna, uma diversidade essente? Ainda, como superar o hiato entre identidade e diferença, de modo que a concomitância entre autodeterminação e mediação encontre sua verdade?

Pois o ser já se mostrou Absoluto, nada há além dele. A contingência lhe integra como ser que não se perde de si ao se externar. Para além da síntese entre possibilidade e efetividade ter como determinante a essência absoluta, a consideração própria ao mundo do fenômeno tão somente mostra que ser efetivo é ser possível a partir da relação para consigo, a determinação da possibilidade essencial como o próprio ser-aí. Cabe ainda ver como essa autodeterminação será pertinente tomando em conta o Outro relativo que confere subsistência essencial à possibilidade a partir da própria imediateidade, a mediação entre relativos como condição da ulterioridade do efetivo em ambos. Algo deve tornar-se o que é a partir da relação que estabelece com seu Outro. Assim, cabe demonstrar como a efetividade surge na conjunção de Algo ao ser contingente do Outro, de modo a perceber o papel deste em tornar uma atividade o que naquele era mera possibilidade. Tal demonstração, diga-se, virá refutar a tese estrita à perspectiva do processo, mediante a qual uma cadeia tautológica se instauraria a partir da insuficiência dos seres relativos e, assim, operaria como a única conferidora da necessidade que para eles é fundamental.

O discurso erigido sobre a efetividade formal assevera que, para o múltiplo, ser efetivo é ser contingente, um exterior inessencial¹⁸⁹: o efetivo, então, “em sua diferença da possibilidade, enquanto esta é a reflexão-sobre-si, ele mesmo é só o concreto *exterior*”¹⁹⁰ incapaz protagonizar a inteligibilidade que lhe foi conferida por sua determinação essencial. Cabe relativizar a tese da efetividade formal, portanto, afirmando a tese do vínculo pelo Absoluto com sua reflexão não se constituir como uma causação unilateral.

2.3.4.2.1 - A dialética das modalidades

2.3.4.2.1.1 Contingência versus efetividade

O presente momento do discurso compreende o Absoluto como uma unidade imediata consigo, dada a ausência de diferença entre exterior e interior que caracterizou sua exposição. Da plena identificação entre essência e aparência que lhe é própria resulta a sua consideração como uma substância

¹⁸⁷ “In die Form als in sich nicht reflektiert fällt das Negative der Erscheinung, das Unselbständige und Veränderliche, - sie ist die gleichgültige, äußerliche Form” (Enz. § 133).

¹⁸⁸ “Eine Einheit der Beziehung auf sich” (Enz. § 132).

¹⁸⁹ “Unwesentliches Äußeres” (Enz. § 144).

¹⁹⁰ “Das Wirkliche aber in seinem Unterschiede von der Möglichkeit als der Reflexion-in-sich ist selbst nur das äußerliche Konkrete” (Enz. § 144).

indivisa, desprovida de sujeito, por conseguinte, de relação. Pois, como a unidade última do ser e da essência, o Absoluto suprassumiu na sua identidade a reflexão e a mediação que lhe são constitutivos. Na LW, toda determinação ocorre mediante uma reflexão, que põe além de si a inteligibilidade que lhe é própria para constituir uma unidade com aquilo no qual se reflete. Igualmente, a determinação concomita com a mediação, quando o objeto refletido assume a racionalidade que lhe foi posta e a propaga sobre o objeto com o qual estabelece a relação. Dessa maneira, na determinação concorrem a identidade (reflexão) e a diferença (relação). O problema será então compreender esse movimento a partir do Absoluto, que tanto absorveu a paridade da reflexão que lhe é determinante, como, enquanto ser que é em-si-e-para-si, não dispõe de algo externo com o qual se mediar.

Qual será, então, o movimento conferido por Hegel ao Absoluto? Será a reflexão sobre si da efetividade mesma, um pôr tautológico de si próprio. Mas isso é vazio, como um $A = A$, tão simplesmente reescreve o princípio de não-contradição. Justamente por isso a reflexão do Absoluto é possível (*Mögliches*), visto que não envolve contradição. O recurso metodológico então é, a partir da constatação da possibilidade do Absoluto refletir-se, dado que isso não é algo contraditório, situar a contingência no seu momento reflexo.

Considerada a possibilidade da reflexão do Absoluto, Hegel deverá enfrentar o descaso epistêmico platônico para com o mundo sub-lunar: o vazio da reflexão tautológica do Absoluto somente será superado se o ser relativo vier a protagonizar a inteligibilidade que lhe foi posta na construção de uma realidade ordenada, suficiente à determinação do Absoluto. Contudo, a presente afirmação de que o Absoluto em-si-e-para-si venha a abrigar o que é tão somente possível, cuja efetivação demanda do movimento autônomo dos seres relativos contingentes, igualmente abriga a possibilidade deste cumprimento não se realizar. Em suma, essa afirmação traduz-se na possibilidade falha da relação refletir o Absoluto: como o sujeito dessa relação, o Absoluto visará conferir o predicado absoluto ao momento inefetivo, logo, uma contradição no âmago do ser que se pretende em-si-e-para-si. A efetivação do próprio momento pelos relativos é, assim, a condição de que a alternativa hegeliana ao descaso epistêmico ao ser posto pela filosofia platônica não viole o princípio de não-contradição.

À pergunta *como o Absoluto pode se dizer efetivo?*, Hegel perseguirá sua resposta mediante dois momentos. Num primeiro, o Absoluto sai de si para se perder na contingência: todo relativo, como uma reflexão do Absoluto, tão somente reescreve o Absoluto, uma tautologia. Como uma síntese entre possibilidade e efetividade, o relativo tende à primeira, dado que é tão somente não-contraditório. Não cumpre sua efetividade, é um mais do mesmo, visto que depende do sujeito Absoluto enquanto determinidade posta. Ou seja, como um ser vazio de fundamento, o relativo não basta o processo de reflexão do Absoluto das razões pelas quais ele irá se diferenciar de si próprio.

Num segundo momento, ao partir do momento que compreendeu o relativo como possibilidade, não se poderá desconsiderar essa dependência fundamental que ao relativo é própria. Ele não é uma autodeterminação, mas se assumiu um radical insaturado. Contudo, com isso, já se assumiu plenamente

os resultados da possibilidade da reflexão do Absoluto: uma vez posto o relativo, não obstante sua insuficiência fundamental, ele igualmente instancia o logos que então se medeia. É uma instância objetiva da necessidade pela qual é posto. Uma vez dado a partir do Absoluto, o relativo é necessário; ainda que neste 'dar-se' a partir do Absoluto, o preâmbulo da sua própria existência, o relativo permaneça tão somente uma possibilidade para o Absoluto. Como a possibilidade contingente de uma existência que carrega a necessidade, o ser relativo contém em si a segunda síntese entre efetividade e possibilidade.

Esse segundo momento diz que tudo é formalmente possível, mas fundamentalmente dependente de algo externo. O relativo, como não é contraditório, é possível; como possibilidade, não tem seu próprio fundamento; como determinidade, é condição para que outra efetividade se determine. De outra forma, permanece uma possibilidade que o relativo seja posto, mas, uma vez o seja, terá pressuposto a si o logos pelo qual se determinou, quando será condição para que novas determinações se operem. Mas, cabe perguntar, que tipo de reflexão do Absoluto é essa? Uma reflexão que conserva o relativo dependente do Absoluto, como uma determinação carente do próprio fundamento. Logo, o formalismo o qual cabe aos momentos seguintes do discurso superar.

2.3.4.2.1.2 Possibilidade real versus necessidade real

A reflexão do Absoluto foi descrita como a emersão da necessidade (*Notwendigkeit*) na contingência (*Zufälligkeit*), um formalismo. Pela sua não-contraditoriedade, a reflexão do Absoluto foi compreendida como possível; como uma possibilidade que tem por fundamento o Absoluto, a efetividade se mostrou contingente face aos demais; bastada nessa indiferença ao Outro, a efetividade foi definida como a determinação do Absoluto. Privada de qualquer relação, essa efetividade não é ainda uma autodeterminação, mas é a determinação do fundamento. Mantém débito com a inteligibilidade pressuposta. Porém, a síntese entre possibilidade e efetividade operada na seção anterior mostrou que a efetividade real pode ser pensada (não-contraditória) como a instância objetiva de uma necessidade que assim se faz conhecida. Não se trata mais da possibilidade assumida face à necessidade pressuposta, mas da afirmação de um fato. A determinação do Absoluto constitui esse fato. A efetividade real toma esse fato por pressuposto, para então se diferenciar da efetividade formal, pois agora trata de um mundo dotado de conteúdo.

Mas, a partir da necessidade real, como compor a necessidade absoluta? Como propor o retorno do Absoluto a si? E mais: como o Absoluto retornará a si tendo em consideração que o relativo no qual imergiu já é sua própria interioridade enquanto Absoluto? Pois não se trata mais da determinação do ser-em-si como para-si que compõe a aparência. Não refere mais à matéria indiferente, um mero substrato. Ou seja, assumida a reflexão do Absoluto como uma efetividade real, a admissão do fato, as relações não mais conferirão a perda do fundamento. As relações entre os múltiplos agora conferem um universo acabado, uma unidade que compreende suas partes enquanto atividades já cumpridas. Foi isso que a

reflexão formal do Absoluto mostrou. Esse mundo já compreende o relativo a partir do que é interno a ele, dado que já se externou naquilo que é compreendido como a própria reflexão do Absoluto.

Mas a admissão dessa efetividade real mediante a reflexão formal do Absoluto seria conivente à afirmação do universo como uma tecitura de relações já dadas. O universo seria então afirmado como um conteúdo determinado, uma gama de possibilidades conferidas e, portanto, consumadas. Mas é justamente nessa limitação das circunstâncias que a possibilidade formal pode se dizer real. Reside sobre a mesma não-contrariedade antes pressuposta que agora se refletiu. Pois são ambos efeitos da reflexão formal do Absoluto, a possibilidade que se faz efetiva e o universo acabado que a compreende. São concebidos pelo mesmo processo do Absoluto se determinar. De outra forma, a determinação do universo como um todo pelo Absoluto que se reflete formalmente faz com que todas as condições necessárias para que o relativo subsista estejam objetivamente dadas. Logo, esse fato que é a efetividade real parte do pressuposto de que as condições necessárias para que sua atividade se cumpra já estejam postas. Como o que difere da efetividade formal, a efetividade real tem presentes todas as condições para se autodeterminar. Logo, o efetivo pode atuar.

Cabe então perceber no que consiste essa atividade (*Tätigkeit*). Primeiramente, tomado por si mesmo, o efetivo é dado como a simples identidade consigo, visto que ainda não se refletiu. A relação então se torna o processo mediante o qual serão dadas as condições para que ocorra a autodeterminação da efetividade que se faz real, quando superará a dependência fundamental ao Absoluto que caracterizou a dialética entre contingência e necessidade tratada na seção anterior, bem como a identidade simples que a caracterizou num primeiro momento. O problema é que essa identidade simples não se sustenta, visto que a efetividade não pode se descolar da dependência fundamental ao Absoluto sem estabelecer nexos com outra efetividade que lhe supra essa lacuna, que lhe confira condições. Ou seja, a efetividade real reside sobre uma aporia, visto que depende do ser-em-si de outra efetividade para subsistir, o que, contudo, ainda não obteve. Será mediante a atividade que essa efetividade superará definitivamente a dependência fundamental ao Absoluto, quando suprirá a lacuna de condições que paira sobre sua consideração objetiva. Em outras palavras, até que estabeleça sua atividade, a efetividade real é contraditória, pois já se mostrou complexa a partir da relação fundamental que mantém com o Absoluto, mas então visa residir sobre o real como unidade simples indiferenciada.

A efetividade real assim encontrou seu limite: é contingente à medida que depende de Outro relativo que lhe confira condições. Mas não se pode confundir isso como uma perda de fundamento, o cair na multiplicidade infinita que caracterizou os momentos anteriores. Agora trata-se da relação entre efetividades que já compõe a manifestação (*Manifestation*) do Absoluto. Esse é o ponto que se chega mediante a dialética entre possibilidade e efetividade inferida a partir do fundamento: a relação é agora um momento imerso na efetividade absoluta. Como um radical insaturado do logos absoluto, a efetividade real se distingue da efetividade formal enquanto factualidade que protagoniza a racionalidade que lhe foi conferida pelo fundamento para, a partir dela, superar sua insuficiência às próprias condições.

A efetividade então subsidia a possibilidade de expressão da riqueza da coisa-sem-si. Cada múltiplo é a possível manifestação de todo e qualquer único predicado que ao Absoluto é próprio. E, enquanto tal, é o suporte objetivo da inteligibilidade ser posta ao Outro pela mediação que impõe a este a necessidade que deverá suportar. Esse é, para Hegel, o processo de ativação da coisa: o “automover-se da forma”¹⁹¹ do fundamento (efetividade formal) à realidade (efetividade real) pela mediação. A exterioridade então compõe o “círculo das determinações da possibilidade e da efetividade imediata, sua mediação uma pela outra que é a possibilidade real”¹⁹².

Mas essa superação da autoinsuficiência mediante a relação justamente responde à questão acerca da conjunção entre contingência e necessidade no âmago do Absoluto: ao trazer a mesma necessidade que ao fundamento é própria, a efetividade é determinada mediante as condições materiais que são contingentes; mas, uma vez determinada, essas condições explicitam a necessidade que à efetividade real é própria. Unicamente para o Absoluto em-si recai sobre a efetividade a possibilidade de ser um Outro¹⁹³, dado que ao Absoluto em-si-e-para-si ela já é uma realidade dada. A necessidade não tão somente perpassa a realidade, mas nela se aloca para se subjugar ao seu movimento.

Ínsita à determinação reflexiva do Absoluto, a efetividade então está plenamente realizada. Sua autodeterminação consiste no fato de que contém em si mesma seus momentos: a condição, a coisa e a atividade¹⁹⁴. A condição é o pressuposto (*Vorausgesetzte*), o que está subjacente à efetividade enquanto algo dado. É o círculo completo de condições¹⁹⁵ ou a circunstância material contingente que é necessária à efetividade subsistir enquanto efetividade real, dado que a efetividade detém como sua possibilidade uma outra efetividade. Como um fato, a coisa é um conteúdo para si, autônomo¹⁹⁶. Ou seja, é algo posto mediante a essência universal pressuposta, uma circunstância contingente¹⁹⁷; mas que, estando imersa no universo que reflete o Absoluto, adquire subsistência autônoma mediante a condição que lhe é relativa. Em suma, é o realizar de suas “determinações-de-conteúdo”¹⁹⁸. A atividade pode ser descrita como aquilo que “tem sua possibilidade nas condições e na coisa”. Depende de ambas, mas confere sua injunção, como o movimento de “trasladar as condições para a Coisa e vice-versa”¹⁹⁹. É a própria relação, o elo entre a alteridade posta, mas que no momento absoluto próprio à realidade se mostra indeterminada, e a efetividade mesma, que precisa se diferenciar de si para subsistir. Como o protagonizar pela efetividade da inteligibilidade pela qual foi posta, a atividade é o recurso a essa sair de si para conferir autonomia à coisa, bem como a forma às condições, para, assim, reunir ambas como um conteúdo determinado.

¹⁹¹ “[Dies] *Sichbewegen der Form*” (Enz. § 147).

¹⁹² “*Kreis der Bestimmungen der Möglichkeit und der unmittelbaren Wirklichkeit, die Vermittlung derselben durcheinander die reale Möglichkeit*” (Enz. § 147).

¹⁹³ “*Die Möglichkeit eines Anderen zu sein*” (Enz. § 146).

¹⁹⁴ “*Der Bedingung, der Sache und der Tätigkeit*” (Enz. § 148).

¹⁹⁵ “*Kreis von Bedingungen*” (Enz. § 148).

¹⁹⁶ “*Die Sache ist... als voraus ein für sich selbständiger Inhalt*” (Enz. § 148).

¹⁹⁷ “*Zufälliger Umstand*” (Enz. § 148).

¹⁹⁸ “*Das Realisieren ihrer Inhaltsbestimmungen*” (Enz. § 148).

¹⁹⁹ “[Sie ist die] *Bewegung, die Bedingungen in die Sache, diese in jene*” (Enz. § 148).

Sendo esse círculo, ela [a exterioridade desenvolvida] é além disso a totalidade; assim é o conteúdo, a *Coisa* determinada em si e para si, e igualmente – segundo a diferença das determinações nessa unidade – é a concreta totalidade da forma para si.²⁰⁰

A dependência aos demais pela efetividade, bastada num momento que é autosuficiente, então indica que ela é mais do que a emersão de uma possibilidade contingente, dada a função estrutural que assume na imagem refletida do todo, a qual deverá suportar mediante um movimento que não é somente o seu, mas cujos critérios lhe são co-originários. A efetividade não cinde com seu caráter mediato ao assumir uma função enquanto imediateidade subsumida no todo real, aliás, somente assim o assume plenamente. Tal torna a independentização ao fundamento mediante a imediateidade do Outro efetivo, sua mediação, o ato de compor um sistema de existências mutuamente fundamentantes. “Não se tem mais um interior que, para existir, pressupõe um exterior. Antes, é um exterior que se pressupõe ele mesmo ao nível da sua razão de ser. [...] A coisa não existe mais em razão de um além explicativo”²⁰¹.

Somente quando compreendida a estrutura interna da efetividade desenvolvida é que se percebe a mediação como o processo de ativação da efetividade contingente²⁰² que, justamente por isso, confere sua autonomia. A “efetividade *desenvolvida*, enquanto permuta – que recai na unidade – do interior e do exterior, a permuta de seus movimentos opostos, que são reunidos em *um* só movimento, é a necessidade”²⁰³. Como a imagem acabada do Absoluto, a gama de relações das efetividades reais consoma a inteligibilidade que lhe é própria: “quando estão presentes todas as condições, a Coisa deve tornar-se efetiva”²⁰⁴. Chega-se, com isso, à necessidade absoluta.

2.3.4.2.2 - A necessidade absoluta

O Absoluto desenvolve sua determinação mediante a síntese dos seus resultados. A efetividade formal se fez efetividade real para, a partir da identificação desta ao Absoluto, se mostrar uma efetividade absoluta. Esse é o resultado da reflexão do Absoluto que, a partir da simples identidade com sua determinação, conferiu-a da autonomia que ao seu momento é própria como uma efetividade real para, ao cabo, conferir esse momento como uma reescritura de si próprio, mediante a qual retorna a si. A reflexão sobre si do Absoluto, portanto, compreende esse processo de pontuar a diferença entre necessidade relativa e necessidade absoluta.

O que faz mediante a alocação definitiva das noções de efetividade e possibilidade que só foi possível a partir da efetividade real: uma vez completo o retorno sobre si do Absoluto, o ser-para-si relaciona-se internamente (necessidade relativa) para então instanciar uma das possibilidades do Absoluto que assim se determina (efetividade real). E, como essa relação entre as efetividades (mediação) compôs

²⁰⁰ “Als solcher Kreis ist sie [die entwickelte Äußerlichkeit] ferner die Totalität, so der Inhalt, die an und für sich bestimmte Sache, und ebenso, nach dem Unterschiede der Bestimmungen in dieser Einheit, die konkrete Totalität der Form für sich” (Enz. § 147).

²⁰¹ AQUINO, 2002 (B), p. 188.

²⁰² “[Die] Betätigung der zufälligen Wirklichkeit” (Enz. § 147).

²⁰³ “Die entwickelte Wirklichkeit, als der in eins fallende Wechsel des Inneren und Äußeren, der Wechsel ihrer entgegengesetzten Bewegungen, die zu einer Bewegung vereint sind, ist die Notwendigkeit” (Enz. § 147).

²⁰⁴ “Wenn alle Bedingungen vorhanden sind, muß die Sache wirklich werden” (Enz. § 147).

um momento que se fecha sobre si, dado que reflete o Absoluto, pode-se afirmar que a necessidade real é dada a partir da necessidade relativa. E, dado que a necessidade real concomita à constatação do ser relativo como um momento do Absoluto, o que possibilita seu retorno a si mesmo, a necessidade relativa é condição da necessidade absoluta, a autodeterminação do Absoluto que evidencia a efetividade absoluta.

Simplificando, seria como se estivessem colocados uns face aos outros: de um lado, necessidade relativa, existência e contingência; de outro, necessidade absoluta, possibilidade e efetividade. Transposto o âmbito da inteligibilidade para a objetividade, quando o Absoluto confere como existência o que era possibilidade, a necessidade relativa que vigerá somente dará lugar à necessidade absoluta mediante sua própria dissolução. Mesmo o predicado efetivo conferido à realidade somente adquire sentido a partir do Absoluto que já era em-si na inteligibilidade, pois a determinação mediante a qual esse predicado é conferido à realidade, ao cabo, se converte na autodeterminação que justamente dissolve a realidade.

A efetividade do ser relativo é, portanto, ser um momento do Absoluto. Pois, ainda que a necessidade real reflita a efetividade absoluta, que somente assim o é, como uma reflexão, o real mesmo se fecha sobre si, o que permite ao Absoluto considerá-lo como contingente. De outra forma, como um momento acabado, o reflexo do Absoluto já é o que *deve-ser*. É uma instância que somente enquanto fechada encontra sua verdade. Desprendida de qualquer relação, tem a necessidade por seu ser-em-si. Justamente por isso, como um universo que se autodeterminou, se mostra distinta da necessidade mesma, o Absoluto. A realidade é, assim, contingente.

O retorno a si pelo Absoluto, como referido, resolve a dialética entre possibilidade e efetividade tematizada anteriormente. É possível estabelecer, assim, que a realização da possibilidade afirma uma identidade (efetividade formal) ao Absoluto que necessariamente deve ser negada (efetividade real). Ao negar sua identidade com uma série de condições e circunstâncias que somente ao real são próprias, o Absoluto retorna a si. A identidade só é verdadeira quando pontuada a diferença que igualmente permanece.

Como ser-em-si-e-para-si, o Absoluto tem uma condição: seu próprio ser-para-si, o universo. Como tal, contudo, ele já absorveu o que lhe é condição. Pois, como efetividade formal, o ser relativo que reflete o Absoluto na exterioridade assumiu a necessidade mediante a qual foi posto, tomando para si uma necessidade que se faz real e então se mostra reflexo acabado do Absoluto. O Absoluto se autodetermina mediante o universo que lhe tem como condição e cujos resultados assumem a plena identidade com essa condição. Tal expressa a imersão da parte, bem como dos conceitos antitéticos a ela pertinentes, na mais pura necessidade absoluta. Essa dissolução do ser condicionado pelo ser incondicionado expressa que, tendo retornado à própria condição que é o Absoluto, na efetividade absoluta o ser relativo encontra seu perecimento. Ao encontrar o ser que é em-si-e-para-si, o ser-para-si é desautorizado em sua autosuficiência. O que consiste na negação do momento no qual esse ser-para-si é efetivo, sua realidade enquanto tal.

Tal é a verdade do ser relativo que se expressa a partir do seu perecimento: ao encontrar o ser, descobre-se um nada. Está, assim, completo o itinerário do ser relativo, uma vez descoberta que sua dependência ao Absoluto perpassa todo o plano da sua existência. Sua dependência fundamental ao Absoluto, não obstante a autonomia conferida ao momento próprio à efetividade real, ao cabo se mostrou uma dependência existencial. A contingência reescreve no plano exterior ao ser-em-si a mesma necessidade que a esse é própria, desvelando ser essa exterioridade uma interioridade própria ao ser-em-si-e-para-si, o Absoluto que se diferenciou para retornar a si. Isso pode ser percebido como o resultado da imersão ontológica da identidade lógica operada por Hegel que, a partir da sua emersão como critério da diferença encontrar sua verdade, somente pode prever a negação para aquilo que dela difere. Não há graduações nesse âmbito do ser relativo escrever sua verdade: o cumprimento da identidade com a efetividade absoluta pela necessidade real compõe tão somente um reflexo, um momento de alternância que só se justifica a partir daquilo que é alternado.

O necessário, enquanto é mediante um Outro, não é em si e para si, mas algo simplesmente *posto*. Mas essa mediação é também imediatamente o *suprassumir* de si mesma; o fundamento e a condição contingente são transpostos em imediatez, pela qual aquele ser-posto é *suprassumido* para [ser] efetividade, e a Coisa *veio a reunir-se consigo mesma*.²⁰⁵

2.3.4.2.3 - A relação absoluta

O Absoluto idêntico a si na efetividade formal, que, mediante a autodeterminação desta como efetividade real, retornou sobre si próprio como efetividade absoluta, obteve um saber enriquecido de si. Como no caso do modelo científico, cuja verificação expressa sua imediata remissão à teoria que lhe é anterior, o Absoluto se sabe uma identidade diferenciada com o universo, uma identidade resultante da negação. Não depende do externo para se determinar, mas é a causa mesma da sua determinação. Diferentemente, o ser relativo ainda tem nas suas condições a perda do fundamento que somente reencontra na multiplicidade da qual depende, quando a mesma é algo posto, a manifestação do Absoluto no seu processo de autodeterminação. Deste modo o ser relativo é a manifestação da necessidade absoluta pela qual o Absoluto se autodetermina.

Mas um ponto ficou em aberto: das múltiplas efetividades que compõem o universo e refletem o Absoluto ao protagonizar a inteligibilidade que a ele é própria, o fazem como o logos limitado pelo condicionamento na matéria o qual propagam mediante suas relações. Mas a necessidade relativa que instauram, portanto, não é indiferente à matéria, ainda que houvesse outras possibilidades de relação. O ponto então é como compatibilizar a afirmação de que o universo de relações poderia ser outro com a compreensão de que a tecitura das necessidades relativas compõe a efetividade real que reflete o Absoluto. Pois, contrariamente, haveria a possibilidade das relações serem outras sem modificar o aspecto do todo no qual o Absoluto se reflete, tendo em consideração que esse aspecto resulta da ramificação das

²⁰⁵ “Das Notwendige als durch ein Anderes ist nicht an und für sich, sondern ein bloß Gesetztes. Aber die Vermittlung ist ebenso unmittelbar das Aufheben ihrer selbst; der Grund und die zufällige Bedingung wird in Unmittelbarkeit übergesetzt, wodurch jenes Gesetzsein zur Wirklichkeit aufgehoben und die Sache mit sich selbst zusammengegangen ist” (Enz. § 149).

necessidades relativas? Certamente que não. Como no caso do modelo científico, a coerência entre proporções de qualidades que se medeiam é algo exato, que não admite respostas díspares para uma mesma projeção da teoria, sob o risco de falseá-la. Cabe então perseguir esse ponto a partir da relação do Absoluto com os seres contingentes que agora se sabe imanente à efetividade absoluta. Essa resposta será buscada a partir da relação absoluta²⁰⁶.

Como uma efetividade absoluta, o Absoluto se relaciona estritamente consigo mesmo. Essa relação é de substancialidade. É do movimento de autodeterminação da substância que resultam os acidentes (*Akzidenzen*), a contingência que depende do Absoluto para existir e mediante a qual esse se manifesta e autodetermina. Os acidentes pertencem à substância. “A substância é, por isso, a totalidade dos acidentes, nos quais ela se revela como sua negatividade absoluta, isto é, como *poder absoluto* e ao mesmo tempo como a *riqueza de todo o conteúdo*. Esse conteúdo porém *nada é senão essa manifestação mesma*”²⁰⁷.

Portanto, mediante os acidentes a substância pacificamente se manifesta conferindo-os as possibilidades racionais que então assumem a partir da consideração que em-si lhes é própria, matéria. A esta, a única possibilidade intrínseca é sua disposição para que a inteligibilidade lhe venha instar e perpassar. Tal resulta da condição da própria existência como não-contradição refletida, o que é pensável e somente a partir dessa razão é possível.

Asseguradas as diferenças, ainda assim essa relação é dada por uma identidade entre substância e acidente. Nessa relação, a diferença se revela uma oposição que, a partir da identidade, se resolve como unidade. A relação substancial é, assim, esta oposição interna, da substância contra si própria, que constitui seu dinamismo. Seu atuar não percebe qualquer resistência. Ao ir ao externo de si, a atividade mediante a qual se nega, percebe que a realidade a conserva e dela depende para superar a si própria, encontrando sua realização.

Nesse sentido, a calma atividade da substância sobre os acidentes pode ser compreendida como uma relação de causa (*Ursache*) e efeito (*Wirkung*). Pois todo o processo de reflexão e retorno a si pelo Absoluto foi percebido como o sair de si pelo ser-em-si que só reencontra sua unidade tendo por condição o ser-para-si que instancia a inteligibilidade que já lhe era própria. O efeito foi posto a partir da causa pressuposta, sobre a qual não paira qualquer condição, o ser incondicionado. Mas, como algo posto, o efeito contém somente o que à causa já era próprio.

A substância é *causa* enquanto reflete sobre si, perante seu passar para a acidentalidade; e assim, é a *Coisa originária*; mas também suprassume a reflexão-sobre-si, ou sua simples possibilidade, põe-se como o negativo de si mesma e produz um *efeito*, uma efetividade, que desse modo é apenas uma efetividade *posta*, mas que é ao mesmo tempo necessária, pelo processo do efetuar.²⁰⁸

²⁰⁶ “*Absolute Verhältnis*” (Enz. § 133).

²⁰⁷ “*Die Substanz ist hiermit die Totalität der Akzidenzen, denen sie sich als deren absolute Negativität, d. i. als absolute Macht und zugleich als den Reichtum alles Inhalts offenbart. Dieser Inhalt ist aber nichts als diese Manifestation selbst*” (Enz. § 151).

²⁰⁸ “*Die Substanz ist Ursache, insofern sie gegen ihr Übergehen in die Akzidentalität in sich reflektiert und so die ursprüngliche Sache ist, aber ebensowohl die Reflexion-in-sich oder ihre bloße Möglichkeit aufhebt, sich als das Negative*

O efeito então se assume causa, causa de outros efeitos no momento da realidade que condiz. Mas o faz como instância finita da racionalidade absoluta, um logos condicionado pela matéria cuja capacidade de atuar, assim, reflete esse condicionamento que lhe é determinante. É então causa finita, resultante da atividade de finitização do logos que o confere uma capacidade igualmente finita de atuar. Por conseguinte, o universo é percebido como essa tecitura de causas e efeitos mutuamente atuantes.

A relação de causalidade reescreve a dialética entre necessidade e contingência que perfez a determinação do Absoluto: é contingente para a causa absoluta a circunstância material que venha a encontrar; mas, uma vez encontrada a matéria (que se faz efeito), ela conterà uma determinação específica do logos absoluto, o qual propagará como a necessidade das relações que vier a estabelecer, quando se assumirá causa relativa. De outra forma, será mediante condições contingentes que os múltiplos assumirão suas necessidades relativas.

Com isso, contudo, a relação de causalidade lê unilateralmente a relação absoluta. O que desautoriza o Absoluto como ser-em-si-e-para-si, como a relação que finda num relativo que não retorna à origem ou uma transcendência que não se descobriu imanência. O limite da relação de causalidade é não perceber que a determinação do Absoluto não é tautológica: não percebe que a imagem refletida do Absoluto só ocorre a partir da relação de causalidade operada pelos relativos, a reflexão do Absoluto que só é possível a partir dos resultados das relações. Diria-se: a relação de causalidade finda numa efetividade formal, pois aloca a inteligibilidade junto às condições próprias às efetividades comporem as relações pelas quais instanciarão a necessidade que, assim, é relativa; mas não percebe aquilo que se sobressai a essas relações, a imagem gerada dessa ramificação de causas e efeitos que reflete o Absoluto.

Tal nada mais é do que afirmar que a natureza não compreende sua condição espiritual, que os elementos naturais particulares ligados por nexos físico-químicos não compreendem a totalidade que compõem. A natureza não tem consciência de que a constância que a perpassa é a inteligibilidade que a gerencia para, assim, percebê-la como um todo. Está nessa percepção a compreensão do universo como efetividade real, algo impróprio à relação de causalidade. E, justamente por depender dessa apercepção de si própria como um todo, condição da efetividade real compreender sua permanência junto à efetividade absoluta, a relação de causalidade é imprópria à consideração adequada da substância que se autodetermina, *causa sui*. Sem compreender o universo como uma totalidade, as relações de causa e efeito asseveram a propagação do logos finito sobre limites indeterminados. A relação de causalidade pretende reescrever a má infinitude no âmago do Absoluto. É equívoca e deve ser corrigida.

Assim está presente uma *outra substância* sobre a qual acontece o efeito. Substância que, enquanto *imediate*, não é a negatividade que a si refere e que é *ativa*; mas é passiva. Porém, como substância, é também ativa, suprassume a imediatez pressuposta e o efeito nela posto; *reage*, quer dizer, suprassume a atividade da primeira substância, que porém é igualmente esse suprassumir de

sua imediatez, ou do efeito nela posto; e assim suprassume a atividade da outra e reage. A causalidade passou, com isso, para a relação da *ação recíproca*.²⁰⁹

O problema da relação de causalidade foi que pretendeu se bastar numa contradição por insuficiência. Seu instrumental foi incapaz de perceber o universo como um todo. A lógica da causalidade é a propagação: admitidos os efeitos da causa absoluta, esses se tornaram causas uns dos outros sem terem a capacidade de retornar à condição que lhes é original. Ao cabo, mutuamente resolvidos como causas e efeitos uns dos outros, os múltiplos não identificaram ao todo o que lhes parecia a propagação lateral de si próprios.

A ação recíproca irá reler a autodeterminação do Absoluto como a ação da substância ativa sobre a substância passiva a qual, acabada como o resultado dessa ação, igualmente age sobre a substância originária que agora sabe ser ela mesma. A ação se restaura, não se perde na má infinitude ao vir ao encontro de si mesma. Somente como causa de si mesma, a boa e verdadeira infinitude²¹⁰ que supera o finito por compreendê-lo, a ação é recíproca.

Ao reler a atividade sob a ótica da unidade, a causalidade que se mostrou uma ação recíproca, a relação absoluta repôs a necessidade absoluta (dialética das modalidades) preenchendo o hiato deixado entre necessidade e contingência relativas. A dialética das modalidades aportou a necessidade absoluta afirmando que a necessidade relativa era o *a posteriori* resultante da possibilidade relativa para ela contingente: ao relativo, é contingente quais condições lhe serão postas, mas, uma vez postas, instanciarão condições determinadas que ditarão a necessidade que à relação será própria. De outro modo, face à possibilidade absoluta (*a priori*), a gama de atuação do relativo é infinita; face à efetividade formal (*a posteriori*), as condições do relativo atuar serão necessárias e limitadas. Por conseguinte, ao mostrar a plena correspondência entre as substâncias ativa (Absoluto) e passiva (universo), a ação recíproca tão somente mostrou que não há possibilidade relativa dessituada da possibilidade absoluta. O Absoluto se manifesta como necessidade absoluta, da qual nada escapa.

Ao longo de toda a LW, a essência se mostrou a determinação da inteligibilidade consigo mesma. Era o que estava pressuposto à aparência que ainda não havia se mostrado puramente racional. De outra forma, a essência sempre se mostrou a força de retroação da racionalidade consigo própria, que buscava se encontrar naquilo que lhe parecia diverso. Ocorre que a aparência agora foi plenamente convertida à razão. “O conceito... enquanto o aparecer da reflexão sobre si mesma é ao mesmo tempo a imediatez autônoma; e esse ser, de efetividade diversa, é imediatamente apenas um aparecer *dentro de si mesmo*”²¹¹. O universo é a manifestação da necessidade absoluta, cuja única possibilidade é sua própria reflexão, a

²⁰⁹ “Es ist hiermit eine andere Substanz vorhanden, auf welche die Wirkung geschieht. Diese ist, als unmittelbar, nicht sich auf sich beziehende Negativität und aktiv, sondern passiv. Aber als Substanz ist sie ebenso aktiv, hebt die vorausgesetzte Unmittelbarkeit und die in sie gesetzte Wirkung auf, reagiert, d. h. sie hebt die Aktivität der ersten Substanz auf, welche aber ebenso dies Aufheben ihrer Unmittelbarkeit oder der in sie gesetzten Wirkung ist, hiermit die Aktivität der anderen aufhebt und reagiert. Die Kausalität ist hiermit in das Verhältnis der Wechselwirkung übergegangen” (Enz. § 154).

²¹⁰ “Wahren Unendlichkeit” (Enz. § 94 Z).

²¹¹ “Der Begriff... indem das Scheinen der Reflexion in sich selber zugleich selbständige Unmittelbarkeit und dieses Sein verschiedener Wirklichkeit unmittelbar nur ein Scheinen in sich selbst ist” (Enz. § 159).

qual já sabe preenchida pela necessidade, como aquilo que, descobrindo-se unidade, sabe sua não-contradição consigo próprio.

A dissolução do hiato entre possibilidade e necessidade relativas mostra a plena identidade do universo com o Absoluto. A essência, como determinação ulterior do ser na aparência que se mostra racional, agora será percebida como a coesão interna do logos que se mostrou idêntico ao universo. A essência é a força que une a matéria e nessa unidade tem o ser. A essência se ulterioriza como o ser e o ser se interioriza para descobrir sua essência. Somente nessa unidade entre ser e essência é constatada a liberdade, quando a percepção da própria objetividade pelo logos, uma forma de desprendimento, já não pode incidir numa necessidade que lhe seja avessa. Essa unidade é o conceito, a verdade do ser e da essência²¹².

2.4 Doutrina do Conceito

As duas primeiras seções da *Doutrina do Conceito*²¹³ não serão apresentadas no presente trabalho. São, respectivamente, *O conceito subjetivo* e *O objeto*. Numa breve exposição é pertinente tomá-los a partir deste último. No conceito objetivo é mostrado o *ser-em-si-e-para-si* tomado enquanto totalidade, ou seja, o que somente pode ser pensado a partir de si mesmo e cuja diferenciação consiste na má infinitude. Mas essa unidade que é o todo, quando tomada a partir dos momentos que lhe são constitutivos, não consiste numa unidade rígida, o que justamente permite o seu movimento como interno, uma vivacidade ou organicidade dinâmica. Essa releitura da totalidade que constitui o Absoluto como o seu próprio para-si é objeto do conceito subjetivo. Desta forma, o Absoluto adquire mobilidade enquanto subjetividade que se volta à própria objetividade para nela se perceber determinado. Trata-se da perspectiva do todo que engendra a objetividade como um momento seu e, assim, se faz subjetividade. Ainda, o projeto de “fazer uma metalógica de todas as lógicas (conceito subjetivo) e uma metaciência de todas as ciências, *Theory of everything*, (conceito objetivo)”²¹⁴. O permanente processo de diferenciação e reencontro consigo, esta unidade subjetiva dinâmica das determinações objetivas, é a idéia (*Idee*), momento maior da WdL que será aqui estudado.

A idéia é o verdadeiro em si e para si, a unidade absoluta do conceito e da objetividade. Seu conteúdo ideal não é outro que o conceito em suas determinações, seu conteúdo real é somente a exposição do conceito, que ele se dá na forma de um ser-aí exterior; e estando essa figura excluída na idealidade do conceito, na sua potência, assim se conserva na idéia.²¹⁵

Seguindo este esquema, a determinação do Absoluto deixa de ser um movimento indiferenciado, uma relação tautológica como aquela dada na LS, para situar um movimento diferenciado cujo término confere uma unidade enriquecida. A diferença encontrada e mantida, lida como a contradição que foi

²¹² “*Der Begriff ist hiermit die Wahrheit des Seins und des Wesens*” (Enz. § 159).

²¹³ [Die] *Lehre vom dem Begriffe*. Doravante, LB.

²¹⁴ CIRNE-LIMA. In: <http://www.cirnelima.org/dialectica-site.pdf> (acessado em 22/06/09).

²¹⁵ “*Die Idee ist das Wahre an und für sich, die absolute Einheit des Begriffs und der Objektivität. Ihr ideeller Inhalt ist kein anderer als der Begriff in seinen Bestimmungen; ihr reeller Inhalt ist nur seine Darstellung, die er sich in der Form äußerlichen Daseins gibt und [der] diese Gestalt in seine Idealität eingeschlossen, in seiner Macht, so sich in ihr erhält*” (Enz. § 213).

superada, ao cabo, assevera a contingência como o momento efetivo real que é condição do retorno a si pelo Absoluto.

No plano real que lhe é próprio, a condição fundamental do ser contingente o investe da necessidade que confere à sua mediação junto aos demais o caráter de reflexão do Absoluto. Graças à equivalência entre fundamento e condição, apresentada na LW, a determinação mediática dos seres particulares compõe a totalidade que coincide com a imagem do Absoluto. Na equivalência entre fundamento e condição reside a consideração da determinação do Absoluto refletido como a autodeterminação do Absoluto mesmo que, somente assim, é ser-em-si-e-para-si. O círculo dos objetos então se fecha como círculo e espelha o círculo dos círculos unicamente por estar neste imerso, mas o círculo dos círculos só o é porque se desdobra como o círculo dos objetos, o qual determina para se autodeterminar²¹⁶.

Nesse sentido, a realidade (*Realität*) é a condição a qual o universo depende para se realizar como a unidade (subjativa-objetiva) do conceito e vir nela residir como uma realidade que se faz efetiva (*Wirklichkeit*). Essa *Realität*, o estado originário dos seres relativos contingentes, é uma verdade superada pela ação recíproca: a necessidade asseverada pelos relativos em suas mediações era devida à condição que lhes era prévia. Presentes todas as condições, a contingência se mostrou necessidade. Essa condição é o próprio fundamento, o que possibilita o fechamento do círculo que constitui o Absoluto *causa sui*. Assim, o universo se revela mais amplo que a totalidade das coisas: como a expressão de uma totalidade, justamente para o serem, as coisas estão imersas na lógica do Absoluto.

A lógica absoluta, assim, se mostrou a metateoria sob a qual vige a teoria sobre as coisas, qual seja esta, a autodeterminação: a realidade objetiva (*Realität*), tão somente quando fundamentada, é fundamento (condição) da relação (mediação) pela qual se dá a realidade efetiva (*Wirklichkeit*). E, se é enquanto realidade efetiva que a realidade objetiva é o aparecer do Absoluto, esse movimento de autodeterminação se mostra infinito, pois circular. Ou seja, compreendido sistematicamente o real, a ele, face à lógica absoluta, tudo é passagem. O que pressupõe o devir como a metateoria da teoria sobre o real, a verdade áurea da WdL.

O devir será então lido: na absoluta indiferença entre ser e nada, como o condicionamento entre ambos que assevera sua determinação; na interiorização do ser pela qual decorre a ulteriorização da essência, como a percepção desta quando adquire existência, seu ser-aí posto; na alteridade objetiva dos existentes, como a expressão da identidade relativa destes para com o fundamento absoluto; na imediateidade das distintas existências, como a compreensão subjacente à sua tomada como elementos diferenciados a partir de si próprios, fenômenos; nessas imediateidades tomadas como o para-si do fundamento, cuja mobilidade expressou uma insuficiência que assim foi bastada em razões, como a percepção supra-sensível dessa pressuposição que as confere como efetividades; na exposição destes seres-aí enquanto postos, como a expressão da verdadeira infinitude que reflete o Absoluto; no momento

²¹⁶ Acerca deste ponto, afirma CIRNE-LIMA: “O todo é mais do que a soma de suas partes – transcendência -, mas por outro lado está presente em cada uma delas – imanência.” In: <http://www.cirnelima.org/dialectica-site.pdf> (acessado em 22/06/09).

efetivo real, como a sobreposição da essência que confere aos seres-aí postos o dilema de constituírem o todo como a imagem refletida do Absoluto; na expressão da totalidade pelas partes, como a reposição do Absoluto que tem na efetividade real sua reflexão; e é nessa reposição que se percebe a imersão da efetividade real na efetividade absoluta, o fechamento do círculo que é o Absoluto em-si-e-para-si que, assim, é devido a esta última e mais dura passagem.

Pelo que concluímos que o Absoluto, ao ter nesse círculo sua unidade diferenciada consigo, se descobre subjetividade mediante o Outro posto a partir de si próprio, seu devir. Na leitura que percorre todo esse processo, o devir é lido como a conversão do substantivo (imediateidade) na forma verbal (relação) que o lança à atividade de permanente decipção do racional no real que, ao cabo, encontra a unidade de ambos. A *dureza* desse encontro é, por assim dizer, a *passagem* autosuficiente do real à própria idealidade. Em suma, trata-se aqui da unidade entre ser e pensar apresentada pela imagem do círculo que constitui a idéia: devir indiferenciado do ser sobre sua própria essência.

Mas justamente neste sentido a idéia supera a consideração de um movimento indiferenciado sobre si pelo ser. É o movimento de Algo que retorna a si, assim, como o resultado que responde ao problema inicial da indeterminação do ser: a idéia é momento autodeterminado. Como a expressão de um universo ordenado, o todo é mais que a soma das partes. Compreendido sistematicamente o real, a ele, face às condições que lhe são próprias, tudo é conservação. O que pressupõe a autodeterminação como a teoria da efetividade do real, a verdade áurea da real-sistematicidade do universo. A autodeterminação percorrerá diversas instâncias: o momento que é ponto de partida ao movimento é ele mesmo resultado do movimento de retorno a si pelo ser como um momento enriquecido e autofundamentado: então “o absoluto é o ser”²¹⁷; o momento que instancia a injunção dos desdobramentos qualitativo e quantitativo do ser é resultado do movimento absolutizante do devir que nega a determinação qualitativa, então, como o momento do descanso sobre si pelo ser: “o Absoluto é pura quantidade”²¹⁸; o momento que realiza o enfrentamento dos opostos ser e nada é resultado do movimento de projeção da qualidade sobre a quantidade pelo ser que então descobre sua interioridade: “o Absoluto é essência”²¹⁹; o momento que emerge da multiplicidade dos seres relativos como a totalidade pela qual o Absoluto se determina é o resultado da essência absoluta pôr seu próprio ser-aí, então, como o momento do Absoluto estar consigo na objetividade que lhe é diferenciada na subjetividade do conceito: “o Absoluto é objeto”²²⁰. A ação é aqui subsidiada pela realidade e o percurso é percorrido a partir dos sucessivos momentos da necessidade do conceito. Esses momentos desde sempre foram discursivamente expressos, uma vez dada a conversão da forma verbal no substantivo que, por sua vez, refere a um conteúdo lógico dado no percurso do atendimento à forma pela matéria, um conteúdo determinado. Em suma, o percurso então é lido em direção ao momento que resulta do movimento que objetivou a idéia: o *encontro determinativo do ser pela essência, sua autodeterminação*.

²¹⁷ “Das Absolute ist das Sein” (Enz. § 86 Z).

²¹⁸ “Das Absolute ist reine Quantität” (Enz. § 99 Z3).

²¹⁹ “Das Absolute ist das Wesen” (Enz. § 112).

²²⁰ “Das Absolute ist das Objekt” (Enz. § 194).

A idéia é, portanto, o movimento regrado do ser sobre sua própria essência, quando a regra é ela mesma desenvolvida a partir do movimento que pressupõe o momento para então se tornar uma regra universal. Ainda, é o movimento de auto-desdobramento do Absoluto que desvela a lei absoluta que será válida ao Absoluto em seus diversos momentos. Essa regra é tão simplesmente o devir. Antes da primeira volta sobre o perímetro do círculo, ela se mostrava dispersiva ao ser, como o devir absolutizante que caracterizou a LS. Só a partir da segunda volta, vindo a si no extremo oposto do perímetro, essa lei afirma para que veio: o devir é então autodeterminação, quando a identidade do ser-aí e seu outro postos se dá por meio do fundamento na LW. O desenvolvimento desta lei é confirmado no movimento mediático das imediateidades efetivas reais dado como a passagem de uma a outra que constitui sua condição de permanência relativa e cujo desfecho é a resolução das partes com o Absoluto que lhes é fundamento. Ou seja, o devir é a condição deste movimento constituir um todo e da permanência das partes que se tornam efetivas. Assim, é a autodeterminação do Absoluto para-si pela parte que protagoniza o lógico e o incide sobre a matéria. Logo, esta lei se fecha sobre seu próprio princípio, se justificando, ao subsidiar a *dura passagem* da efetividade real ao outro relativo, por conseguinte, seu retorno ao Absoluto que se autodetermina. O Absoluto tem nessa passagem a condição do seu fechamento e justificativa.

Com isso, a lei do devir dispõe seus próprios conteúdos para seguidamente reuni-los como suas próprias justificativas, a autodeterminação dos momentos eles mesmos postos pelo movimento da lógica absoluta. Ao fazê-lo, exige tão somente a conversão da matéria (*Stoffe* - substantivo) na matéria (*Materie* - adjetivo) de um imediato posto, para então tomar essa propriedade como condição das passagens seguintes. O que, considerando a última e dura passagem da efetividade real à efetividade absoluta como o retorno do Absoluto a si, vemos nela a autojustificação mesma da lei como universal. E é por bastar o seu momento real das condições pelas quais ele autonomamente refletirá sua perfeição, assim tornando ideal o real, que o Absoluto realiza sua própria lei e retorna a si.

A passagem da necessidade à liberdade, ou do efetivo ao conceito, é a mais dura, porque a efetividade autônoma deve ser pensada como tendo sua substancialidade somente no passar [para outra], e na identidade com e efetividade autônoma que lhe é *outra*. Assim também o conceito é o mais duro, porque ele mesmo é exatamente essa identidade; mas a substância efetiva como tal – a causa -, que em seu ser para si nada quer deixar penetrar nela, já está submetida à necessidade ou ao destino de passar para o ser-posto: e essa sujeição é, antes, o mais duro.²²¹

Uma vez assentido o devir como o locus do conceito subjetivo, bem como a autodeterminação o locus do conceito objetivo, a Idéia, unidade de ambos, pode agora ser compreendida.

2.4.1 - A idéia

2.4.1.1 - A vida

O ser relativo já emergiu da irrelevância a ele legada na LW. O relativo é condição autosuficiente da realização da imagem do Absoluto no universo. Assentida a lei do devir, o logos disposto na matéria

²²¹ Enz. § 159 Z.

tem no efetivo particular o agente de sua reposição a partir da totalidade do real, o que por si só refuta a tese do devir absolutizante própria à matéria caótica que não determina o Absoluto. A atividade autônoma da particularidade que protagoniza o logos pelo qual foi posta, assim, atua contra a propagação dispersiva do universo, a má-infinitude. Essa particularidade é viva.

O ser vivo (*Lebendigen*) refaz o caminho do Absoluto. Ele igualmente se reflete sobre si, se autodetermina ao negar a sua existência como pura objetividade e, assim, é capaz de atuar retroativamente. Na cadeia de causas e efeitos que consiste a totalidade do real, a particularização aí decorre da atividade de fazer emergirem as condições que são o fundamento mesmo e, assim, torná-las manifestas. Esta parcela material que é ativa difere daquela outra que é ativada, que tão somente suporta ou se faz efeito. É a vida que toma a natureza indiferente ou incapaz como o substrato (*Substrat*) da sua permanência. A vida é a matéria particularizada a partir da atividade intrínseca pela qual se fez causa e, assim, assumiu a condição de imediato que subsiste a partir da própria mediatez com a essência universal. De outra forma, é objetividade que resulta de uma subjetividade particular análoga à subjetividade absoluta.

A idéia *imediate* é a *vida*. O conceito, como alma, é realizado em um corpo, de cuja exterioridade essa alma é a *universalidade* imediata referindo-se a si. É igualmente sua particularização, de modo que o corpo não exprime nele outras diferenças, a não ser as determinações do conceito; enfim, é a singularidade, como negatividade absoluta, a dialética de sua objetividade de [termos] essentes fora um do outro, que é reconduzida, da aparência da consistência autônoma, à subjetividade.²²²

Nesse sentido, a vida protagoniza o logos ao investi-lo sobre o restante da matéria. Impõe a necessidade extraída da relação fundamental que mantém com o Absoluto àquilo que é tão somente contingente. A vida é necessária ao Absoluto se determinar, bem como é a necessidade mesma, uma vez tomado o processo como uma autodeterminação. Num plano lateral, o ser relativo é causa de efeitos naturais que devem corresponder à gama de predicados da essência absoluta, é agente que confere efetividade ao momento histórico refletir o Absoluto. É então o protagonista de uma necessidade real (*Notwendigkeit*). Num plano vertical, não obstante, o ser relativo permanece efeito da causa sobrenatural que o investe a condição que é o fundamento mesmo, a gama de predicados da essência absoluta. Suas potencialidades compõem o léxico das determinações objetivas da realização do Absoluto no universo. É então imerso na mesma lógica que constitui sua própria necessidade, a necessidade do conceito em sua imanência sobre si mesmo (*Bedürfnis*). Uma vez posto pela mesma necessidade sobre a qual reside e que irá repor, o ser relativo dispõe das condições que lhe são necessárias ao cumprimento do dever.

O plano da vida é o momento real que deve se constituir um momento efetivo. Nesse sentido, esse plano é pressuposto ao plano da idéia no qual reside o Absoluto em-si-e-para-si. Mas o plano no qual a vida assume este dever se constitui a partir da parcela da matéria mediante a qual ativa suas condições, ou

²²² “Die unmittelbare Idee ist das Leben. Der Begriff ist als Seele in einem Leibe realisiert, von dessen Äußerlichkeit jene die unmittelbare sich auf sich beziehende Allgemeinheit, ebenso dessen Besonderung, so daß der Leib keine anderen Unterschiede als die Begriffsbestimmung an ihm ausdrückt, endlich die Einzelheit als unendliche Negativität ist, - die Dialektik seiner auseinanderseienden Objektivität, welche aus dem Schein des selbständigen Bestehens in die Subjektivität zurückgeführt wird” (Enz. § 216).

seja, a matéria viva que se detém à própria subjetividade. Contrariamente, a matéria limitada à objetividade é indiferente à relação pela qual é ativada e, assim, habita somente o plano das coisas que são, desconhecendo a própria contingência mediante a qual se justifica o discurso acerca do como as coisas devem-ser. Como o agente da passagem entre esses planos distintos, o ser vivo tem na sua imediatez, não obstante uma matéria particularizada, a instanciação das condições universais nele postas pelo Absoluto. A necessidade real é o próprio logos universal condicionado pela matéria. É por não cindir ao pressuposto que o particular se faz efetivo e, por conseguinte, pode atuar. Nesse sentido, como imediatez mediada, esse ser vivo é trino ao instanciar sua atividade *singular* de *particularizar* na realidade sua condição *universal*²²³. Nessa atividade, sua condição particular material coincide no mundo com a condição essencial particularizada posta na objetividade. Logo, o vir-a-ser das suas potencialidades conforma a matéria que então se torna objetividade, bem como se assume condição do Absoluto ou pressuposto da idéia. A atividade a partir do dever pelo ser vivo adéqua este mundo àquele que lhe é fundamento. Toda a arquitetura da WdL agora converge nessa autorização da atividade do ser vivo portar as condições necessárias ao escrutínio da verdade do mundo.

Mas o cumprimento desse dever, como a imposição da necessidade sobre a matéria bruta, é, assim, o ofuscamento da contingência que reside na mesma. A tomada da matéria como necessidade resulta da atividade singularizante do ser vivo que se propaga na realidade, conquista sua permanência e torna sua objetividade uma parcela maior da realidade. Isso consiste na apropriação pelo ser vivo da parcela da matéria indeterminada, mas potencialmente determinável. Ou seja, subsiste na matéria diversa àquela viva uma subjetividade diferenciada, dado que mais simples, em-si privada de atividade. Essa matéria indeterminada é uma particularidade real posta pela condição que é o fundamento mesmo. Mas permanece indiferenciada ao processo de reposição deste pela vida que se autodetermina na realidade mediante o logos, condição desta condizer à imagem do Absoluto e, assim, se constituir uma totalidade. Esse momento do círculo dos círculos que corresponde ao círculo das coisas, assim, subsidia toda a história universal ao exigir que as sucessivas mediações entre os seres particulares asseverem a atividade pela qual o todo se realiza como subjetividade e a parte como objetividade que se autopõe ou como realidade efetiva em conformidade à idéia.

Destituído de relação, o ser vivo seria finalidade interna que não se realizou, não saiu da própria subjetividade para encontrar a objetividade. Esse indivíduo seria ainda mera tese que não enfrentou a oposição da realidade que a ele é antitética para constituir uma objetividade sintética ou efetiva. Unicamente consigo, esse indivíduo se corromperia ao instanciar aquilo que é, pereceria qual a particularidade desprovida de relação que não se sustenta, pois não dispõe do próprio fundamento (seção *Efetividade* da LW). Isso será suprido, num primeiro momento, a partir da idéia da propagação pela qual Hegel compreende a reprodução da vida. O ser vivo se propaga, amplia sua gama de universalidade no mundo como aquilo que não é mais destituído de uma cofundamentação com outro ser finito particular.

²²³ “O ser vivo é o silogismo cujos momentos mesmos são em si sistemas e silogismos” (“*Das Lebendige ist der Schluß, dessen Momente selbst Systeme und Schlüsse*” - *Enz.* § 217).

Nesse ponto, o indivíduo percebe a gama de predicados da essência universal ampliar sua efetividade. A estada no mundo da essência não coincide com a atividade singular dum único indivíduo, pois passa a ser instanciada noutra vida em igual atividade de reposição de si na objetividade. A cofundamentação objetiva é, assim, a particularização da idéia na realidade a partir da constituição do gênero (*Gattung*) pelo ser vivo. O gênero constitui uma totalidade, expressa a síntese da subjetividade individual com a realidade coletiva aos diversos seres vivos. Mas o gênero seria a simples reposição idêntica pelo indivíduo da essência universal. Nele o indivíduo diluiria a individualidade da sua existência como algo tão somente posto a partir dessa essência.

Essa atividade dos membros é somente a atividade una do sujeito, ao qual retornam suas produções, de modo que nelas somente o sujeito é produzido; quer dizer: ele se reproduz, somente.²²⁴

O indivíduo então instancia um momento do Absoluto e depende dos demais para completar essa empresa, o que, contudo, não o destitui da condição originária de ser uma subjetividade ou momento subjetivo da idéia.

Mas o juízo do conceito progride enquanto livre até deixar fora de si o *objetivo*, como uma totalidade autônoma; e a relação negativa do ser-vivo consigo produz, enquanto singularidade *imediatez*, a pressuposição de uma natureza inorgânica que lhe contrapõe.²²⁵

É então que o indivíduo que já se propagou, se reproduziu como ser vivo, aportado na própria objetividade que relativizou à dos demais, inspecta a subjetividade que lhe é constitutiva ao perceber que se sabe, tem conhecimento de si próprio. Sua natureza inorgânica, assim, é sua alma, mediante a qual agora dispõe um juízo de si próprio.

Mas esse é um conhecimento fundado na aparência do Outro, quando sua subjetividade é preenchida pela imagem imediata do relativo. Contudo, não basta a ele autodiferenciar-se da condição da idéia, sua subjetividade, pela condição do ser vivo que se reproduziu, pois justamente nisso ele diferencia da sua própria atividade a natureza que a esta é volúvel. Resulta dessa cisão entre corpo e alma que o indivíduo constata que apercebe esta em decorrência das relações do corpo que lhe é indissociável. Declina, então, à idéia como algo sempre atrelado à imediatidão dos relativos que compõem um gênero, pois a percebe como o que é anterior aos relativos, mas que, justamente pela objetividade desses, se determina. Ao constatar no seu gênero a autodiferenciação do conceito relativo que tinha de si próprio, o ser vivo encontra sua efetividade. A verdade do juízo subjetivo que obteve de si próprio, assim, é inseparável da sua referência. Como a unidade imediata da idéia que, ao se reproduzir, descobriu sua mediatez, o indivíduo precisa agora encontrar conteúdo para suas determinações formais.

No entanto, a idéia da vida se libertou assim não só de *qualquer* (particular) “este aí” *imediatez*, mas em geral dessa *imediatez* primeira; com isso vem *para si mesma*, para a sua *verdade*; entra

²²⁴ “Diese Tätigkeit der Glieder ist aber nur die eine des Subjekts, in welche ihre Produktionen zurückgehen, so daß darin nur das Subjekt produziert wird, d. i. es sich nur reproduziert” (Enz. § 218).

²²⁵ “Das Urteil des Begriffs geht als frei aber dazu fort, das Objektive als eine selbständige Totalität aus sich zu entlassen, und die negative Beziehung des Lebendigen auf sich macht als unmittelbare Einzelheit die Voraussetzung einer ihm gegenüberstehenden unorganischen Natur” (Enz. § 219).

assim na *existência* como *gênero livre* para si mesmo. A morte da vitalidade singular somente imediata é o emergir do *espírito*.²²⁶

O indivíduo que protagonizou o logos na atividade do seu vir-a-ser no mundo se descobriu espírito. Como uma atividade pensante, desvendou sua dependência constitutiva à própria totalidade orgânica: o sujeito é condição do juízo. Tal nada mais é do que a releitura da dialética das modalidades da LE que toma o universo como a reflexão do Absoluto composta pelos seres relativos mediados a partir da necessidade para eles relativa. Pois essa necessidade não é indiferente à matéria, mas é o próprio condicionamento da necessidade absoluta pela matéria. Igualmente, aqui é reposta a pressuposição até então pertinente conferida ao sujeito que pensa o mundo, o sujeito filosofante (*Philosophierendes Subjekt*). A plena equivalência entre ser e pensar buscada ao longo de todo o discurso da Lógica, tendo dedutivamente encontrado o papel desse sujeito, qual seja, o de instanciar a verdade espiritual da realidade, constitui a resposta de Hegel às filosofias que pretenderam tematizar um mundo ao qual se mantiveram avessas. No âmbito do real, nenhuma necessidade pode ser enunciada (juízo) aleatoriamente às condições que lhe são pertinentes, quais sejam, o corpo e suas relações. Estes subsidiam a atividade mediante a qual a necessidade relativa (logos condicionado) se determina. O universo ingenuamente pensado na LS, cujo discurso veio exigir uma inteligibilidade anteposta à sua complexidade, condição da unidade diferenciada percebida na LW, no presente momento relê sua condição originária enquanto todo cuja verdade já é identificada ao pensamento filosófico do sujeito. Seu juízo já se pretende uma sentença da verdade absoluta acerca do mundo no qual habita. Face à constatação do universo como algo dado a partir de si próprio, um atrelar de sofisticações, o discurso agora mostrará de que maneira se pretende o portador da voz do cosmo.

2.4.1.2 - O conhecimento

Pela sua propagação, o indivíduo percebeu que a dinâmica da realidade na qual reside sua prole não é aleatória. Pois percebeu que sua autodeterminação, o logos interno à particularização de si próprio como matéria viva, sua atividade, encontra aporte na realidade. Ou seja, o indivíduo recolhe a si mesmo nos elementos objetivos do mundo, quando percebe que esse logos não é tão somente o seu movimento interno, mas constitui a dinâmica intrínseca da realidade externa lhe constituir o seu gênero. O indivíduo que adquire “a *certeza* da identidade, em si essente, desse mundo objetivo com ele”²²⁷ detém conhecimento.

O conhecimento (*Erkennen*) do ser vivo é então “puro diferenciar no interior”²²⁸: “sua subjetividade [é] determinada como objetividade”²²⁹. Mas esse saber é restrito à autodeterminação

²²⁶ “Die Idee des Lebens aber hat damit sich nicht nur von irgendeinem (besonderen) unmittelbaren Dingen befreit, sondern von dieser ersten Unmittelbarkeit überhaupt; sie kommt damit zu sich, zu ihrer Wahrheit; sie tritt hiermit als freie Gattung für sich selbst in die Existenz. Der Tod der nur unmittelbaren einzelnen Lebendigkeit ist das Hervorgehen des Geistes” (Enz. § 222).

²²⁷ “Die Gewißheit der an sich seienden Identität dieser objektiven Welt mit ihr” (Enz. § 224).

²²⁸ “Reines Unterscheiden innerhalb” (Enz. § 223).

particular e, assim, ainda não compreende o papel universal da própria atividade face à autodeterminação operada pelo espírito. Pois o espírito posto enquanto indivíduo, a vida como uma verdade em-si, é a pressuposição de si próprio pelo espírito. O espírito então toma como seu o horizonte restrito da subjetividade do sujeito. É então espírito subjetivo. A limitação do espírito subjetivo é a limitação da filosofia equânime à subjetividade, portanto, uma crítica ao kantismo. A palavra subjetivo aqui adquire um significado negativo ao incidir àquilo anterior à objetividade. Subjetivo é próprio ao pensar que conserva o mundo como um pressuposto, um mundo produzido pela teoria.

Por outro lado, a objetividade a qual se fala não constitui um mundo dado (imediato), mas um mundo posto (imediato-mediado). O indivíduo que constituiu um gênero e se deparou com os padrões da sua própria atividade subjetiva como que postos na realidade e, assim, não opõe mais o interno e o externo. Mas ele ainda não desvelou o funcionamento dessa relação a partir das coisas mesmas. O mundo ainda lhe é uma constatação, face à qual, com base nos conceitos que dispõe, gera um conhecimento por abstração. O indivíduo sabe ser ele próprio o núcleo de uma instância objetiva do espírito, detém essa verdade à medida que consigo denotou imprópria a cisão entre corpo e alma. Mas a interface dessa verdade com outras realidades que não a sua, a serem tomadas como outras instâncias objetivas do espírito, ainda lhe permanece uma incógnita. Assim, a vida é tão somente uma verdade em-si.

O dilema é apresentar o decurso à objetividade espiritual pela subjetividade que não se perde de si própria. É seu pensar que será posto às vezes da inteligibilidade que anima a matéria. Esse é o decurso da espiritualidade subjetiva se fazer objetiva para, assim, realizar o conceito. A inteligência do indivíduo é uma “subjetividade determinada como universalidade; é um intuir que se mantém nessa universalidade idêntica”²³⁰. Ela subsume o mundo o qual desconhece mediante padrões fundados em foro subjetivo, anteriores à dinâmica da realidade, formando um saber abstrato. Como uma particularidade concreta condicionada pelo universal, a vida cujo saber é então expresso tem-no como um juízo determinado nessa atividade de pôr-se ao trazer ao mundo uma necessidade condicionada. Como essa necessidade é sua própria subjetividade, trata-se aqui da determinação da finitude²³¹, a constatação dos limites da subjetividade em teorizar um mundo alheio.

A determinação da finitude expressa a contradição dessa consciência emergir ao mundo: “mas como diferenciar determinado, é o *juízo* ulterior, [que consiste em] repelir-se de si mesma como totalidade, e na verdade, antes de tudo, em *pressupor*-se como *universo* exterior”²³². Esse “repelir-se de si” consiste tão somente na atividade reflexiva da idéia subjetiva que constitui a vida, que então se diferencia de si como aquilo que se põe na realidade. Ao fazê-lo, contudo, move-se em solo estranho, tomando o mundo como algo dado à revelia da sua atividade. Pressupõe um mundo dado em

²²⁹ “*Ihre [zur] Allgemeinheit bestimmte Subjektivität ist*” (Enz. § 223).

²³⁰ “*Ihre zur Allgemeinheit bestimmte Subjektivität ist reines Unterscheiden innerhalb ihrer, - Anschauen, das sich in dieser identischen Allgemeinheit hält*” (Enz. § 223).

²³¹ “[Die] *Bestimmung der Endlichkeit*” (Enz. § 224).

²³² “*Aber als bestimmtes Unterscheiden ist sie das fernere Urteil, sich als Totalität von sich abzustoßen, und zwar zunächst sich als äußerliches Universum voranzusetzen.*” (Enz. § 223).

conformidade aos padrões de uma necessidade meramente subjetiva, onde então seria livre para pôr a si mesma. Mas engana-se.

O *pressupor* não é ainda um *pôr*; para a idéia subjetiva, portanto, a idéia objetiva é o mundo imediato *ai encontrado*; ou a idéia como vida está no fenômeno da existência singular. Ao mesmo tempo e conjuntamente, enquanto esse juízo é o puro diferenciar *dentro* dela mesma, é, ela mesma, para si e para o *outro dela*: assim é a *certeza* da identidade, *em si* essente, desse mundo objetivo com ele. A razão vem ao [encontro do] mundo com a fé absoluta de poder pôr a identidade e de elevar sua certeza à *verdade*, e com a tendência de pôr também como nula a oposição que, *para ela*, é *em si* nula.²³³

Cabe a esse intelecto desvelar o real em si mesmo. Pois o papel assumido pelo indivíduo de protagonizar o logos e refleti-lo a partir de si enquanto conhecimento se mostra necessário ao sucesso do seu empenho particular. “*Em si*, está nele [no conhecimento] suprasumida em uma atividade, a oposição; a unilateralidade da subjetividade com a unilateralidade da objetividade”²³⁴. A determinação da finitude é então meramente um *pôr* limitado à subjetividade e um *pressupor* atido à face contingente do mundo, à aparência superficial da realidade. Tomada a atividade subjetiva como a interface entre âmbitos opostos, subjetivo e objetivo, Hegel então pontuará metodologicamente a resolução desta contradição a partir da própria subjetividade: “mas esse suprasumir acontece, antes de tudo, *em si*: o processo [do conhecimento], enquanto tal, é por isso afetado pela finitude dessa esfera, e se decompõe no movimento *duplo*, posto como diverso”²³⁵. Subsiste na atividade este “movimento duplo”: ao emergir à realidade, a condição subjetiva tem que seu *pôr* é o “*pressupor-se* como universo exterior”. A questão então é: como o indivíduo pode pôr seu pensamento na realidade pressupondo-o a inteligibilidade mediante a qual a matéria é animada?

A resolução da contradição será operada pela subjetividade, constituindo, assim, um procedimento formal. *Pôr* e *pressupor*, nesse movimento duplo desempenhado pela atividade, compõem, respectivamente, o

impulso [1] de suprasumir a unilateralidade da subjetividade da idéia, por meio da aceitação do mundo essente, em si mesmo: no representar e no pensar subjetivos; e de preencher a certeza abstrata de si mesmo com essa objetividade que enquanto *conteúdo* vale como verdadeira; [2] e, inversamente, [o impulso] de suprasumir a unilateralidade do mundo objetivo, que assim só conta aqui, ao contrário, como uma aparência, uma coleção de contingências [...].²³⁶

²³³ “Das Voraussetzen noch nicht als ein Setzen, für die subjektive Idee daher die objektive die vorgefundene unmittelbare Welt oder die Idee als Leben in der Erscheinung der einzelnen Existenz ist. Zugleich in einem ist, insofern dies Urteil reines Unterscheiden innerhalb ihrer selbst ist (vorherg. §), sie für sich sie selbst und ihre andere; so ist sie die Gewißheit der an sich seienden Identität dieser objektiven Welt mit ihr. - Die Vernunft kommt an die Welt mit dem absoluten Glauben, die Identität setzen und ihre Gewißheit zur Wahrheit erheben zu können, und mit dem Triebe, den für sie an sich nichtigen Gegensatz auch als nichtig zu setzen.” (Enz. § 224).

²³⁴ “An sich wird in ihm in einer Tätigkeit der Gegensatz, die Einseitigkeit der Subjektivität mit der Einseitigkeit der Objektivität, aufgehoben” (Enz. § 225).

²³⁵ “Aber dies Aufheben geschieht zunächst nur an sich; der Prozeß als solcher ist daher unmittelbar selbst mit der Endlichkeit dieser Sphäre behaftet und zerfällt in die gedoppelte, als verschieden gesetzte” (Enz. § 225).

²³⁶ “Dieser Prozeß ist im allgemeinen das Erkennen. An sich wird in ihm in einer Tätigkeit der Gegensatz, die Einseitigkeit der Subjektivität mit der Einseitigkeit der Objektivität, aufgehoben. Aber dies Aufheben geschieht zunächst nur an sich; der Prozeß als solcher ist daher unmittelbar selbst mit der Endlichkeit dieser Sphäre behaftet und zerfällt in die gedoppelte, als verschieden gesetzte Bewegung des Triebs, - die Einseitigkeit der Subjektivität der Idee aufzuheben vermittelt der Aufnahme der seienden Welt in sich, in das subjektive Vorstellen und Denken (...) - und umgekehrt die Einseitigkeit der objektiven Welt, die hiermit hier im Gegenteil nur als ein Schein, eine Sammlung von Zufälligkeiten (...)” (Enz. § 225).

A primeira suprassunção, pela qual o indivíduo emerge da própria subjetividade, tem por resultado a verdade (“atividade *teórica* da idéia”); a segunda suprassunção, própria à consideração do mundo a partir dele mesmo, resulta no bem (*des Guten*), a realidade co-ordenada ao indivíduo (“o *querer*, atividade *prática* da idéia”).

Hegel, assim, assume metodologicamente o procedimento formal de “suprassumir a unilateralidade do mundo objetivo” (2) mediante um ir além à própria subjetividade, de modo a tornar o mundo a condição pela qual o “impulso de suprassumir a unilateralidade da subjetividade da idéia” (1) não findará no limite intramuros da determinabilidade imediata do indivíduo. Noutras palavras, no intuito de sua autorealização no mundo, esse indivíduo imerso na própria subjetividade não poderá tão somente *querer* (2) conforme aquilo que já *sabe* (1).

2.4.1.2.1 - O Conhecer

A partir da LW, pela afirmação da particularidade logicamente se propagar enquanto causa que terá por efeito a totalidade que refletirá o Absoluto, a vida perfaz uma releitura desse processo de autodeterminação da criação: a (i) autonomia deixa de compor tão somente a autosuficiência de inteligibilidade da coisa face ao mundo e a (ii) subjetividade a interface racional pressuposta a si mesma; para, tomada a coisa como vida, se mostrarem a (i) pressuposição do mundo pelo indivíduo como a matéria que suportará a sua dinâmica e a (ii) complexidade espiritual pela qual este adquire ânimo, se justifica enquanto matéria animada. Essa releitura se justifica graças à vida instanciar a injunção da emersão das condições universais como sua matéria particular, ao impor seu dever-ser, e a necessidade absoluta protagonizada pelo mundo, um outro dever-ser o qual suportará. Residindo no momento de tensão do movimento de um duplo dever-ser, a vida deve se descobrir intermédia a uma mesma necessidade diversamente disposta para então se saber capaz de realizar seu absoluto dever de conferir coesão entre o real e o ideal.

Mas o indivíduo deve descobrir isso com base nos próprios referenciais: enquanto parte, ele não expecta o todo e, por conseguinte, desconhece a racionalidade que confere à multiplicidade o caráter de totalidade. A ele, o externo é tão somente impositivo e limitador. Como detentor do logos, o indivíduo assume a releitura do mundo e de si mesmo para ir de encontro às condições que lhe são fundamentais. Ainda que ignorara ao duplo dever-ser, a vida é uma releitura fenomenológica de si própria enquanto fenômeno: sua atividade está por algo pressuposto e, uma vez se dê como algo posto (seu efeito, seu gênero, seu bem), constitui-lhe o saber do mundo como algo que lhe é cofundamental, assim, suporte à realização da sua obra. A vida se realiza como este saber espiritual que toma a própria subjetividade como o movimento do seu vir-a-ser e sua autonomia como o momento do seu fazer no mundo. A realização da vida é, portanto, o saber de si mesma como logos posto e o reivindicar desta inteligibilidade como sua própria capacidade de reposição do mundo. Esta inteligibilidade, tomada das condições pressupostas

como a autonomia repositora do indivíduo consciente desse processo, expressa a passagem da essência universal à idéia teórica.

O espírito já é então delineado em seus momentos subjetivo e objetivo por esta particularidade viva autoconsciente: como a subjetividade que emerge à própria objetividade, compete ao indivíduo, que tão somente tem uma pedra de toque do mundo o qual deverá constituir efetivo, um espírito subjetivo. Mas esse patamar não é definitivo: do cumprimento desse duplo dever-ser, um pôr-se para além de si que resulta num repor de si pela subjetividade, demandará a passagem pela qual serão identificados o conceito objetivo e a totalidade das coisas, o mundo então tornado efetivo. Nessa releitura da *dura passagem* antes vista reside a equivalência entre a necessidade portada pelo pensar que é condição do mundo (*Bedürfnis*) e a necessidade real que ordena o universo (*Notwendigkeit*).

A subjetividade particular até então finda na própria capacidade de tornar objetiva sua essência universal. Conforme visto na transição para a LB, a verdade da teoria sobre o real remete à metateoria que a investe sobre si própria, o devir: o momento subjetivo particular que se propõe objetivo deverá, assim, passar (*übergehen*) à objetividade mesma e ali instanciar sua atividade, para então pretender reencontrar sua pressuposição como uma verdade no mundo. A perspectiva fenomenológica pela qual a vida se compreende tem justamente a importância de fazê-la reconsiderar a imediatidade do seu fazer individual como o atuar (*Handeln*) do espírito mediante ela mesma. Ou seja, o decurso da vida autoconsciente é reformular a definição espiritual do mundo por ela fundada previamente ao embate com o mesmo.

Tomados como momentos distintos, subjetividade e objetividade têm no devir a lei que detém os critérios da sua unificação. Mediante ela, o indivíduo que logifica o mundo (determinação) agencia a passagem da lógica à realidade para ele irresoluta ao remontar essa lógica fora do limite da própria subjetividade, bem como recolhe da realidade elementos que aprimoram seu pensar. A verdade da teoria, essa pressuposição do mundo, assim, é dada a partir da reformulação requerida na sua experimentação. Igualmente, expressa a imediatização do conteúdo cofundamentado à lógica do pensar subjetivo como realidade efetiva.

A finitude do conhecimento, definida como a “pressuposição da oposição”²³⁷, o torna uma contradição embutida²³⁸. Ou seja, o conhecimento é formulado no âmbito subjetiva da idéia. Entre os elementos objetivo e subjetivo vige a relação da reflexão, o conhecimento abstrato mediante o qual a aparência exterior é conjugada a uma determinação do conceito. Mas esses momentos permanecem exteriores um ao outro: a objetividade externa é nela mesma, por assim dizer, uma subjetividade que deve ser considerada a partir dos próprios pressupostos. Logo, é incorreto pretender que essa objetividade simplesmente se esgote na abordagem imediata pela subjetividade indiferente à sua autodeterminação intrínseca. Esses momentos, subjetivo e objetivo, devem ser diferenciados: “é a razão agindo como

²³⁷ “Voraussetzung des Gegensatzes” (Enz. § 226).

²³⁸ “[Der] eingelegte Widerspruch” (Enz. § 226).

entendimento”²³⁹. Essa exterioridade, assim, significa que a assimilação da matéria pelo entendimento abstrato não a desbanca da condição de ser uma outra realidade.

Num primeiro momento, a realidade é apreendida segundo o léxico do conceito subjetivo. A matéria externa então denota que o pensar é fragmentado, uma idéia abstrata: a objetividade essencialmente determinada, um outro conceito, ao conceito subjetivo, permanece um essente achado aí²⁴⁰. Por conseguinte, o pensar subjetivo conceitua essa realidade externa mediante a abstração das suas propriedades e a relativização das suas diferenças. Tem-se, então, a universalidade abstrata²⁴¹ própria ao método analítico. Mas a universalidade abstrata, que consiste “em dissolver o concreto dado, em singularizar suas diferenças”²⁴², é imprópria ao conhecimento pretendido por Hegel: procede da afirmação pelo entendimento da essência pressuposta a partir de algo dado, ou seja, parte do fundado para buscar o fundamento. De toda forma, pretendendo designar o necessário a partir do contingente, essa definição imprecisa compreende o objeto como uma determinação sua: é o conceito-do-entendimento²⁴³.

Dado o cumprimento do momento analítico do conhecer, tem-se o momento sintético. Neste, qual o conceito infinito, a universalidade abstrata consiste numa definição²⁴⁴ universal que acolhe (*Aufnahme*) uma divisão²⁴⁵ da matéria particular para incidir à verdade de uma objetividade singular, o Teorema²⁴⁶. Fala do todo a partir de referenciais estritos à atividade da parte. Por outro lado, compreendida como um juízo, para a universalidade abstrata, o singular (teorema) consiste na sua prova²⁴⁷, enquanto procedimento que preencheu uma definição geral com uma parcela da natureza. Esse procedimento incidiu sobre o real e o inteligível uma identidade mediatizada, mas limitada a um momento de ambos. A singularidade consiste, assim, na atividade da matéria particular externar sua definição geral, de modo ao escopo epistêmico resultante da universalidade abstrata findar como um discurso acerca da aparência resultante de condições dadas.

Mediante a noção de universalidade abstrata, assim, Hegel procedeu a passagem do método analítico, atido às propriedades externas da matéria particular, ao método sintético, que compreende dedutivamente a particularidade concreta a partir da definição universal. Ou seja, o método analítico, ao elaborar por abstração a universalidade abstrata, fornece o material necessário ao método hipotético se instaurar: questiona as condições por detrás da atividade pela qual as condições se mostram. Neste percurso, a assimilação da matéria mediante os referenciais da inteligência subjetiva forneceu material ao método analítico constituir a universalidade abstrata, que, ao conferir uma objetividade deduzida de um fundamento pressuposto, fornece material ao método sintético, logo, ao procedimento prático-teórico adotado por Hegel.

²³⁹ “*Es ist die als Verstand tätige Vernunft*” (Enz. § 226).

²⁴⁰ “*Gegenüberstehendes Seiendes*” (Enz. § 227).

²⁴¹ “*Abstrakter Allgemeinheit*” (Enz. § 227).

²⁴² “*Das gegebene Konkrete aufzulösen, dessen Unterschiede zu vereinzeln*” (Enz. § 227).

²⁴³ “[Der] verständige Begriff” (Enz. § 228).

²⁴⁴ “[Die] Definition” (Enz. § 229).

²⁴⁵ “[Die] Einteilung” (Enz. § 230).

²⁴⁶ “[Die] Theorem” (Enz. § 231).

²⁴⁷ “[Der] Beweis” (Enz. § 231).

2.4.1.2.2 - O querer

O conhecimento impreciso que o indivíduo tem do mundo, dado como o acolhimento das determinações de um universal abstrato, permanece ainda recolhido face à realidade externa e à necessidade que lhe é própria. Esse conhecimento é o “conceito que a si se refere”²⁴⁸. A atividade epistêmica do sujeito ainda finda aos limites de um mundo pressuposto, pois toda objetividade é tão somente unilateralmente posta. “A necessidade que o conhecimento finito faz ressaltar na prova é antes de tudo uma necessidade exterior, destinada apenas à inteligência subjetiva”²⁴⁹. Como uma realidade idealizada, imanente ao sujeito²⁵⁰, o ser é então mero objeto do querer.

A idéia subjetiva – enquanto é o determinado em si e para si, e o conteúdo simples – igual a si mesmo – é o *Bem*. (...) Esse querer tem de um lado a certeza da nulidade do objeto pressuposto, e de outro lado, enquanto finito, pressupõe ao mesmo tempo o fim do bem como idéia apenas subjetiva e a autonomia o objeto.²⁵¹

Contudo, baseando-se na “nulidade do objeto pressuposto”, o querer cai em contradição: toma como uma imediateidade inessencial aquilo que é posto por um fundamento estranho à inteligência subjetiva próprio à realidade mesma. O querer visa um fim, a obtenção de um determinado objeto, mas cai na infinita possibilidade própria à gama de predicados essenciais dessa realidade que para ele é algo desconhecido. Pois o seu conhecimento acerca dessa realidade é tão somente o acolher (*Aufnehmen*) de uma propriedade aparente por uma universalidade abstrata, quando esta aparência já foi estabelecida a partir das suas próprias condições. Obteve um fundamento a partir de um fundado, pretendendo então valer este fundamento à totalidade dos fundados, um empenho que se mostrou falho. Ou seja, o querer pressupõe um mundo que lhe fosse tautológico, no qual o léxico de predicados possíveis dados como provas de suas próprias determinações valesse a todo sempre, quando a realidade mesma se mostrou fugidia a essa absolutização apressada.

Essa contradição se representa como o *progresso infinito* da efetivação do bem, que aí é fixado somente como um *dever-ser*. Mas o desvanecer dessa contradição é *formal*, porque a atividade suprassume a subjetividade do fim, e com ela a objetividade – a oposição pela qual as duas são finitas, e não somente a unilateralidade *desta* subjetividade, mas a subjetividade em geral.²⁵²

Ou seja, Hegel então reafirma o procedimento formal assumido na idéia teórica, pelo qual cabe desvanecer (*Verschwinden*) a cisão antes afirmada entre *pôr* e *pressupor* e que agora foi expressa como a contradição entre *pôr* e *opor*. Tal se dá mediante a consideração, ainda que subjetiva, da realidade externa

²⁴⁸ “[Der] sich auf sich beziehende Begriff” (Enz. § 232).

²⁴⁹ “Subjektive Einsicht” (Enz. § 232).

²⁵⁰ “[Dem] Subjekte Immanenten” (Enz. § 232).

²⁵¹ “Die subjektive Idee als das an und für sich Bestimmte und sich selbst gleicher, einfacher Inhalt ist das Gute. Ihr Trieb, sich zu realisieren, hat das umgekehrte Verhältnis gegen die Idee des Wahren und geht darauf, vielmehr die vorgefundene Welt nach seinem Zwecke zu bestimmen. - Dieses Wollen hat einerseits die Gewißheit der Nichtigkeit des vorausgesetzten Objekts, andererseits aber setzt es als Endliches zugleich den Zweck des Guten als nur subjektive Idee und die Selbständigkeit des Objekts voraus” (Enz. § 233).

²⁵² “Dieser Widerspruch stellt sich als der unendliche Progreß der Verwirklichung des Guten vor, das darin nur als ein Sollen fixiert ist. Formell ist aber das Verschwinden dieses Widerspruches darin, daß die Tätigkeit die Subjektivität des Zweckes und damit die Objektivität, den Gegensatz, durch den beide endlich sind, und nicht nur die Einseitigkeit dieser Subjektivität, sondern sie im Allgemeinen aufhebt” (Enz. § 234).

a qual foi acolhida e que agora protagoniza esta oposição. Não podendo mais pressupor um mundo (atividade teórica da idéia), a atividade da inteligência subjetiva (atividade prática da idéia) a investe numa relação embativa com o mundo.

Este impulso²⁵³ subjetivo, assim, descobre a repulsão pela realidade que lhe é diversa. Estamos aqui imersos na perspectiva desse impulso, ou seja, os referenciais que lhe são cabíveis são os únicos pertinentes no presente momento do discurso. Não há, então, uma perspectiva externa que imediatamente percebesse a cofundamentação entre opostos e a resolvesse. Aqui a parte deverá suportar seu impulso face a toda repulsão do meio externo, para então decifrar seus pressupostos e enriquecer o universo de determinações possíveis previstas pela universalidade abstrata que compõe seu saber. A partir do impulso subjetivo, um pôr ingênuo, a subjetividade deve repor-se a partir de si mesma, ou seja, reconfigurar sua atividade tendo tão somente o léxico de predicados possíveis pela determinabilidade que é sua condição subjetiva mesma.

Como que por tentativa e erro, o acerto lhe indica que a reconfiguração adotada é adequada, de modo que a possibilidade pressuposta (a partir da realidade externa assentida como objetividade posta) condiz à verdade. Logo, a interioridade da instância externa do real é interiorizada pela inteligência do indivíduo, que então pode tomar esta objetividade como um bem que lhe é próprio. Em outras palavras, suportando toda oposição, o indivíduo em sua atividade teórica pode então pressupor o mundo qual é em si mesmo, do que resulta a satisfação (*Befriedigung*) da sua atividade prática, o atendimento do querer. O empenho particular, assim, paira sobre o dilema de dirigir-se contra a realidade para retornar a si percebendo um aprimoramento: “o critério aqui é absolutamente pragmático: é virtuoso o círculo que dá certo”²⁵⁴, quando o critério de virtude não é mais tão somente a vontade subjetiva do indivíduo. O indivíduo instancia sua vontade no mundo e é por esse corrigido, necessitando recorrer a essa lição tantas vezes quanto necessário a que este empenho ‘dê certo’.

Uma outra subjetividade semelhante, isto é, um novo engendrar da oposição, não é diferença da que deveria ser uma anterior. Esse retorno a si é, ao mesmo tempo, a interiorização em si do conteúdo, que é o bem e a identidade essente em si, dos dois lados: é a interiorização na pressuposição do proceder teórico de que o objeto é o substancial verdadeiro nele mesmo.²⁵⁵

Dado esse cumprimento, o querer e o conhecer se realizaram, respectivamente, como a realidade coordenada (*bem*) pelo leque de determinações possíveis da realidade (verdade) mantido pelo indivíduo. A limitação das capacidades de autocontentamento da vontade foi superada pela vontade mesma: sua atividade desfez a contradição entre pressupor um mundo e pôr nele suas próprias determinações,

²⁵³ “*Trieb*” (Enz. § 225).

²⁵⁴ CIRNE-LIMA. In: <http://www.cirnelima.org/dialetica-site.pdf> (acessado em 22/06/09).

²⁵⁵ “*Eine andere solche Subjektivität, d. i. ein neues Erzeugen des Gegensatzes, ist von der, die eine vorige sein sollte, nicht unterschieden. Diese Rückkehr in sich ist zugleich die Erinnerung des Inhalts in sich, welcher das Gute und die an sich seiende Identität beider Seiten ist, - die Erinnerung an die Voraussetzung des theoretischen Verhaltens (§ 224), daß das Objekt das an ihm Substantielle und Wahre sei*” (Enz. § 234).

realizando a identificação entre idéia teórica e idéia prática²⁵⁶ que tira da inteligência o predicado ‘subjéctiva’.

O mundo pressuposto equivale ao mundo real, contudo, enquanto realidade possível, passível de ser tornada efetiva pela atividade prático-teórica do indivíduo. O indivíduo que suportou o embate com a realidade pode então pressupô-la sua, seu bem, contudo, tendo como condicionante a isso a realização da atividade mesma, seu fazer. Anteriormente à realização da atividade, o indivíduo dispõe tão somente de um juízo verdadeiro: conhece as condições (universalidade) mediante as quais uma certa parcela da realidade (particularidade) se comporta. Seu senhorio, então, é unicamente potencial, não ainda efetivo. Mas “a vontade, pois, exige ela mesma que seu fim também seja realizado”²⁵⁷, o traslado das condições à realidade particularizada, mediante a atividade que torna ambas uma unidade, o bem. Hegel, na apresentação destes pontos, havia definido como construção²⁵⁸ a montagem do problema, o que consiste no pareamento de uma definição universal e uma realidade particular que supostamente lhe seja condizente; chamou de prova (*Beweis*) a “mediação mesma, donde resulta a necessidade daquela relação [entre universal e particular] para o conhecimento”²⁵⁹. Ou seja, a singularidade da relação está na mediação entre o universal e o particular. Ela mesma é a *dura passagem*, agora segundo a perspectiva intencional do indivíduo, visto que consiste em tornar prática a atividade teórica da idéia, tornando um bem seu o que é matéria externa.

O interstício entre universal e particular será então lido como o dilema do indivíduo que medeia as próprias condições com a realidade: deve realizar o conceito no mundo. E mais: deve cumprir essa realização a partir do saber universal que dispõe sobre a realidade particular. Sua atividade de construção da realidade é, portanto, a afirmação da primazia do todo à parte, ou da anterioridade do necessário ao contingente. A razão que atua no mundo na LB não é aquela ingênua que caracterizou a LS, bem como já resolveu sua cisão com o externo que marcou a LW. Seu pensar agora protagoniza uma lógica que imergiu no real para exigir que a contingência encontre sua condição na necessidade. Não se trata do contingente inferir o necessário, mas de extrair a necessidade do contingente e torná-lo efetivo. A singularidade do objeto consiste, portanto, num juízo protagonizado pela subjetividade do indivíduo, mediante o qual ela assume o papel de veículo das condições universais pressupostas passarem ao externo como a objetividade particular dada conforme o conceito. É esta a lógica absoluta que deve ser protagonizada pelo indivíduo, a *dura passagem* que torna a sua vida uma atividade singular.

Cabe notar que, face ao debate assumido com Kant e Fichte, Hegel compreende que estes procederam a “construção” do problema, mas não souberam resolvê-lo. Tratando especificamente da filosofia teórica de Kant, Hegel, no momento em que desenvolve sua argumentação acerca da singularidade concreta (ao modo como foi negligenciada ao longo da história da filosofia), compreende o

²⁵⁶ “A reconciliação [*Versöhnung*] consiste em que a vontade retorne, em seu resultado, à pressuposição do conhecimento; portanto, à unidade da idéia teórica e da idéia prática” (*Enz.* § 234 Z).

²⁵⁷ “*Der Wille fordert also selbst, daß sein Zweck auch nicht realisiert werde*” (*Enz.* 234 Z).

²⁵⁸ “*Konstruktion*” (*Enz.* § 231).

²⁵⁹ “[...] *die Vermittlung selbst, woraus die Notwendigkeit jener Beziehung für das Erkennen hervorgeht*” (*Enz.* § 231).

idealismo transcendental ao método analítico a ser criticado senão enquanto uma propedêutica filosófica, cuja função é fornecer material ao método hipotético se constituir.

Por meio de Kant entrou em curso a representação de que a matemática *construía* seus *conceitos*; isso não diz outra coisa senão que ela não tem a ver com conceitos, mas com abstratas determinações de *intuições sensíveis*. Chamou-se, assim, uma *construção de conceitos*, à indicação de determinações sensíveis, extraídos da *percepção*, com a exclusão do conceito, e ao formalismo subsequente, que consiste em classificar objetos científicos e filosóficos segundo um pressuposto esquema de tabela; de resto arbitrariamente e a bel-prazer.²⁶⁰

O método sintético é justamente aquele que une por meio de provas (*Beweis*) os âmbitos deixados cindidos pelo método analítico, o formal e o concreto. Kant, ao propor a conversão do conteúdo da experiência empírica na forma do entendimento, torna a experiência remissível à razão pura e encerra o objeto do conhecimento na idealidade espaço-temporal. Com isso, suprime a experiência pela razão e, assim, impede sua coexistência na totalidade do conceito. Ou seja, Kant suprime o interstício entre universal e particular, interstício este onde a atividade singularizante justamente viria residir. Por consequência, destituída de sua realidade própria, seus pressupostos, a objetividade nada mais tem a oferecer ao conhecimento que pretendeu absolutizá-la e as condições, o aparato lógico do intelecto realizar sua passagem à realidade, são condenadas à imobilidade de um “pressuposto esquema de tabela”. O kantismo seria uma filosofia limitada a uma razão poética que ainda teria o que colher da práxis que negligencia. Para Hegel o instrumental teórico de Kant irremediavelmente toma o indivíduo como uma inteligência subjetiva (*subjektive Einsicht*), visto que o destitui da atividade mediante a qual atualiza sua subjetividade no mundo. Substituindo a experiência do trajeto por regras, um “esquema de tabela”, o sujeito assim orientado tem o sucesso de seu empenho prático dado pela pressuposição de que o mundo seja como deve-ser.

O método sintético, como a atividade de provar a unidade das condições universais com a realidade particular, assim, não cinde os planos teórico e prático. Aliás, tem na pressuposição da idéia do querer o âmbito da atividade teórica embativa superar os próprios limites enquanto inteligência subjetiva. Nesse método, a diferença é acolhida da realidade para, uma vez abstraída, constituir a universalidade abstrata que é tomada como o fundamento da realidade em si mesma, condição cofundamental da atividade do indivíduo e dessa instância do conceito que lhe é dada como um para-si, um bem.

Nesse sentido, a universalidade abstrata, método de obtenção de uma identidade formal (momento analítico da idéia teórica), serve de suporte ao momento consequente, quando a coisa será tomada a partir da sua definição, ou seja, como uma instanciação do seu próprio conceito (momento sintético da idéia teórica), que somente então guiará o fazer do indivíduo (idéia prática). Esse fazer descreve a passagem do real ao ideal que permitirá que a atividade teórico-prática da subjetividade embata com a necessidade da realidade externa. A universalidade abstrata, assim, promove a imersão da identidade formal (lógica) na

²⁶⁰ “Durch Kant war die Vorstellung in Umlauf gebracht worden, daß die Mathematik ihre Begriffe konstruiere; dies sagte nichts anderes, als daß sie es mit keinen Begriffen, sondern mit abstrakten Bestimmungen sinnlicher Anschauungen zu tun hat. So ist den die Angabe sinnlicher, aus der Wahrnehmung aufgegriffener Bestimmungen mit Umgehung des Begriffs und der fernere Formalismus, philosophische und wissenschaftliche Gegenstände nach einem vorausgesetzten Schema tabellarisch, übrigens nach Willkür und Gutdünken, zu klassifizieren, eine Konstruktion der Begriffe genannt worden.” (Enz. § 231 Z).

condição fundamental da coisa externa, promovendo a ontologização do princípio de identidade lógica. A subjetividade do indivíduo toma na pressuposição subjetiva do fundamento do fundado o impulso para obtê-lo e, assim, realizar o seu querer.

Está expresso na noção de universalidade abstrata, portanto, a realização por Hegel do propósito inatingido pela filosofia de Fichte. Para este, o Eu transcendental tem somente o escopo da própria subjetividade no instante que enuncia a proposição “o Eu se põe”. Ou seja, dá-se uma relação tautológica entre o *Eu que se põe* e o *Eu posto* na realidade: “ $A = A$ ”, o universal abstrato e o particular concreto. A versão fichtiana da imersão ontológica do princípio de identidade lógica, portanto, finda no formalismo da produção de efeitos idênticos à causa subjetiva. Mas a subjetividade aqui difere daquela absoluta que reificou seu saber na LS e denotou ser sua a perspectiva unificadora na LW, pois unicamente essa subjetividade já havia operado e detinha a certeza da identidade entre ser e pensar. Contrariamente, a subjetividade fichtiana investe em propósitos absolutos sem saber ser o seu pensar a essência do mundo. Faltou a Fichte uma *Fenomenologia*. Impossibilitada de produzir, ela tão simplesmente emerge do plano ontológico para “refletir” a diferença pela qual o Eu alcança seu limite na realidade objetiva: “não $A = B$ ”. Nesse sentido, dá-se a compreensão por Fichte da dimensão externa própria à linguagem, que tão somente reflete aquilo que o intelecto não soube produzir. Por conseguinte, o Eu não imerge novamente, de modo que então desvelasse as condições pressupostas da objetividade externa que, assim, para ele permanece uma alteridade absoluta.

Tal desempenho no plano teórico, mediante as noções de produção e reflexão, para a filosofia de Fichte, igualmente demarca sua irrealização quanto à filosofia prática: o Outro permanece uma subjetividade desconhecida para o Eu que tão somente refletiu sua produção mediante a linguagem. A filosofia de Fichte, assim, finda num irresolúvel dilema da intersubjetividade. Inapto ao saber universal, esse Eu é tão somente uma releitura procedimental do Eu empírico. Pois, como visto, o instrumental teórico da filosofia hegeliana se move mediante o estabelecimento da identidade lógica (método analítico) que tão somente depois é posta como o fundamento da objetividade externa (método sintético). Conserva, assim, o Outro inteiramente Outro, ainda que com ele estabeleça a comunidade de condições que torna o seu saber portador da necessidade real.

Hegel toma seu projeto epistêmico como um cumprimento a ser levado a cabo pela “subjetividade em geral”²⁶¹, o que pontua a percepção do filósofo da realização pela sua filosofia das condições universais de possibilidade do conhecimento que na *Grundlage* teriam findado no escopo da subjetividade particular. A filosofia de Fichte, pretendendo discorrer sobre um sujeito epistêmico absoluto, o Eu transcendental, ao falir aos limites da subjetividade, mostrou tematizar um Eu empírico: procede determinações segundo o saber que já tem, colhe abstrações e nomeia arbitrariamente a tudo mais. Com Hegel, a boa definição do conhecimento não é dada pelas relações formais do Eu consigo, um criticismo levado às últimas conseqüências, mas das relações objetivas do Eu com o mundo, mediante as

²⁶¹ *Enz.* § 234.

quais o Eu se reencontra consigo. O critério de verdade então não é a subjetividade retraída, mas a objetividade decriptada pelo método sintético e, assim, tornada um saber e um fazer.

Na unidade entre o teórico e o prático própria à subjetividade que conhece as condições fundamentais do mundo, Hegel compreende a passagem do Eu ao Outro num plano fundamental: não tem na aparência da objetividade externa o veto ao discurso; contrariamente, tem esta aparência como a emersão da subjetividade que é cofundamental ao Eu e ao Outro. Realiza o decurso intersubjetivo que permaneceu irresoluto na filosofia fichtiana. Nesta filosofia, que veta o plano fundamental às custas da oposição aparente, não há a imersão do Eu na realidade, mas uma outra expressão do subjetivismo: restringido à reflexão do Outro, o Eu transcendental fichtiano não dispõe sua atividade senão sobre seu próprio limite subjetivo. O dilema fichtiano da intersubjetividade, assim, traduz-se como a incapacidade de superar a razão poética particular mediante a práxis universal que significaria o acréscimo epistêmico do Outro ao Eu.

Findam, portanto, na mesma irresolução quanto ao juízo sobre o Outro as filosofias de Kant e Fichte: Kant suprimiu a realidade pela forma pura do conceito, de modo que o conhecimento, residindo na subjetividade destituída de atividade externa, pressupõe um mundo estéril; Fichte imergiu a realidade num plano fundamental, mas vê o conhecimento impossibilitado de alcançá-lo, ficando lacônico ao estabelecimento de qualquer discurso no âmbito da moralidade. O subjetivismo do primeiro e o intersubjetivismo jamais realizado pelo segundo, assim, convertem-se ambos em hipóteses de verdade acerca do mesmo juízo. Hipóteses que, respectivamente, requereriam a resolução de seus pressupostos: a verdade da aparência para o kantismo e a mostraçã da essência irrealizada pelo fichtianismo. Em ambos, no primeiro por arbitrariedade (*Willkür*), no segundo pela impossibilidade decorrente do método assumido, incorre a atividade, e com isso qualquer singularidade. A tais custas, o kantismo permanece dogmático, pressupondo um universo inteligível que jamais encontrou, e o fichtianismo inapto ao cumprimento dos próprios propósitos, imerso numa inteligibilidade definitivamente subjetiva. A verdade de ambas estas perspectivas, portanto, requereria uma ampla identificação entre os planos real e ideal, uma imediata manifestação de toda a sua verdade pelo objeto particular. Em suma, estas perspectivas, hipóteses, versam sobre uma idealidade subjetiva, não sobre a realidade idealizada onde os indivíduos investem e medeiam interesses baseados em conhecimentos falhos e numa disposição de renovação constante, constituindo-se a si mesmos nesse processo.

Enquanto a inteligência só trata de tomar o mundo como ele *é*, a vontade, ao contrário, tende a fazer primeiro o mundo como *deve* ser. O imediato, o achado-aí, conta para a vontade não como um ser firme, mas só como aparência, como algo nulo em si. Apresentam-se aqui as contradições em que se anda às voltas no ponto de vista da moralidade. É este em geral, nos aspectos práticos, o ponto de vista da filosofia de Kant, e também da filosofia de Fichte. O bem deve ser realizado; deve-se trabalhar para produzi-lo, e a vontade é apenas o bem em vias de ativar-se. Mas, se o mundo fosse como deve ser, com isso a atividade da vontade seria descartada. A vontade, pois, exige ela mesma que seu fim também seja realizado.²⁶²

²⁶² “Während es der Intelligenz nur darum zu tun ist, die Welt so zu nehmen, wie sie ist, so geht dagegen der Wille darauf aus, die Welt erst zu dem zu machen, was sie sein soll. Das Unmittelbare, 8/386 das Vorgefundene gilt dem Willen nicht als ein festes Sein, sondern nur als ein Schein, als ein an sich Nichtiges. Es kommen hier die Widersprüche vor, in denen man

Tendo emergido da própria subjetividade, para Hegel, o indivíduo então deixa de pretender fundar seus projetos sobre a aparência contingente da coisa e passa a compreendê-la a partir da necessidade que lhe é própria e cofundamental para com sua própria racionalidade. A empresa de decifrar o fundamento e torná-lo subsistente na realidade, de modo que as mediações consequentes não mais sejam caracterizadas pela falta de racionalidade, consiste no processo cujo cumprimento leva à idéia absoluta.

2.4.1.3 A idéia absoluta

A idéia absoluta reside além do ponto onde a injunção de deveres distintos já se realizou: o Absoluto impõe-se sobre a realidade que, por sua vez, foi intrinsecamente modificada pelos indivíduos que protagonizaram a mesma lógica absoluta. Vitoriosa no embate mediático que a fez detentora de uma subjetividade absoluta, *quid pro quo*, a vida impera sobre um mundo tornado efetivo. Mas, face ao circuito das distintas determinações que somente ao cabo incorreram nessa determinação, o círculo dos círculos²⁶³, objeto de toda a WdL, este mundo é somente um momento e deve ser superado. Isso é mostrado na idéia absoluta, a determinação das determinações que compuseram a autodeterminação do Absoluto. Ou seja, a idéia absoluta é a positividade do círculo dos círculos, sua existência: ela toma seu próprio fechamento como um momento particular, pois revê sua relação absoluta com os momentos anteriores com a reserva de quem engendra a diferença entre ser e nada evanescentes (*Verschwindende*) e exige o movimento.

Nesse sentido, a idéia absoluta consiste no acabamento do método das determinações do Absoluto. Seu sentido consiste em mostrar que natureza e cultura residem ambas sobre um mesmo pressuposto e reencontram-se ao cabo de sua autopoisição. Tendo interno a si o fechamento do círculo dos círculos, a idéia absoluta não pode ser inquirida senão a partir do seu para-si, quando então serão simultaneamente percebidas as relações entre os distintos momentos perpassados pela lógica absoluta. Em outras palavras, a idéia absoluta dita sua própria historicização: o círculo é formado por sucessivas passagens entre momentos de crescente autodeterminação efetiva²⁶⁴; sobre cada momento paira um movimento próprio, seja enquanto efeito do momento anterior ou causa do momento posterior; e, como ao momento cabe a autodeterminação do ser num determinado nível de necessidade, o resultado é sempre um conteúdo diferenciadamente expresso, ou seja, uma imediateidade mais ou menos efetiva; e, como ao movimento cabe o retorno à própria interioridade pelo ser, condição essencial para a ulteriorização consequente numa nova imediateidade, ele sempre expressa uma autoimagem diferenciada, única. Logo, a expecção simultânea do círculo num todo tão somente mostra que cada imediateidade conjuga uma

sich auf dem Standpunkt der Moralität heruntreibt. Es ist dies überhaupt in praktischer Beziehung der Standpunkt der Kantischen und auch noch der Fichteschen Philosophie. Das Gute soll realisiert werden; man hat daran zu arbeiten, dasselbe hervorzubringen, und der Wille ist nur das sich betätigende Gute. Wäre dann aber die Welt so, wie sie sein soll, so fiel damit die Tätigkeit des Willens hinweg. Der Wille fordert also selbst, daß sein Zweck auch nicht realisiert werde" (Enz. 234 Z).

²⁶³ "Kreis von Kreisen" (Enz. § 15).

²⁶⁴ AQUINO, 2002 (B), p. 197.

inferência exclusiva, própria: a idéia absoluta tem seu para-si no resultado histórico da razão, um momento do paradigma cultural que constitui um mundo para si. Assim, prevê sua própria permanência como método, subsídio ao movimento que, contudo, terá seus momentos atrelados a configurações sempre positivas. Perfazem, assim, ambas as coexpressões do Absoluto: ser e pensar idênticos, enquanto simultâneos, e imersos na lógica absoluta que os percebe em progressivo grau de complexidade.

A idéia absoluta, ao cabo, revela-se a detentora das condições do saber. Como o método pelo qual o Absoluto se determina, nela nenhum saber concreto ou específico reside, senão como a mútua conversão entre ser e pensar num momento de maior ou menor autodeterminação efetiva. Como o para-si do conceito objetivo, a inspeção pelo todo das suas partes em simultaneidade, todo conteúdo determinado é relativo para a idéia absoluta, que tem em simultaneidade todas as determinações. Nela, todo o conhecimento determinado, esse pensar idêntico ao ser referido por Hegel como o conhecimento conceituante²⁶⁵, deve se dissolver no próprio momento para que o conseguinte seja alçado. A filosofia torna-se, assim, o saber que averigua os saberes em conformidade ao momento no qual se alocam face a esse processo da idéia se tornar absoluta. Pois, se nenhum conhecimento pode ser extraído da idéia absoluta, ela se mostra o critério da efetividade do real ou o métron do conhecimento determinado.

A idéia absoluta, assim, expressa a imbricação entre pensar e ser, por sua vez, sabida pelo Absoluto mesmo. Essa noção, ao realizar o desfecho da Lógica, mostra a intenção central mantida por Hegel ao longo da obra: o real e o ideal, o ser e o pensar, não são um para o outro uma contraprova qual foi afirmado no método hipotético-dedutivo. O pensar formal, dualista, chamado por Hegel de entendimento (*Verstand*) aqui se deparou com o Absoluto que deteve o universo como um momento intrínseco a si próprio. Isto é, o Absoluto é então subjetividade que, sem perder-se de si própria, se pensa a partir da objetividade. O que equivale a afirmar que a objetividade somente foi pensada a partir do Absoluto, ou que a possibilidade de toda a contingência (condicionado) pressupõe a necessidade (incondicionado).

Por conseguinte, a plena identidade entre ser e pensar será sempre o escopo dessa subjetividade e da sua pressuposição de assertividade objetiva. Logo, das novas passagens as quais essa subjetividade irá estabelecer, daí resultando o constante retorno a si que assevera seu caráter absoluto. Por conseguinte, a afirmação de que a lógica que configura o todo como condição da parte será ministrada pela própria parte, a *Ciência da Lógica* como o pensar de um sujeito filosofante, compõe o permanente embate com o mundo pelo sujeito que o toma mediante a essência que é seu próprio pensar. Esse embate se traduz como a realização de si próprio, ao provar suas próprias teorias, pelo pensar finito que se sofisticou ao retornar a si evidenciado numa realidade que igualmente se sofisticou. Esse embate permanece à medida que o impulso de realização da idéia subjetiva em suprir sua contradição com a realidade veicula a vontade do sujeito. Tendo por instrumental à realização da sua vontade essa idéia que subsume o finito ao infinito, a contingência à necessidade, esse sujeito tem sua permanência orgânica associada ao sucesso de realizar

²⁶⁵ “*begreifenden Erkennen*” (Enz. § 465 Z).

seu empenho teórico como prático. Em suma, o atendimento da vontade particular de um sujeito, que igualmente desfaz a contradição da idéia subjetiva por ele portada, incide neste desempenho face ao mundo que pretende seu, a *dura passagem* da vontade livre numa realidade já perpassada pela razão, mas cuja dinâmica requer novas e constantes apropriações.

A idéia absoluta, assim, se mostrou resultado do método absoluto da idéia do conhecer. Ao cabo, mostrou que todo decurso da WdL era por ela compreendido: dada a posição do próprio ser-aí pela essência subjacente ao Ser, uma primeira totalidade surgiu no encontro entre interno e externo, fundamento e fundado; encontro cuja reciprocidade dos momentos mostrou ser esta uma totalidade real, a manifestação do Absoluto ao qual retorna para, com isso, afirmar sua dependência ao longo de todo esse itinerário. O ser, começo da filosofia, era, desde então, uma “imediatidade deduzida”.

O começo da forma absoluta se acha nos elementos do pensamento, assim não se trata nem de um começo assumido, nem de um começo representado. Na perspectiva do método absoluto, este começo é algo simples e universal. Mas o universal agora não é mais abstrato e, sim, carrega em si a totalidade concreta que resultou ser a idéia.²⁶⁶

Com isso, desfaz-se sobre Hegel a névoa da acusação de Kant contra Aristóteles, que esse “respiga” as categorias filosóficas ora à coisa, ora ao aparato epistêmico do sujeito. As categorias da LS, determinações da reflexão da LW, determinações do pensamento da LB, por fim, se mostraram graus explicativos das determinações do método absoluto. A lógica que anima o processo do conhecimento não é a lógica geral, abstrata, que antecede ao caráter transcendental do conhecimento, assim, jogando a certeza epistêmica mais além na profundidade subjetiva que já era própria à representação. Com Hegel, tomamos a representação como a instância de autosuperação da subjetividade que detém a realidade que para ela se reflete, a qual assim nega como um “em si mesmo” para conservar como uma razão compartilhada, o fundamento absoluto da relação. Nessa tradução da natureza, pela qual a subjetividade inflexiona o em-si-e-para-si externo como um universal abstrato, sua “determinação-do-entendimento”, a idéia aparece como esse fundamento de todas as coisas, contudo, quando as coisas mesmas já não constituem momentos externos uns aos outros. A unidade do mundo, o conceito objetivo, como a subjetividade absoluta que igualmente é, realiza a conciliação dos seus momentos e com isso se constitui idéia.

E a idéia é aqui admitida como o que é acessado pela inteligência finita. Imersa no mundo, a parte que referenciou sua própria atividade e se mostrou viva, ao conjugar sua inteligência e vontade, teoria e prática, mostrou-se capaz de protagonizar uma tradução da mesma racionalidade pela qual o mundo se autodetermina. É por admitir ser esta a dinâmica da realidade que o vivente percebe sua necessidade em detê-la como o que é condição de sua permanência. “Trata-se aqui da lógica especulativa ou absoluta que é o pensar a si mesma por parte da idéia”²⁶⁷. Como na alusão antes feita ao modelo científico, o intelecto que emula graus sucessivos de sofisticação do princípio que confere vitalidade ao universo o qual habita sabe discorrer normativamente sobre o meio que subsidia sua própria existência. Assim, sabe deter uma

²⁶⁶ AQUINO, 1989, p. 78.

²⁶⁷ AQUINO, 1989, p. 79.

descrição suficiente desse princípio universal que, não obstante, não se resume ao seu próprio pensar, ao qual, inversamente, é a própria causa.

Mas então caberia a pergunta: que “modos” seriam esses de dizer o ser pelo Eu transcendental que supre o interstício entre o universal formal e o particular concreto realizando a diluição deste naquele? Essa pergunta soaria estranha, tendo em vista ter sido o ponto de partida da investigação hegeliana a crítica à limitação dogmática da subjetividade como escopo da cognoscibilidade do universo. Pretender-se-ia, a partir da idéia absoluta, resolver o problema central do hegelianismo não como o acesso do intelecto à coisa-em-si, mas pela conversão da sua realidade a termos próprios ao intelecto? Hegel teria levado a cabo um prolongamento do procedimento kantiano ao levar o intelecto à coisa-em-si, ao invés de trazê-la ao intelecto como queria Aristóteles? De fato, ao menos aos limites da cultura, da matéria logificada, parece ser esta a resposta. O discurso em nenhum momento declinou à abordagem da coisa-em-si, aliás, jamais cumpriria seu propósito de libertação da “oposição da consciência” se não o fizesse.

Parece assim que o saber se tornou aqui perfeitamente igual à sua verdade, já que essa verdade é esse saber mesmo, e desvaneceu toda a oposição dos dois lados. Na verdade, [isso se deu] não *para nós* ou *em si*, mas para a própria consciência-de-si. É que a consciência-de-si obteve o domínio sobre a oposição da consciência mesma. Essa repousa na oposição entre a certeza de si mesma e o objeto, mas agora o objeto para ela mesma é a certeza de si, o saber; assim como a certeza de si mesma, enquanto tal, não tem mais fins próprios, assim também não está mais na determinidade, mas é puro saber.²⁶⁸

Mas o ponto é atentar ao fato de que a própria coisa-em-si não é mais tão ‘em-si’ no discurso hegeliano, melhor dizendo, é um ‘em-si-para-nós’. O que consiste no caráter transcendental dessa filosofia. De modo um tanto extemporâneo, cabe salientar a maneira como é expressa a relação de substancialidade na *Ciência da lógica* enciclopédica: “A substancialidade é a absoluta atividade da forma, e o poder da necessidade, e todo o conteúdo é apenas momento, que só a esse processo pertence: o absoluto transformar-se da forma e do conteúdo, um no outro”²⁶⁹. A substância articula de modo unilateral a relação de reflexão do Absoluto manifesto no mundo supra-sensível e, assim, desaparece a resolução das próprias insuficiências pelos seres postos por meio da mediação. Mas o ser posto aqui é o fenômeno, síntese da inflexão do fundamento que adquiriu existência objetiva e se fez fundamento absoluto. A coisa que integra essa síntese, ao justificar sua aparência, se diz emersão do fundamento, quando este decorre do procedimento formal de determinação da essência, uma suposição.

[...] se está em grande erro ao pensar que o em-si das coisas, ou a coisa-em-si, em geral, é algo inacessível para nosso conhecimento. Todas as coisas são primeiro *em si*, mas não ficam nisso; [...] a coisa em geral avança sobre seu simples em-si, enquanto é a abstrata reflexão-sobre-si, para mostrar-se também como reflexão-sobre-Outro, e assim *tem propriedade*”.²⁷⁰

²⁶⁸ “Hier also scheint das Wissen endlich seiner Wahrheit vollkommen gleich geworden zu sein, denn seine Wahrheit ist dies Wissen selbst, und aller Gegensatz beider Seiten verschwunden, und zwar nicht für uns oder an sich, sondern für das Selbstbewußtsein selbst. Es ist nämlich über den Gegensatz des Bewußtseins selbst Meister geworden. Dieses beruht auf dem Gegensatze der Gewißheit seiner selbst und des Gegenstandes; nun aber ist der Gegenstand ihm selbst die Gewißheit seiner, das Wissen - so wie die Gewißheit seiner selbst als solche nicht mehr eigene Zwecke hat, also nicht mehr in der Bestimmtheit, sondern reines Wissen ist” (PhR § 596).

²⁶⁹ *Enz.* § 151.

²⁷⁰ “[...] daß man sich sehr im Irrtum befindet, wenn man meint, das Ansich der Dinge oder das Ding-an-sich überhaupt sei etwas für unser Erkennen Unzugängliches. Alle Dinge sind zunächst an sich, allein es hat dabei nicht sein Bewenden [...]”

Com isso, vemos que já na primeira totalidade, fundamento e fundado, discorria-se sobre a justificação da coisa em si mesma, tendo essa, contudo, sua condição originária (essencial) no próprio pensamento. Logo, se o vir à existência equivale ao ser pensável, a coisa como cognoscível (relação de substancialidade), e se a condição de vir à existência é uma suposição do intelecto, um pensamento (reflexão), a coisa-em-si é um produto da inteligência criado no intuito de coordenar sua regência sobre o mundo.

A coisa-em-si é apenas um produto do pensamento. [...] Com essa concepção, Hegel realiza uma síntese de realismo e idealismo (subjetivo): nem nossos pensamentos subjetivos se orientam pelo Ser, nem o Ser se orienta por nossos pensamentos e representações subjetivos; antes, o Ser e nossos pensamentos subjetivos orientam-se ambos pelos pensamentos objetivos enquanto aquelas estruturas ideais.²⁷¹

so schreitet auch das Ding überhaupt über sein bloßes Ansich, als die abstrakte Reflexion-in-sich, dazu fort, sich auch als Reflexion-in-Anderes zu erweisen, und so hat es Eigenschaften” (Enz. § 124 Z).

²⁷¹ HÖSLE, p. 88.

III – A FILOSOFIA DO DIREITO

3.1 - A Filosofia do Direito a partir do método – Hegel e o idealismo objetivo

O presente estudo partiu da afirmação da filosofia de Hegel como perspectiva suficiente ao preenchimento do hiato argumentativo percebido por Maimon na filosofia de Kant, qual seja, a afirmação dogmática da idealidade espaço-temporal do objeto do conhecimento. Vimos como a estratégia argumentativa hegeliana, mediante a noção fichtiana de passagem (*Übergang*) da subjetividade à objetividade pelo Eu transcendental, valida em solo moderno o propósito aristotélico das categorias como “modos de dizer o ser”, para, assim, recuperar a perspectiva a qual Kant teria declinado sob o rótulo de um “idealismo visionário”. Deste modo, Hegel lança mão de um princípio comum ao intelecto e ao objeto epistêmico, condição dos predicamentos sobre o ser virem residir na certeza epistêmica da racionalidade pura. A consecução desse projeto veio afirmar a anteposição e autopercepção pela razão que registra a objetividade em seus sucessivos momentos evanescentes, o que equivale a afirmar a emersão da consciência-de-si como detentora de um saber rememorado do ser resultante da sua autoreferência negativa ao mesmo. Do que seguiu a tese hegeliana do atrelo à história pelos sucessivos graus de desenvolvimento da razão, consecutivos modos acertados de “dizer o ser” que, dos gregos aos alemães, constituem a história do ocidente.

Segundo Hegel, a cultura ocidental deve a Kant a apreensão filosófica da sua maneira de ser no contexto pós-revolucionário francês como consciência autoremissiva no que tange à admissão de um conhecimento como verdadeiro. Contudo, a impossibilidade de autodiferenciação à realidade por essa razão universal teria incorrido no Terror que aniquilou toda forma de particularização, um veto ao autotelismo do próprio princípio universal que incorreria no gozo particular. Quando então situamos o mérito conferido por Hegel a Fichte, que percebe a necessidade de consecução do princípio a partir de si próprio, o que é ilustrado pela consciência operante que realiza sua particularização e reivindica a felicidade, mas que assim se expõe ao julgamento do “puro universal” protagonizado pela consciência universal. A releitura hegeliana da filosofia de Fichte toma a limitação do movimento do “Eu se pôr” em deter um princípio universal que permita produzir a objetividade para além do escopo subjetivo, do que decorre a limitação prática dessa filosofia em alçar a intersubjetividade. Hegel expressa o fracasso desse compartilhamento do universal particularizado pela consciência operante como o receio da consciência universal em conferir seu perdão. Quando esse perdão decorrerá do espírito, um movimento da história:

“O espírito, assim, é posto no terceiro elemento, na *consciência-de-si universal*. Ele é sua comunidade”²⁷².

Quando então cabe questionar como Hegel compreende o perdão conferido ao “homem divino morto ou Deus humano”, mutilado pela indiferença universal, mas reintegrado à cultura por “apresentar nele o movimento do espírito”²⁷³. O sentido de lançar luz à pergunta sobre o perdão (*Verzeihung*) se mostra uma vez sabido que Hegel, ao propor na sua *Filosofia do Direito* a “vida universal” do cidadão, tenha-o trazido da história à política, do espírito absoluto ao espírito objetivo. Mas como compreender a razão que, ao perdoar, conjuga distintas escrituras do universal e, assim, anima a história? De certo, se é conferido pelo espírito, o perdão tem por condição algo impregnado à matéria e se constitui mediante a comunicação desta à essência absoluta, para, assim, sublimar sua particularidade numa universalidade concreta. Mas, com Hegel, se há de afirmar tanto?

Sim, mas avançamos ao horizonte da PhG ao inquirir sobre a universalidade concreta do particular como critério do seu perdão, da sua pertença ao todo significar a superação ao pensar abstrato que declinou em perdoá-lo. A universalidade concreta, lida na PhG pelo título do perdão dado à consciência operante e anunciada como a transição *entre o burguês e o cidadão* do Estado hegeliano, constitui o que na WdL foi apresentado pela efetividade concreta que se fez absoluta e permitiu o retorno a si do Absoluto, a mais *dura passagem* descrita por Hegel. Passagem esta que, ao cabo, mostrou a dependência fundamental do particular ao universal, bem como a conveniência dessa unidade a um mundo supra-sensível que conjuga real e ideal e, assim, se permite acessar pela razão finita que sob ela reside e então lhe valida nos movimentos que estabelece. Em suma, o privilégio do perdão é concedido a quem se autorealiza conferindo o outro como um momento do espírito, o que na WdL significa protagonizar a logicidade que lhe é fundamental ao cumprir e mediar sua atividade no mundo.

Mas não seria este o desafio do próprio mundo como um todo? De fato, a partir da dialética das modalidades, pelo momento *Possibilidade real* versus *Necessidade real*, uma vez admitida a reflexão hipotética do Absoluto como mundo, coube considerar estarem postas neste todas as condições para que as atividades ali instadas se realizem. Ou seja, tematizar a maneira pela qual o Absoluto mantém sua coesão é fazer uma analogia ao mundo como totalidade das relações, procedimento que trouxe a inteligibilidade coesa do Absoluto para os casos particulares. Assim, casos onde seu externo concomita ao que é interno à efetividade real, o mundo. Pode-se pensar este procedimento como uma ‘caixa-preta’ da efetividade real: é possível quando tomada a partir do Absoluto que nela se determinou; é real quando tomada a partir das mediações que estabeleceu.

Mas que papel coube aos relativos na WdL? Ora, é assegurada a contingência no discurso da Lógica, de modo aos relativos encontrarem sua efetividade mediante relações que poderiam ser outras. Mas, por outro lado, não lhes cabe compor uma imagem que não reflita o Absoluto. Como Hegel resolve a aporia do Absoluto depender do relativo não significar a supressão de toda contingência? É como se a

²⁷² “*Der Geist ist also in dem dritten Element, im allgemeinen Selbstbewußtsein gesetzt; er ist seine Gemeinde*” (PhG § 781).

²⁷³ “[Der] göttliche Mensch oder menschliche Gott [...] an und für sie selbst sich zum Geiste zu erheben” (PhG § 781).

WdL formulasse a seguinte questão: qual o estatuto da universalidade singular do relativo que estabelece a reflexão do Absoluto? No texto da LW, constatada a relação substância-acidente como uma relação de causa-efeito (uma tecitura de causalidades onde os efeitos assumem o que à causa é próprio), Hegel elegeu a ação recíproca como a perspectiva que, dada a determinação da substância ativa (Absoluto) na substância passiva (universo), assegura a ativação desta como critério ao seu retorno à substância ativa que se mostra absoluta. Mas o que isso significa? A ação recíproca, ao cabo, afirmou que a infinita possibilidade da substância ativa se limita na matéria condicionante, a qual lhe retorna para elucidá-la. Com isso, a imagem do Absoluto gerada pelos relativos é dada pelo condicionamento ao todo imposto pelo estado atual dos relativos, quando é o logos universal que investe sobre um estado específico da matéria. O logos ali se limita enquanto infinita possibilidade determinativa, mas só como condição de sua passagem, visto que essa determinação resolve a diluição do momento efetivo real como efetividade absoluta.

O estatuto da efetividade real face à efetividade absoluta, assim, é o de uma configuração específica de termos universais que, sem esgotar a gramática que aplicam, designam a realidade concreta particular. Ou seja, a universalidade singular reside numa designação que se faz não-ostensiva ao conferir à matéria ativa o preenchimento da inteligibilidade universal, quando a relação se converte em razão. Mas, veja-se, uma designação dada pelo logos absoluto, que jamais cindiu de si próprio. A unidade do Absoluto lhe é definitiva, mas o ponto então é atentar que a WdL tem o Absoluto por resultado da condição que já lhe é relativa.

De outra forma, questionada a possível formatação da matéria pelo Absoluto, à matéria é conferida sua autonomia como instância que finitiza o logos absoluto. A contingência não é vetada, mas a lógica protagonizada pelo ser relativo lhe era anterior. Seu ser, condição do agir em conformidade ao dever, era já a posição do dever-ser, uma autoposição pelo Absoluto. Em suma, a autocompreensão do Absoluto na WdL tem como princípio o próprio Absoluto. Mas, recorrendo à analogia com o modelo científico usada anteriormente, qual a margem de movimento agora conferida ao ensaio senão o de autorizar ou negar um condicionamento específico da matéria segundo uma teoria que já se sabe infalseável, dado que tomada a partir de si própria?!

Uma questão sobre a WdL, assim, exige a atenção no desdobramento do método levado a cabo por Hegel na *Grundlinien der Philosophie des Rechts*²⁷⁴: a apresentação do movimento onto-lógico do Absoluto sobre si mesmo, como unidade dinâmica da essência e do ser, é tomada como justificativa da tese da realização da parte bastar sua pertença ao todo; contudo, vimos que o procedimento da WdL é dedutivo, de modo à idéia abranger forma e conteúdo universais quando a forma mesma emerge da autoposição da essência subjacente, por sua vez, uma suposição do intelecto. Com isso, “o universal do conteúdo da forma é a forma como conteúdo”²⁷⁵, de modo ao mundo supra-sensível, condição da inteligibilidade do universo ou da mútua conversão entre existência e inteligibilidade, ter por objeto algo

²⁷⁴ Doravante, PhR.

²⁷⁵ AQUINO, 1989, p. 77.

formal. Assim, pergunta-se: como tornar praticável nas relações entre os homens o método absoluto, sabendo que ele converte o ser ao pensar para afirmar sua identidade? De outra maneira, seria a filosofia prática de Hegel um necessitarismo, que esvaziaria a palavra liberdade do sentido original ao, por meio da equivalência entre ser e dever-ser, equipará-la à necessidade?

Esse ponto retoma as colocações anteriores sobre a WdL, a autojustificação circular do método, ou, diríamos, o círculo virtuoso da idéia. Veja-se que, ao inquirir sobre a valia do método nas relações entre os homens ou na síntese do que para eles é o mundo compartilhado, a perspectiva assumida é a do Estado. É segundo a idéia que Hegel resolve essa dupla perspectiva nos seus momentos objetivo e subjetivo, como a gama de objetividades que compõe o todo e, para tanto, se medeiam segundo uma racionalidade que lhes é tornada própria. A idéia é tanto princípio como resultado dos momentos objetivo e subjetivo que, quando isolados do todo, são abstratos. Posta para a leitura hegeliana do Estado, tanto refere aos “princípios” da ciência jurídica (o que, na obra que se intitula *Grundlinien*, será objeto da *Einleitung*) como à Eticidade, o todo orgânico concreto resultante dos momentos abstratos, respectivamente, o Direito e a Moralidade. Esse cumprimento norteia a presente seção deste capítulo, próprio ao esboço remissivo da PhR à WdL. Nosso objetivo é perceber a arquetônica da PhR a partir da dupla negação do princípio que retorna à imediateidade, então, como a vontade livre (*freier Wille*) que se substancializa no Direito para, segundo os momentos abstratos (seções *Direito Abstrato* e *Moralidade*), assumir sua factividade em conformidade ao conceito (seção *Eticidade*). A tanto, cabe-nos compreender o desenvolvimento que intersecciona a lógica e a filosofia do real.

3.1.1 - A lógica do real: Como falar da vontade em Hegel

A Idéia, na LB, afirmou a unidade do universo a partir da necessidade das partes em suprirem sua insuficiência fundamental. O relativo instancia sua atividade segundo a possibilidade expressa pelo outro, no que consiste a autoposição pela matéria das suas condições. Nesse sentido, pode-se afirmar que Hegel reconhece o universo como uma unidade racional diferenciada que se inflexiona sobre si mesma para se particularizar segundo padrões específicos mediante os quais regra seu próprio curso interno. A partir do que todo o movimento será admitido desde que em conformidade a essas regras, de modo a pensarmos nos elementos que residem no universo como seres a elas condicionados. Tomados como indiferentes às regras que vigem sua existência, esses elementos constituem a natureza.

A natureza mostrou-se como a idéia na forma do *ser-outro*. Visto que a *idéia* é assim como o negativo dela mesma ou *exterior a si*, assim a natureza não é exterior apenas relativamente ante esta idéia (e ante a existência subjetiva da mesma, o espírito), mas a *exterioridade* constitui a determinação, na qual ela está como natureza.²⁷⁶

A natureza é a exteriorização (*Entäusserung*) da idéia, sua forma exterior mediante a qual particulariza o que é em-si. Nela difere o orgânico do inorgânico, havendo naquele, uma “primeira

²⁷⁶ “Die Natur hat sich als die Idee in der Form des Andersseins ergeben. Da die Idee so als das Negative ihrer selbst oder sich äußerlich ist, so ist die Natur nicht äußerlich nur relativ gegen diese Idee (und gegen die subjektive Existenz derselben, den Geist), sondern die Äußerlichkeit macht die Bestimmung aus, in welcher sie als Natur ist” (Enz. § 247).

idealidade da natureza”²⁷⁷, a possibilidade de não ser só em-si (substrato), mas de reivindicar um para-si, afirmando sua carência (*Mangel*). Suprir a própria insuficiência, por conseguinte, consiste em, através da natureza receptiva, repor os modos específicos da racionalidade fundamental que consistem na especialização pela qual esse logos se dispôs no próprio ser orgânico. Este ser é ativo e se define na reposição de si que apropria o substrato indiferente, incapaz por si mesmo de dinamizar o fluxo universal. O ser ativo supre sua carência segundo um padrão que define sua interioridade, se distingue segundo sua subjetividade. É a vida.

Ela [a totalidade do corpo] se tornou uma unidade saturada [*erfüllte*] e essencialmente, enquanto a si referindo-se, unidade *negativa*, como a forma de Si [*Selbstische*] e *subjetiva*. Com isso, a idéia chegou à existência, em primeiro lugar à imediata, à vida.²⁷⁸

Mas a subjetividade animal, como a retensão de um mecanismo eficiente de atendimento à própria carência, somente a tal ponto se desenvolve. O animal aprende, assimila comportamentos que otimizam sua relação com o meio, e justamente nisso se diferencia das plantas. “Conserva-se a si mesmo e como o universal permanece em si mesmo”²⁷⁹, mas não sabe disso, não tem consciência da sua existência voliente como forma diferenciada às demais.

O organismo animal [...], segundo a determinação da forma, é a *transição* para os outros, de modo que deste processo (se) *resulta* a totalidade como existente; somente assim como este reproduzindo-se, não como essente, é e *conserva-se* o vivente; ele só é enquanto se faz para o que ele é; ele é o fim proveniente, que só é mesmo o resultado.²⁸⁰

A subjetividade animal fica atrelada ao próprio corpo: um animal reconhece outro pelos sentidos, mas isso retorna à sua condição orgânica com a função de atendê-la. Difere da subjetividade humana, que pode deter suas imagens de modo dessituado à intencionalidade a elas referente. A subjetividade humana se libera do sensível e entra no elemento ideal da inteligência, quando desenvolve uma primeira forma de linguagem. Somente “a voz humana, ao tornar-se linguagem, deixa de ser uma exteriorização involuntária da alma”²⁸¹, que então sai do próprio presente e se objetiva na abstração espaço-temporal. Mas esse é um processo gradual que, na *Antropologia do Espírito subjetivo*²⁸², ainda depende o homem ao condicionamento sensível.

A corporeidade abstrata da voz pode, na verdade, vir-a-ser um sinal para outros que a reconhecem como tal; mas ela, aqui, do ponto de vista da alma natural, ainda não é um signo produzido pela vontade livre, ainda não é a linguagem articulada mediante a energia da inteligência e da vontade, mas apenas um soar imediatamente produzido pela sensação que, embora privado de articulação, já se mostra capaz de múltiplas modificações.²⁸³

Pouco difere o desejo animal àquele do homem cujo intelecto ainda não se liberou dos sentidos. Não falamos então em vontade, como Hegel compreende esse conceito. Mas, na *Fenomenologia* do sG,

²⁷⁷ *Enz.* § 337.

²⁷⁸ *Enz.* § 337.

²⁷⁹ *Enz.* § 350 Z.

²⁸⁰ *Enz.* § 352.

²⁸¹ “*Sie* (die menschliche Stimme) *auf, eine unwillkürliche Äußerung der Seele zu sein*” (*Enz.* § 401 Z).

²⁸² [Der] *subjektive Geist*. Doravante, sG.

²⁸³ “*Die abstrakte Leiblichkeit der Stimme kann nun zwar zu einem Zeichen für andere werden, welche dieselbe als ein solches erkennen, sie ist aber hier, auf dem Standpunkte der natürlichen Seele, noch nicht ein vom freien Willen hervorgebrachtes Zeichen, noch nicht die durch die Energie der Intelligenz und des Willens artikulierte Sprache, sondern nur ein von der Empfindung unmittelbar hervorgebrachtes Tönen, das, obgleich dasselbe der Artikulation entbehrt, sich doch schon vielfacher Modifikationen fähig zeigt*” (*Enz.* § 401).

este intelecto se distancia reflexivamente do sensível e descobre ser a constante que confere unidade aos múltiplos evanescentes da realidade. É quando a inteligência se mostra apta para reverter a crença da consciência no acesso imediato e singularizado ao objeto. Mediante o que, na *Psicologia*, pela representação, especialmente pelo signo lingüístico, a inteligência ascende ao pensamento onde não mantém mais nenhuma dependência ao mundo de objetos e lida apenas com as próprias determinações.

Somente na Psicologia a vontade assumirá seu papel: na *Antropologia*, a alma consistia a vida imediata do corpo; na *Fenomenologia*, a vida foi mediada pela consciência, de modo que permaneceu anterior ao mundo, recolhida em pensamentos. Já a *Psicologia* é a verdade da alma e da consciência que tem no espírito seus modos de atividade: a inteligência já desenvolvida estabelece determinações e por meio delas reivindica seu aporte ao mundo. Mas, em seus dois primeiros momentos, teórico e prático, o espírito é ainda ignaro ao fato de investir sobre o mundo segundo referenciais insuficientes, abstrações subjetivas.

[...] o espírito teórico e o espírito prático estão ainda na esfera do espírito *subjetivo* em geral. Não são a diferença como passivo e ativo. O espírito subjetivo é produtor: mas são formais, suas produções. Para dentro, a produção do espírito teórico é somente seu mundo ideal e o adquirir da autodeterminação abstrata em si mesmo. O espírito prático, na verdade, só lida com autodeterminações, com seu material próprio, mas também ainda formal, e, assim, com um conteúdo limitado, para o qual adquire a forma da universalidade [...] são seus produtos: no espírito teórico a palavra; no espírito prático, o gozo.²⁸⁴

Ou seja, o discurso da Psicologia, num primeiro momento, percebe o espírito como *teórico*, que limita sua atividade à inteligência. Reside num “mundo ideal” cuja autodeterminação abstrata é condensada na palavra (*Wort*). O que significa que todo singular conhecido permanece para o pensamento um universal abstrato. Isso será resolvido no momento *prático* do espírito: sua atividade consiste na *vontade* que, enquanto tal, tem por objeto algo do mundo. Mas a vontade ainda se resolve numa autodeterminação formal face ao conteúdo limitado e universalmente compreendido, pelo que se condensa no binômio prazer/desprazer. Espírito teórico e espírito prático, assim, ditam a forma subjetiva do espírito que será realizada no Espírito Objetivo.

Mas, se até o espírito prático a vontade é limitada a um impulso ingênuo, um desenvolvimento parco, formal, o mesmo não se pode dizer com relação à linguagem. É o que se percebe a partir da análise dos momentos do espírito teórico. A *intuição*²⁸⁵ é o momento inicial da atividade teórica, o que pareceria filiar Hegel à escola epistemológica empirista, não fosse o fato do conteúdo do conhecimento dever seu desdobramento à própria origem no pensamento. Ou seja, para Hegel, algo totalmente novo não se torna conhecido por meio da intuição, é preciso dispor de algum conhecimento prévio sobre o objeto, o qual fará a mediação da intuição que, assim, lhe é posterior²⁸⁶.

²⁸⁴ “Der theoretische sowohl als praktische Geist sind noch in der Sphäre des subjektiven Geistes überhaupt. Sie sind nicht als passiv und aktiv zu unterscheiden. Der subjektive Geist ist hervorbringend; aber seine Produktionen sind formell. Nach innen ist die Produktion des theoretischen nur seine ideelle Welt und das Gewinnen der abstrakten Selbstbestimmung in sich. Der praktische hat es zwar nur mit Selbstbestimmungen, seinem eigenen, aber ebenfalls noch formellen Stoffe und damit beschränkten Inhalte zu tun, für den er die Form der Allgemeinheit gewinnt [...] sind seine Produkte im theoretischen das Wort und im praktischen Genuß” (Enz. § 444).

²⁸⁵ “Anschauung” (Enz. § 446).

²⁸⁶ Enz. § 449 Z.

Isso se evidencia pelos momentos quais Hegel desenvolve a noção de intuição. Por brevidade, admita-se o seguinte conjunto de teses: na (i) *unidade da sensação material imediata*, a percepção é posta junto ao Si elevado da *Fenomenologia*, que é então tornado objetivo mediante uma analogia à objetividade formal detida pela subjetividade; na (ii) *atenção* é feita a distinção da percepção objetiva à forma subjetiva à qual foi equivalida (contra a *intellektuellen Anschauung* de Schelling, Hegel pontua a limitação da intuição ao esgotamento epistêmico do objeto); a (iii) intuição²⁸⁷ propriamente dita então surge como resultado dos momentos anteriores, realizando a unificação do universal com o ser posto pela inteligência em decorrência do imediato externo.

Com Hegel, assim, pode-se falar de um processo de intelectualização da intuição que, ao cabo, resulta na intuição “interiorizada”, a representação²⁸⁸ subjetiva que suprassumiu a imediatez exterior. Os momentos da representação, por sua vez, são: recordação, imaginação e memória. Sem pretender um maior aprofundamento dessas teses, admita-se que: na (i) *recordação*²⁸⁹, as impressões exteriores são acolhidas como imagens subjetivas e, dado que dissociadas do objeto da intuição que lhes originou, são mantidas como o conteúdo formal do pensamento; mas, como recordações, dependem de uma nova intuição que a ative enquanto conteúdo intelectual, uma espécie de “repetição” pela qual o mundo exterior parece confirmar a representação subjetiva; na (ii) *imaginação*²⁹⁰ o espírito descobre dispor livremente das imagens que lhe foram trazidas pelas coisas, bem como de poder livremente associá-las²⁹¹; ainda que arbitrária, subjetiva, a associação (*Assoziation*) então denota ser a consciência produtora dos próprios conteúdos, o que faz mediante a depuração da intuição pela qual gera para si uma forma de linguagem; na (iii) memória, estando já no terreno do signo linguístico, justamente por isso, a consciência percebe que significados e sinais coincidem, de modo ao pensamento, capaz de tecer tramas desvinculadas aos vínculos com as coisas às quais referem, estar plenamente livre da sensação.

O resultado da representação seria, assim, a plena identificação entre pensamento e linguagem, o que, contudo, será constatado como falho. Esse cumprimento será levado a cabo no pensamento (*Denken*), que, a partir dos momentos entendimento, juízo e razão²⁹², conclui o espírito teórico. Até então a “memória mecânica”²⁹³ se desenvolveu a ponto de preencher e satisfazer a inteligência com signos que parecem sintetizar todo o seu conteúdo. No nível do (i) entendimento (*Verstand*), por meio da divisão (*Diremption*), a inteligência elabora representações rememoradas que residem na subjetividade; no (ii) juízo (*Urteil*), contudo, a distinção entre o formal e o real é assumida, e o pensamento pontua o seu papel em atentar às “ligações peculiares do conceito”; a (iii) razão (*Vernunft*) é o “entendimento silogizante” que “põe ao mesmo tempo a identidade das diferenças”; o que significa que, como agente da síntese dos

²⁸⁷ *Enz.* § 449.

²⁸⁸ “*Vorstellung*” (*Enz.* § 451)

²⁸⁹ “*Erinnerung*” (*Enz.* § 451).

²⁹⁰ “*Einbildungskraft*” (*Enz.* § 455).

²⁹¹ *Enz.* § 455.

²⁹² *Enz.* § 467.

²⁹³ “*Mechanischen Gedächtnis*” (*Enz.* § 465).

momentos anteriores, a razão percebe a riqueza espiritual negligenciada na imobilidade do signo lingüístico.

Num nível designativo, o pensamento é mais rico que a linguagem: ele detém a “identidade das diferenças”. O faz mediante o que Hegel vai chamar de negação da imediatez²⁹⁴, que consiste no distanciamento reflexivo ao imediato, mediante o que o intelecto passa a detê-lo como uma representação rememorada cujo conteúdo lhe pertence enquanto razão. Essa conclusão surge como resultado último do espírito teórico: a intuição foi intelectualizada para, pela memória, residir na razão que afirma ser *sua* a relação com o mundo exterior. Com isso, a investida subjetiva ao mundo é demonstrada como a empresa de verificação do conteúdo da inteligência, um procedimento teórico. Procedimento este que nega a estrita vigência subjetiva do racional ao percebê-lo em sua *passagem* ao real, quando declinamos à forma do juízo, uma “divisão”, para conceber sua verdade unicamente mediante a passagem que lhe é imposta ao real. A razão que assim nega a própria subjetividade e reivindica a instanciação objetiva dos seus pensamentos, negando a divisão interna do juízo, opera silogismos.

A linguagem é preâmbulo a tanto: investe o nome às coisas. Mas o apelo da realidade começa a se figurar como prerrogativa à medida que o movimento que separa a intelectualização da intuição e a ativação da representação rememorada é o movimento cronológico. Tratamos, então, da afirmação de distintos momentos epistêmicos que compõem um movimento cronológico, um processo que só tem sentido quando subsidiado pelo externo, que tem o mundo por mecanismo de prova. Hegel, com Aristóteles, mas não com Kant e Fichte, assume a vigência do tempo sobre o objeto do conhecimento. É imprópria a restrição ideal da temporalidade do objeto, como o idealismo subjetivo pretende, dado que então o pensamento se fecharia sobre si mesmo, como se nada mais tivesse a aprender com o mundo. Igualmente, o signo lingüístico seria instrumental suficiente à empresa epistêmica, quando pensamento e linguagem seriam idênticos: a única negação vigente seria o ‘não’ formal, a oposição, suficiente para equalizar intuições inteligidas acabadas e o conhecimento que reside sobre essa representação. Contrariamente, há de se admitir, segundo a tese da temporalidade subjazer ao objeto, a necessidade de se delinear outro grau de negação, que expresse essa percepção pelo intelecto, o qual então incide sua notação cronológica sobre o objeto, de modo à representação deter em si a diferença qualitativa.

Essa é a “identidade das diferenças” que Hegel faz recair sobre a representação, que passa a constituir uma síntese subjetiva dos próprios estados possíveis do real. O signo é insuficiente como o que pretende simplesmente aniquilar a afirmação do cobre, no sulfato, apresentar a cor marrom: ‘isto é falso, o sal de cobre é azul’; o signo não percebe a “identidade das diferenças” conferida ao cobre pelo intelecto que atingiu o nível da razão; esse intelecto sabe ser o cobre ora azul (sulfato de cobre), ora marrom (óxido de cobre). Para a razão, a linguagem designativa, atida somente ao signo, é insuficiente por não perceber a maior riqueza do pensamento: o pensamento usa o signo estando ciente de sua carga semântica ser insuficiente à expressão do conteúdo espiritual da realidade, o qual o pensamento se propõe a

²⁹⁴ “Negation der Unmittelbarkeit” (Enz. § 468).

compartilhar: o pensamento contorna essa insuficiência mediante a posição de algo seu ao signo, essa meia-verdade, qual seja, uma riqueza espiritual que a este não compete: “as diferenças”. Terá, então, o signo se tornado um conceito. Esse senhorio da razão à linguagem, e, com ela, ao momento designado, fá-la supor-se suficiente em tomar o objeto como algo seu. Fala-se, finalmente, da vontade.

A inteligência, que enquanto teórica se apropria da determinação imediata, está agora, depois de completada sua *tomada de posse*, em sua *propriedade*: pela última negação da imediatez, é posto em si que *para a inteligência* o conteúdo é determinado por ela. O pensar, enquanto conceito livre, é então livre também segundo o *conteúdo*. A inteligência, sabendo-se como determinante do conteúdo – que tanto é o seu, quanto ele é determinado como essente -, é a vontade.²⁹⁵

Essa releitura do espírito teórico nos permite reconsiderar o que seria uma compreensão dessituada do desempenho objetivo do espírito, uma vontade em sentido coloquial. Assim, ao avançarmos sobre a síntese entre espírito teórico e prático, o *espírito livre*, cabe considerar:

(i) A limitação conceptual mantida pelo espírito que se propôs prático, mediante a qual não há qualquer ampliação ‘positiva’ do escopo epistêmico da consciência. Os momentos teórico e prático do espírito consistem em um passar e um retornar a si indiferentes: “com isso [...] esta determinação é a dúplice, a do *existente* e a do *seu*; segundo aquela, encontrar em si algo como *existente*, e, segundo esta, pô-lo apenas como o *seu*”²⁹⁶. Logo, todo conhecimento e gozo subjetivamente reivindicados permanecem anteriores às suas efetivas condições de realização.

(ii) Decorre do ponto anterior um aspecto central da concepção hegeliana da vontade: sua remissão à atividade teórica. Deve-se à inteligência o distanciamento ao objeto fornecido à consciência, de modo a esta torná-lo um geral, condição para que a vontade reivindique sua liberdade. Abstrai-lo para abstrair-se dele, mediante o que a consciência adquire condições que mais tarde, no espírito objetivo, lhe permitirão mediar seu egoísmo burguês. Em suma, o atrelo da vontade (atividade prática do espírito) à inteligência (atividade teórica), a “vontade finita”²⁹⁷, distingue Hegel da tradição racionalista que, de Agostinho, Descartes a Kant, percebeu o descompasso entre as faculdades finita (saber) e infinita (querer). Para Hegel, o homem quer conforme o que sabe.

(iii) Como a face negativa da remissão do prático ao teórico, dado que a consciência ainda pretende investir sobre o mundo nele encontrando a si mesma, como se este lhe devesse reciprocidade, “carne da sua carne”²⁹⁸, a vontade encontra outra vontade e a compreende como uma determinação sua. Esse primeiro nível de investida da subjetividade à objetividade, assim, já desenha a racionalidade instrumental burguesa, a qual Hegel deverá enfrentar na Eiticidade, que toma o outro como meio para seus fins particulares.

²⁹⁵ “Die Intelligenz, die als theoretische sich die unmittelbare Bestimmtheit aneignet, ist nach vollendeter Besitznahme nun in ihrem Eigentume; durch die letzte Negation der Unmittelbarkeit ist an sich gesetzt, daß für sie der Inhalt durch sie bestimmt ist. Das Denken, als der freie Begriff, ist nun auch dem Inhalte nach frei. Die Intelligenz, sich wissend als das Bestimmende des Inhalts, der ebenso der ihrige, als er als seiend bestimmt ist, ist Wille” (Enz. § 468).

²⁹⁶ HEGEL *apud* HÖSLE, p. 430.

²⁹⁷ “Endlicher Willen” (Enz. § 482).

²⁹⁸ “Fleisch von seinem Fleische” (Enz. § 440).

[...] pois [a vontade] trava uma luta com a matéria exterior, que oferece resistência, com a singularidade excludente do efetivo, e, ao mesmo tempo, tem face do si outra vontade humana, enquanto inteligência enquanto tal, em sua exteriorização, vai só até a palavra – esta [...] realização totalmente *ideal* -, portanto, permanece, em sua exteriorização, totalmente em si, satisfaz-se em si mesma, revela-se como autotélica, como o divino, e, na forma do *conhecer compreensivo*, realiza a ilimitada liberdade e reconciliação do espírito consigo mesmo²⁹⁹

Adentramos então no *espírito livre*. A satisfação obtida pelo espírito prático deu-se como a determinação de um conteúdo subjetivo: a consciência tomou como bem a forma abstrata do dever-ser, pois o conteúdo da sua vontade é o pensamento, é “vontade enquanto livre inteligência”³⁰⁰. O que ocasiona que sua liberdade permaneça igualmente restrita, dado que seu conteúdo subjetivo ainda diverge da “razão desenvolvida” que vigerá no espírito objetivo. Mas a vontade sabe agora poder investir sobre o mundo: desenvolve a idéia (espírito teórico) para pôr seu conteúdo na existência (espírito prático), momentos cuja unidade é a vontade livre (espírito livre), vontade que dispõe do próprio conteúdo. Ou ainda, a razão que, como operadora de silogismos, desaparece o racional como um esquema subjetivo de juízos ao exigir destes sua unificação dialética com o mundo.

Nesse ponto a subjetividade relê a autosuficiência que caracterizou a idéia absoluta para com suas determinações e nisso justamente reconhece sua liberdade: seu pensar constitui seu querer, logo, sua essência é sua determinação e fim. O que significa afirmar que, da mesma forma que a idéia absoluta se sabe subjetividade que detém a objetividade como seu para-si e que assim se diz absoluta, se autodetermina, a vontade igualmente estabelece determinações e nelas tem o para-si que é seu próprio conteúdo subjetivo, se autodetermina ao tomar um objeto como um bem. De outra forma, a vontade constitui seu próprio mundo. Contudo,

[...] a idéia aparece assim só na vontade que é uma vontade finita, mas que é a atividade de desenvolvê-la e de pôr seu conteúdo desdobrando-se como ser-aí, que, como ser-aí da idéia é efetividade: [este é o] espírito objetivo.³⁰¹

Ao contrário de Deus, a consciência é subjetividade cujo conteúdo é mais estrito que o mundo. Mas sabe poder elevar a intuição à representação e passar esse conteúdo a uma nova imediateidade intuída que, dessa maneira, determina. Ou seja, sabe da sua capacidade de desenvolver (*entwickeln*) o alcance da sua vontade. O espírito afirmado na subjetividade é infinito enquanto unidade do subjetivo e do objetivo: sua capacidade intelectual é potencialmente infinita, tudo pode aprender. Mas o indivíduo histórico é finito, pelo que o infinito será o dinamismo íntimo da sua realização. Seu movimento, cuja extensão é finita, tende a manifestar a infinitude essencial: realiza o conceito na realidade, de modo ao ser-em-si que lhe compete adquirir um para-si e, assim, ampliar sua própria finitude. Lido dessa maneira, o procedimento da consciência particular relê as instâncias do método desenvolvido na LB, o qual

²⁹⁹ “[Kann der Wille] [...] widerstandleistenden Materie, mit der ausschließenden Einzelheit des Wirklichen, in Kampf einläßt und zugleich anderen menschlichen Willen sich gegenüber hat, während die Intelligenz als solche in ihrer Äußerung nur bis zum Worte [...] ganz ideellen Realisation - fortgeht, also in ihrer Äußerung vollkommen bei sich bleibt, sich in sich selber befriedigt, sich als Selbstzweck, als das Göttliche erweist und, in der Form des begreifenden Erkennens, die unbeschränkte Freiheit und Versöhnung des Geistes mit sich selber zustandebringf” (Enz. § 444 Z).

³⁰⁰ Enz. § 481.

³⁰¹ “Die Idee erscheint so nur im Willen, der ein endlicher, aber die Tätigkeit ist, sie zu entwickeln und ihren sich entfaltenden Inhalt als Dasein, welches als Dasein der Idee Wirklichkeit ist, zu setzen, - objektiver Geist” (Enz. § 482).

protagonizará em seu embate com o mundo. Sistematizados como as determinações do impulso teórico-prático que parte da pressuposição da própria identidade ao mundo e findam na sua transformação, estes momentos são:

(i) Idéia do verdadeiro: (1) momento analítico do conhecer: acolhe as determinações lógicas do objeto pressuposto como já encontradas (segundo a referência imediata do conceito ao objeto). Não há passagem (*Übergang*), pois é pressuposta a unidade entre sujeito e objeto; logo, é um desenvolvimento do que já está dado, desprovido de avançamento; (2) momento sintético do conhecer: visa apreender a unidade das múltiplas determinações. Mas, como o objeto é posto como algo (*Etwas*), ainda não alcança a reflexão absoluta, ou seja, mantém a dependência do conceito ao sujeito. Desdobra-se em: (2a) definição: capta o objeto como um universal determinado, cujo conteúdo é, assim, acidental; (2b) divisão: quando o sujeito relê o momento de ulteriorização do conceito na determinação do objeto, ou seja, é o momento do avançamento, da passagem do universal ao particular; (2c) Teorema: a passagem é relida sob a ótica do objeto, ou seja, de modo ao objeto ser conhecido na sua realidade; é o momento da demonstração.

(ii) Idéia do bem: toma o conceito como idéia na sua objetividade, o que permite a transformação da realidade externa para que seja em-si-e-para-si; em suma, é o momento do fazer cujo resultado é o universal efetivo. Neste momento a subjetividade absoluta deve encontrar a própria imediateidade, o bem-em-si como realidade posta. Esta posição, ao particularizar a universalidade para que ela se singularize no ser-aí, confere valor absoluto à finalidade finita (o que Hegel chama de silogismo de necessidade).

Ao cabo, a auto-realização da vontade no sG, sua atividade teórica e prática dada como adequação entre razão e ação, perfará o roteiro dialético do *Espírito Objetivo*³⁰². A subjetividade já elevou seu olhar ao real, dando início ao movimento de interiorização do conceito que constitui a meta da *Filosofia do Espírito*. Este é, contudo, um olhar atido: o fim buscado no real é a exteriorização do conceito pela subjetividade que protagoniza o lógico. A suprassunção do real no espiritual terá por trama, assim, o delineamento da unidade do conceito como imediateidade-mediada. Lido à luz da LB, o sG dita a unidade cuja reflexão corresponde ao movimento dialético do oG. Mas a gênese subjetiva deste movimento de encontro ao real ainda constitui um impulso (*Trieb*) ingênuo que intelectualizou a práxis segundo o dever-ser abstrato, um demérito ao propósito da subjetividade adquirir seu ser-aí.

Este impulso subjetivo que negligencia o prático pelo teórico, contudo, será paulatinamente freado ao longo do desempenho da vontade livre. Ao perceber a insuficiência do seu arcabouço subjetivo, a consciência, já desenvolvida em suas faculdades, perceberá a necessidade de aprender com o mundo, mediante o que constatará que a “verdadeira racionalidade” reside além de si mesma. Esse itinerário de aprendizagem significará que não mais o prático se resolverá no teórico subjetivo, mas que o teórico depende do prático, uma outra ordem de racionalidade que para ele impera, ao intuito de se realizar. O

³⁰² [Der] *objektive Geist*. Doravante, oG.

propósito de identificar teórico e prático, que no oG constitui o dilema da vontade livre se fazer livre, significa que a consciência, esta síntese de corpo e alma, tem como meio de autorealização a vontade que então investe sobre a realidade externa sobre a qual vige uma racionalidade que não é a sua. E mais: uma realidade compartilhada por outras consciências em igual necessidade de satisfação que tem na racionalidade “jurídica, ética e religiosa, assim como científica”³⁰³, os critérios desse compartilhamento. A razão silogizante, assim, deverá adquirir condições de perceber, segundo o conteúdo da realidade histórica na qual reside, o desenvolvimento genético do conceito como totalidade do ser e da essência em seu mútuo condicionamento.

3.2 - A vontade livre substancializada como direito

O caráter sistemático do oG é marcado por Hegel logo ao início da *Einleitung* da PhR: “o domínio do direito é o espiritual em geral; aí, a sua base própria, o seu ponto de partida, é a vontade livre, de tal modo que a liberdade constitui a sua substância e sua determinação e que o sistema do direito é o império da liberdade efetivada, o mundo do espírito produzido por si próprio como uma segunda natureza”³⁰⁴. Essas sentenças retomam o itinerário da vontade livre no sG e situam o direito como lugar da sua realização. A ciência filosófica do direito (*die philosophische Rechtswissenschaft*) é o autodesdobramento da idéia da liberdade. O que consiste em dizer que a vontade livre ainda é um em-si a se realizar, deve adquirir um ser-aí como seu próprio conteúdo ou substancialidade.

Segundo o roteiro do método absoluto, como começo³⁰⁵ do discurso, a vontade livre é um imediato (limitada ao conteúdo subjetivo, logo, destituída de relação) a ser submetido ao processo de dupla negação (analítica e sintética) mediante o qual, por meio da mediação e suprassunção desta, retornará à imediateidade realizada. O desenvolvimento desses passos integra a PhR, tendo como seu auge a realização do espírito na história universal³⁰⁶. Com isso, cabe à PhR, como momento para-si ou preambular ao encontro consigo pelo espírito que se realizará no Espírito absoluto, conduzir a ciência filosófica do direito à superação do demérito do conteúdo desvinculado da forma.

Será quando o propósito inicial da presente investigação, a remissão da “consciência operante” pelo curador do perdão que anima a história universal, mediante sua mais *dura passagem*, incorrerá na inflexão que cabe às ciências particulares solucionar: o livre movimento das partes em direção ao todo, então, como o movimento do burguês se tornar cidadão. Ao contrário da PhG, cuja afirmação do Absoluto como espírito dá a diretriz ao desenvolvimento do sistema, a PhR tem por princípio a inteligência (*Intelligenz*) como espírito³⁰⁷ e por diretriz a realização da parte junto ao todo³⁰⁸. Nessa

³⁰³ *Enz.* § 482.

³⁰⁴ “*Der Boden des Rechts ist überhaupt das Geistige und seine nähere Stelle und Ausgangspunkt der Wille, welcher frei ist, so daß die Freiheit seine Substanz und Bestimmung ausmacht und das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweite Natur, ist*” (PhR § 4).

³⁰⁵ “*Anfangspunkt*” (PhR § 2).

³⁰⁶ “*Weltgeschichte*” (§ 341).

³⁰⁷ PhR § 4 Z.

³⁰⁸ PhR § 2.

realização do *Eu* como *Nós* subjaz a aporia da identidade na diferença que, na PhR, caberá à ciência filosófica do direito resolver³⁰⁹. O começo é agora histórico, a vontade livre em-si face ao mundo real. Como guia para esse movimento de externalização da subjetividade, a filosofia deve se basear na realidade histórica, deve ser uma investigação dos pressupostos racionais do real vigente³¹⁰. Mas seu método é dedutivo³¹¹, de modo que se resolveria numa apresentação da necessidade implícita à realidade cuja determinação específica lhe pareceria contingente.

Do ponto anterior resulta que, ao trabalhar com o próprio substrato do conhecimento como o que é contingente face a si próprio, a PhR poderia pressupor a capacidade de autosuperação da conformação racional específica assumida pela matéria. Logo, seria uma teoria que se propõe avançar normativamente ao próprio tempo, questioná-lo quanto a sucedâneos momentos de maior racionalidade. A filosofia prática de Hegel então seria um normativismo rígido: o real estaria submetido ao ideal no movimento que lhe convém. Mas, de forma contrária a isso, Hegel afirma logo ao Prefácio da PhR:

[...] porque é precisamente o fundamento do racional, a filosofia é a inteligência do presente e do real, não a construção de um além que só Deus sabe onde se encontra ou que, antes, todos nós sabemos onde está – no erro, nos raciocínios parciais e vazios. [...] O que o conceito ensina, mostra-o a história com a mesma necessidade: é na maturidade dos seres que o ideal se ergue em face do real, e depois de ter apreendido o mundo na sua substância reconstrói-o na forma de um império de idéias. Quando a filosofia chega com a sua luz crepuscular a um mundo já a anoitecer, é quando uma manifestação de vida está prestes a findar. Não vem a filosofia para a rejuvenescer, mas apenas reconhecê-la. Quando as sombras da noite começaram a cair é que levanta vôo o pássaro de Minerva.³¹²

Como, então, pensar que a filosofia apreende o mundo enquanto razão que não ultrapassa o próprio momento? Seria então “a filosofia filha do seu tempo... além do seu tempo seria mero opinar”³¹³. Isso, contudo, requer da filosofia que resolva a aparente aporia entre a ahistoricidade do método dedutivo e o propósito deste em deter a idealidade do real como o conteúdo do próprio discurso.

Um ponto de partida seria encarar o método como a empresa movida pela pressuposição da receptividade do racional pelo real, ao que a própria cultura surgiria, de imediato, como prova. Mas, segundo os referenciais da WdL, isso não seria dizer pouco? A idéia se diria princípio, mas não “fim, agir e meta”³¹⁴. Mas, então, como perceber a projeção da vontade livre que emergiu do sG após ter subsumido a atividade prática pela teórica sem considerar a PhR como um projeto normativo? Dessa resposta demanda a consideração do momento real histórico não como preâmbulo da verdade, mas como o que é igualmente verdadeiro em si mesmo. A pergunta, assim, seria a seguinte: que dignidade Hegel confere ao

³⁰⁹ PhR § 29.

³¹⁰ PhR, p. 14.

³¹¹ PhR, p. 12.

³¹² “[...] daß die Philosophie, weil sie das Ergründen des Vernünftigen ist, eben damit das Erfassen des Gegenwärtigen und Wirklichen, nicht das Aufstellen eines Jenseitigen ist, das Gott weiß wo sein sollte - oder von dem man in der Tat wohl zu sagen weiß, wo es ist, nämlich in dem Irrtum eines einseitigen, leeren Rasonierens. [...] Dies, was der Begriff lehrt, zeigt notwendig ebenso die Geschichte, daß erst in der Reife der Wirklichkeit das Ideale dem Realen gegenüber erscheint und jenes sich dieselbe Welt, in ihrer Substanz erfaßt, in Gestalt eines intellektuellen Reichs erbaut. Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug” (PhR, 24-27).

³¹³ HÖSLE, p. 462.

³¹⁴ “Zweck, Tun und Ziel” (Enz. § 17).

momento concreto da vida dos indivíduos, senão a de um passo meta-histórico em direção ao Espírito absoluto?

Num primeiro impulso, responderíamos que pouca relevância: na PhR, a mera facticidade do Estado não lhe confere justificativa racional. Sua matriz na LB mostra que a existência não se resolve na contingência, mas na necessidade que perpassa sua realização a partir da própria essência. Sua realização é a autodeterminação da essência que não cinde à riqueza espiritual que lhe subjaz e mediante a qual bem há de ser outro segundo o movimento que é sua autodeterminação. A contingência do Estado é histórica, se revela nele mesmo para resultar num outro “momento”. O factual deve ser inquirido a partir da sua racionalidade intrínseca, deve ser demonstrado segundo os momentos do conceito que, como se sabe, são graus sucessivos de autodeterminação entre imediatidades. Mas a mudança mesma é, então, um “ir além” de si pelo momento real. Nessa relação entre momentos, totalidades, as partes são requeridas somente em seu desempenho de manifestar o todo. Isso, ao cabo, revelaria uma “teoria filosófica da realidade social”, a PhR como a exposição dos “princípios das ciências sociais descritivas”³¹⁵, que movem a realidade segundo os pressupostos nela implícitos por uma concepção prévia de verdade tornada presente, uma leitura da parte mediante o todo.

Sem desautorizar essa leitura ‘científica’, pretendemos demonstrar como, para Hegel, ela não esgota a racionalidade do Estado pressuposta à sua capacidade de agir. Para efeitos de exposição, considere-se sumariamente que a posição de Hegel consiste numa teorização da ação (*Handlung*), a determinação da verdade do agir jurídico, moral e político concreto dos indivíduos.

O teórico está essencialmente contido no prático: isso vai contra a representação de que ambos estão separados, pois não se pode ter vontade alguma sem inteligência. Pelo contrário, a vontade mantém o [elemento] teórico dentro de si: a vontade se determina; esta determinação é, num primeiro momento, algo interno: o que eu quero, eu me represento, é objeto para mim.³¹⁶

Isso difere oposicionalmente de uma investigação sobre como se deve agir (absorção teórica da filosofia prática), um normativismo. Esse ponto é objeto já da Introdução da PhR, que assume a “indagação a respeito do racional” na realidade juridicamente compartilhada. A filosofia se inclinaria à idealidade do mundo sem submeter o mundo às idéias, “explicitaria as razões imanentes do *agir* histórico do espírito no tempo”³¹⁷, em suma, a justificação do “Estado como uma coisa racional”³¹⁸. Compreender essa ‘coesão’ da razão (ou a equalização entre filosofia prática e teórica) requer detalhar a matriz lógica que Hegel confere à racionalidade do direito segundo a “idéia em sua verdade”³¹⁹. Nela, o movimento de retorno a si, a matriz analítica e sintética da idéia pôr sua diferença, é um momento suprassumido pela idéia absoluta.

³¹⁵ HÖSLE, p. 463.

³¹⁶ “*Das Theoretische ist wesentlich im Praktischen enthalten: es geht gegen die Vorstellung, daß beide getrennt sind, denn man kann keinen Willen haben ohne Intelligenz. Im Gegenteil, der Wille hält das Theoretische in sich: der Wille bestimmt sich, diese Bestimmung ist zunächst ein Inneres: was ich will, stelle ich mir vor, ist Gegenstand für mich*” (PhR § 4 Z).

³¹⁷ AQUINO, 2004, p. 327.

³¹⁸ HÖSLE, p. 462.

³¹⁹ “*Die wahrhafte Idee*” (PhR § 21).

Cabe-nos, assim, demonstrar que a relação do método absoluto com os momentos sistemáticos dele desdobrados (como nos casos do direito e da política) não incorrem na instrumentalização que desqualifica seus próprios momentos constituintes. A tanto, dada a intenção teórica que caracterizou a exposição do método na seção aqui dedicado ao sG, percebemos a necessidade de investir sobre a questão de pensar, com Hegel, o que seria objetivamente uma ‘metodologia científica’. Fazê-lo corresponde ao propósito do filósofo que conclui a *Vorrede* da PhR com a afirmação: “Se filosoficamente se tem de falar de um assunto, o único método adequado é o científico e objetivo”³²⁰. Hegel desenvolve essa *wissenschaftliche Sprechen* nos §§ 10-20 da PhR, que relacionam a “finitude da vontade como reflexão sobre seu conteúdo imediato ou natural [...] ou da forma da liberdade como livre-arbítrio” com a “idéia da liberdade, ou [...] vontade livre como infinito efetivamente real”³²¹.

Por brevidade, admita-se o seguinte conjunto de teses: a vontade em-si determina-se num imediato e faz-se para-si³²²; o conteúdo da vontade livre em-si provém dos impulsos (*Triebe*) para ser por ela posto como determinação da forma racional (o “meu em geral” cuja forma e conteúdo são distintos)³²³; a decisão de autoposição pela vontade, sua realização mediante um conteúdo indeterminado, torna-a vontade real³²⁴; a decisão pertence à vontade abstrata do indivíduo (*Individuum*), cujo conteúdo difere do da sua liberdade³²⁵; dada a anterioridade do conteúdo ao impulso da vontade, a “reflexão do Eu” incorre na possibilidade de não realização³²⁶; a indeterminação interior (impulso) e exterior (conteúdo real) da vontade torna-a contingente, quando o livre-arbítrio (*Willkür*) é sua liberdade³²⁷; o livre-arbítrio é a indiferença ao conteúdo imediato e indeterminado da vontade, que, portanto, não a expressa como mediada e determinada³²⁸; a intersubjetividade resultante do arbítrio é a “dialética dos impulsos” (*Dialektik der Triebe*), a mútua destruição pelos volientes³²⁹; essa dialética entre natureza (a bondade do homem pela conveniência da vontade) e espírito (sua maldade enquanto contrário à liberdade) tem desfecho igualmente arbitrário³³⁰; o mecanismo de depuração dos instintos, que passam a corresponder à determinação racional da vontade, constitui a “ciência do direito”³³¹; incutir a reflexão (*Reflexion*) da depuração da “barbárie” dos impulsos promover a “felicidade” constitui o “valor absoluto” da cultura (*Bildung*)³³².

A centralidade dessas teses no programa da PhR exige sua adequada compreensão. O que justifica o exercício conceitual na exposição que aqui segue, a qual, para fins didáticos, tomará o binômio

³²⁰ “Soll philosophisch von einem Inhalte gesprochen werden, so verträgt er nur eine wissenschaftliche, objektive Behandlung” (PhR, p. 28).

³²¹ AQUINO, 2004, p. 328.

³²² PhR § 10.

³²³ PhR § 11.

³²⁴ “[...] wirklicher Wille” (PhR § 12)

³²⁵ PhR § 13.

³²⁶ PhR § 14.

³²⁷ PhR § 15.

³²⁸ PhR § 16.

³²⁹ PhR § 17.

³³⁰ PhR § 18.

³³¹ PhR § 19.

³³² PhR § 20.

clássico da ciência ‘ensaio e tentativa de refutação’. Por ensaio, num sentido de anterioridade, se expressa o que é próprio a um método quando considerado a partir da sua aplicação: estará presente como o pressuposto racional que confere significado a uma configuração específica da realidade, de modo a essa realidade e seus elementos serem lidos em acordo às definições que somente têm sentido quando ali instadas e segundo os referenciais de quem as formulou³³³. Não que o método não seja falseado por seu desdobramento ao caso (a ciência é repleta de casos assim), mas, com isso, se pretenderia afirmar que estaria pressuposto ao discurso um avaliador que detém a verdade da prova. Quando a aplicação do método, em si, nada pode dever ao propósito investigativo, uma vez que este momento se detenha sobre o método mesmo (na melhor das hipóteses, pode aí inquirir possíveis incoerências internas do método, o que ainda redundará num debate teórico anterior ao procedimento de aplicação ao caso)³³⁴. Quem se vale de cálculos para contabilizar as próprias despesas. p.ex., não suspende a matemática em dúvida, mas a pressupõe. Em suma, o desdobramento do método não se vincula a um autoquestionamento da sua veracidade³³⁵.

Esse momento encerra o que se convencionou chamar de ensaio. Por mais óbvia que possa parecer, essa distinção importa no sentido de pontuar o procedimento que se vincula à possível abordagem crítica do método: a crítica se dará *a partir* do método, ou seja, poderá ocorrer uma vez constatado o desfecho do seu desdobramento, quando a realidade significada será inquirida, ela mesma, a partir da idealidade que porta. Esse é o momento que chamamos ‘tentativa de refutação’. Nele, a crítica, um novo procedimento que se deve imparcial, não formulará questões acerca dos pressupostos envolvidos no ato de determinação da realidade, ou seja, não se oporá diretamente ao método quanto às decisões teóricas nele inculcadas³³⁶, mas o fará segundo o determinado. Não que inocular a retaliação entre perspectivas igualmente parciais com o propósito de defender sua própria perspectiva em detrimento das demais³³⁷. Mas há o espaço da crítica qualificada, neutra, à qual cabe tomar a realidade em unidade ao significado sobre ela proposto pelo ensaio para daí averiguar incoerências ou lacunas. Ou seja, o momento da crítica qualificada é, ele mesmo, uma refundação do método, à medida que converge o empenho do ensaísta ao bem da ciência³³⁸.

Esses momentos nos permitem refletir sobre a anterioridade da teoria (a determinação da realidade) à abordagem crítica sobre ela trazida (mediante a realidade determinada), de modo à especificidade da atividade do avaliador qualificado ter sido exposta (a qual se resumiria no seguinte questionamento: ‘a comunidade que compartilha esses valores viria responder aos seguintes problemas...?’). À teoria, assim, tanto coube o papel de determinar como o de fornecer à crítica um

³³³ PhR §§ 10-11.

³³⁴ PhR §§ 12-13.

³³⁵ PhR §§ 14-15.

³³⁶ PhR § 16.

³³⁷ PhR §§ 17-18.

³³⁸ PhR § 19.

determinado, um ‘dizer’ e um ‘ter dito’³³⁹. Essa distinção nos auxiliará a compreender a intrínseca relação entre direito natural e direito positivo no pensamento de Hegel. Mas, por ora, nos detenhamos à relação entre ensaio e refutação.

A refutação é a perspectiva do crítico qualificado. Seu cumprimento elucida a compreensão deste acerca do ato de conhecer. No sentido de demonstrar a pertinência da analogia aqui trazida entre ensaio e tentativa de refutação à natureza filosófica da *Rechtswissenschaft*, lembremos, num primeiro momento, que Hegel distingue na WdL a sua filosofia do idealismo subjetivo segundo a orientação que o método confere à relação entre sujeito e objeto. Em PhR, esse ponto é objeto do § 2: “É o método formal e não filosófico que exige e procura antes de tudo a definição, para possuir ao menos a forma exterior da exposição científica”³⁴⁰. Como um processo extrínseco, no subjetivismo, o método é uma ferramenta acabada tomada pelo sujeito como referência externa à determinação do objeto. O procedimento então será dito investigativo e o sujeito não adquirirá autonomia face ao método. Como um procedimento intrínseco, na filosofia de Hegel, o método informa a identidade entre conceito e objeto, um processo de mútua constituição onde a exposição de uma propriedade do objeto insere uma nota ao conceito, de modo que a ampliação do conhecimento expressa o “alargamento” do método, logo, das possibilidades conferidas ao desdobramento da realidade. Do método então resulta um “conhecer verdadeiro: é um subjetivo-objetivo que é um objetivo-subjetivo”³⁴¹.

Tomemos novamente as figuras do ensaísta e do crítico científico qualificado. Para nossos fins, este agora será admitido como um pensador hegeliano. Da atividade do primeiro, segundo o vocabulário da filosofia especulativa, ele diria ser um procedimento analítico e dialético: o ensaísta separa (*unterscheidt*) e traslada (*übersetzt*) seus pensamentos à medida que os desdobra sobre a realidade no intuito de explicá-la, ou seja, põe determinações. O crítico, por sua vez, igualmente separa e traslada seus pensamentos, mas, seguindo seu referencial especulativo, assume o papel de não tão somente falsear a teoria para ele exposta. No papel de crítico do conhecimento, ele protagoniza a voz e os interesses de toda uma comunidade, é dele a voz da identidade na diferença: deve reconhecer e conciliar o que há de positivo, para os seus próprios padrões, num ensaio inconcluso. Positivo este que conjuga aos seus pensamentos como um momento da verdade, bem como impõe ao ensaísta as correções necessárias: suprassume (*aufhebt*) a diferença, um pensamento sintético³⁴².

³³⁹ Um caso concreto que exemplifica a adoção do procedimento mostrado na ciência é a crítica ao modelo atômico do Hidrogênio de Niels Bohr. A projeção da estabilidade de uma unidade mínima da matéria não poderia se filiar a pressupostos intuitivos, sob o risco de macular a validade do modelo pretendido. O recurso matemático tomado por Bohr, bem como a complexidade dos cálculos envolvidos, fez com que uma primeira geração de críticos se detivesse à análise dos cumprimentos teóricos levados a cabo nessa proposta. Constatada a coerência interna da teoria, uma nova perspectiva crítica se abriu mediante os possíveis desdobramentos do modelo resultante, tomado como ‘peso atômico 1’, aos demais elementos da natureza. Nesse sentido, se buscou averiguar se o prolongamento da unidade mínima da matéria seria capaz de explicar seus processos de complexificação, procedimento esse que até hoje fornece a única projeção subatômica admitida cientificamente no trato dos demais elementos da tabela de Mendeleev.

³⁴⁰ “*Nach der formellen, nicht philosophischen Methode der Wissenschaften wird zuerst die Definition, wenigstens um der äußeren wissenschaftlichen Form wegen*”.

³⁴¹ AQUINO, 1989, p. 146.

³⁴² PhR § 20.

O crítico, esse hegeliano, dados os seus *duros anos de aprendizagem*, pôde se mostrar a voz do perdão. Ele com isso rememora a condescendência que teve com Espinosa, outro ensaísta, cuja concepção do Absoluto estava correta quando considerada a partir da relação absoluta, mas que não elevou seu olhar à ação recíproca que ali persistia e, assim, careceu do perdão. Perdoar, para ele, é elevar o próprio olhar adiante do que pareceria tão somente contraditório para, assim, reconhecer sua própria identidade ao empenho do outro em realizar-se segundo padrões e metas universais. Por sua vez, o ensaísta, esse particular em vias de autorealização, mediante o perdão que reconheceu a contribuição do seu duro esforço, adquiriu cidadania junto à comunidade que compartilha a riqueza universal que é a ciência. Sua perseverança à meta e concomitante aceite às lições do crítico, que, enquanto crítico, impõe restrições igualmente duras, tornou sua singularidade universal.

Com essa figura pretendemos ilustrar o desdobramento da idéia como método ou o que seria a concepção hegeliana de ciência presente em PhR §§ 10-20. Notemos que o princípio e o fim desse período são igualmente teóricos: a perspectiva ainda irrealizada do ensaísta e a percepção da sua contribuição pelo crítico. Mas o são de modo distinto: o ensaísta inicialmente não tem a realidade determinada segundo sua teoria, mas está em vias de fazê-lo; a recepção da realidade às suas idéias é ainda uma expectativa subjetiva; o crítico já reside num nível considerável de conhecimento e julga deter o mundo em unidade com sua ciência. Com essas figuras, queremos ilustrar o papel da vontade livre particular e da ciência filosófica do direito. A injunção desses momentos teóricos, um abstrato outro efetivo, por sua vez, dependeu da prática bem sucedida do ensaísta: mediante o bom manejo de referenciais universalmente compartilhados, ele provou a receptividade da realidade à leitura diferenciada que trouxe, realizou seu propósito e, por meio dessa contribuição, foi reconhecido pelo crítico e pela comunidade científica.

Até receber do crítico o aval, o ensaísta não era reconhecido na comunidade, não se mediava aos supostos pares, dado ser o seu pensamento pseudo-científico para a “consciência universal” da ciência. Receber o aval, por sua vez, resulta do cumprimento que exigiu correções, aprendizagens e mesmo sua inclinação a padrões externos (postos pelo crítico, p.ex.).

[...] a verdade deste universal formal, que é indeterminado para si e só na matéria encontra a sua específica determinação, é o universal que a si mesmo se determina, a vontade, a liberdade. A partir do momento em que o conteúdo, o objeto e o fim do querer passam a ser ele mesmo, o universal, como forma infinita, o querer deixa de ser apenas a vontade livre em si, para ser também a vontade livre para si: é a Idéia em sua verdade.³⁴³

Podemos, ainda que segundo referenciais mínimos dos §§ 10-20 da PhR, retornar à pergunta acerca da dignidade conferida ao momento real vivido pelo sujeito, esse ensaísta, para daí esboçar uma primeira resposta. O direito reconhece o empenho particular como um desdobramento da atividade teórica por este protagonizada, ou, de outra maneira, reconhece o mérito individual a partir da

³⁴³ “Die Wahrheit aber dieser formellen, für sich unbestimmten und ihre Bestimmtheit an jenem Stoffe vorfindenden Allgemeinheit ist die sich selbst bestimmende Allgemeinheit, der Wille, die Freiheit. Indem er die Allgemeinheit, sich selbst, als die unendliche Form zu seinem Inhalte, Gegenstände und Zweck hat, ist er nicht nur der an sich, sondern ebenso der für sich freie Wille - die wahre Idee” (PhR § 21).

intencionalidade racional subjetiva da ação. Mas, a tanto, exige da intenção subjetiva racional que se manifeste, que traga sua obra a público. O direito detém os critérios que permitem a investida de autorealização particular e dispõe esses critérios a todos (qual seria, na analogia ao ensaio científico, o compartilhamento do instrumental do cálculo); com isso, sabe depurar (*reinigen*) todo empenho subjetivo ilegítimo. Assim, não assume o papel coibidor do veto à diferenciação aos padrões compartilhados pela coletividade, permitindo que o novo se apresente (não só o impulso egoísta viria aqui, mas a demanda particular minoritária que, como o ensaio científico inovador, porta uma nova riqueza a ser desperdiçada senão mediante seu reconhecimento). Mas exige que o processo de autorealização da subjetividade se dê segundo padrões racionais.

Na exigência da purificação dos impulsos está a representação geral de que eles sejam libertados da forma da sua determinidade natural imediata e do que há de subjetivo e contingente no conteúdo, e, assim, reconduzidos à sua essência substancial. O que há de verdadeiro nesta exigência é que os impulsos venham a ser o sistema racional das determinações da vontade; apreendê-los, assim, a partir do conceito, é o conteúdo da Ciência do Direito.³⁴⁴

O passe à universalidade, para o direito hegeliano, portanto, é um ato de promoção: a “universalidade do pensamento”³⁴⁵, condição à felicidade (*Glückseligkeit*), resulta da “purificação dos instintos” exigida pelo direito. As leis conduzem o indivíduo à educação da sua vontade, um modo de agir compartilhável mediante o qual o almejo ao fim particular adquire respaldo público. Em suma, em detrimento de um Estado coercitivo³⁴⁶, um Estado que articula o cumprimento do dever ao próprio bem estar.

Mas esse ponto ainda não foi demonstrado. O direito que se propõe a forma racional da autorealização subjetiva afirma a própria capacidade em condicionar a atividade do pensamento³⁴⁷ que suprassume o impulso. Contudo, até fazê-lo, a racionalidade presente ainda é tão somente sua, externa ao indivíduo que não a tem como seu próprio pensar, mas a acata estrategicamente. Em suma, paira sobre o direito o fantasma da heteronomia até que demonstre como sua existência deriva da vontade do indivíduo, sem que se proponha a operá-la como algo externo. Segundo essa demonstração, portanto, o conteúdo do dever será percebido como idêntico ao conteúdo da liberdade, não sua condição extrínseca³⁴⁸.

[...] por natureza, tem o homem um impulso do direito, da propriedade, da moralidade, bem como um impulso sexual e um impulso social. Para obter uma apresentação mais distinta e uma expressão mais filosófica do que a desta forma da psicologia empírica, é fácil consegui-lo seguindo o processo ainda em vigor na filosofia moderna [...] e dizendo que o homem descobre em si, como fato da sua consciência, que quer o direito, a sociedade, o Estado, etc. Mais tarde intervirá uma outra forma do mesmo conteúdo, que aparece aqui na figura de impulsos, a saber, a dos deveres.³⁴⁹

³⁴⁴ “In der Forderung der Reinigung der Triebe liegt die allgemeine Vorstellung, daß sie von der Form ihrer unmittelbaren Naturbestimmtheit und von dem Subjektiven und Zufälligen des Inhalts befreit und auf ihr substantielles Wesen zurückgeführt werden. Das Wahre dieser unbestimmten Forderung ist, daß die Triebe als das vernünftige System der Willensbestimmung seien; sie so aus dem Begriffe zu fassen, ist der Inhalt der Wissenschaft des Rechts”. (PhR § 19)

³⁴⁵ “[Der] Allgemeinheit des Denkens” (PhR § 20).

³⁴⁶ Como aludido à teoria kantiana em § 29 Z.

³⁴⁷ “Tätigkeit des Denkens” (PhR § 21).

³⁴⁸ TAYLOR, 2005, p. 101.

³⁴⁹ “[...] der Mensch von Natur den Trieb zum Recht, auch den Trieb zum Eigentum, zur Moralität, auch den Trieb der Geschlechterliebe, den Trieb zur Geselligkeit usf. habe. Will man statt dieser Form der empirischen Psychologie vornehmer Weise eine philosophische Gestalt haben, so ist diese nach dem, was, wie vorhin bemerkt worden, in neuerer

Mas como Hegel procede essa demonstração? O direito não poderia cair na incoerência do veto à realização dada segundo um princípio que é o seu. E, ao fazê-lo, afirma não só a coesão do corpo de interesses que compõe a sociedade, mas promove a realização e pertença daqueles que se realizam segundo seus padrões. Mas o ‘deixar-se levar’ segundo a norma, pelo indivíduo, poderá ser sempre instrumental, um Estado de demônios, como admitiria Kant. Contudo, nesse sentido mesmo, já se demonstra que a coerência entre intenção (subjéctiva e teórica) e ação (objetiva e prática), subsunsa ao coexistir racional num sentido universal, já é quesito ao bom sucesso da vontade reivindicar o reconhecimento da sua universalidade. Ou seja, o indivíduo é côncio das próprias disposições.

[...] o Espírito é, de início, inteligência, e as determinações através das quais, pela representação, efetua o seu desenvolvimento desde o sentimento até o pensamento são as jornadas para alcançar produzir-se como Vontade, que, enquanto espírito prático em geral, é a verdade próxima da inteligência.³⁵⁰

Sigamos mais de perto este ponto. O resultado do direito, como até então considerado, foi o de elevar o impulso à representação³⁵¹. O indivíduo ‘isola’ seu impulso, detém-no como pensamento e relaciona esse pensamento à lei com a certeza de assim vir a realizar seu fim. Mas o cálculo envolvido na lei, tomada esta como o caminho da autorealização pelo indivíduo, deve ser alcançado pela sua razão. Esse processo de ‘deter’ o impulso como pensamento importa como momento do percurso de subjéctivação do dever que, até então, bem pode ser tomado como ‘meio’ à liberdade, um agir instrumental. O indivíduo que, ao cabo, deverá equalizar dever e liberdade segundo seus conteúdos, precisará, no âmago desse percurso, encontrar coerência nas leis. Hegel afirma essa coerência mediante a análise das relações entre direito natural e direito positivo. Essas relações justamente se estabelecerão segundo a lógica da percepção subjéctiva do impulso que, como conteúdo da vontade³⁵², fornece material ao ordenamento racional que será, ainda que de forma externa ao indivíduo, apresentado no direito abstrato.

Seguindo a lógica do impulso ser o conteúdo da vontade³⁵³ e esta o domínio do direito³⁵⁴, cabe então pensar no que seria a condição do direito em pressupor a realização da empresa subjéctiva como algo vinculado necessariamente aos seus padrões. O que incorre na questão: como pensar o permeio particular à satisfação como algo *fundamentalmente* jurídico? Um momento suscitado durante a analogia apresentada dará mote a essa resposta. À execução do ensaio foi conferido um duplo papel: proceder determinações conforme a teoria que propõe e, com isso, fornecer conteúdos determinados à atividade avaliadora que sobre elas se deterá. A mera compreensão pelo ensaísta da relevância para ele desse ‘determinado’, no que constitui a *dura passagem* do seu trabalho, de ensaio a ciência, ilustra sua filiação,

Zeit für Philosophie gegolten hat und noch gilt, wohlfeil damit zu bekommen, daß man sagt, der Mensch finde als Tatsache seines Bewußtseins in sich, daß er das Recht, Eigentum, den Staat usf. wolle. Weiterhin wird eine andere Form desselben Inhalts, der hier in Gestalt von Trieben erscheint, nämlich die von Pflichten, eintreten” (PhR § 19 Z).

³⁵⁰ “[...] der Geist zunächst Intelligenz und daß die Bestimmungen, durch welche sie in ihrer Entwicklung fortgeht, vom Gefühl durch Vorstellen zum Denken der Weg sind, sich als Wille hervorbringen, welcher, als der praktische Geist überhaupt, die nächste Wahrheit der Intelligenz ist” (PhR § 4).

³⁵¹ PhR § 20.

³⁵² PhR § 11.

³⁵³ PhR § 5.

³⁵⁴ PhR § 19.

como vontade livre, ao jogo analítico-dialético-sintético que constitui a ciência especulativa ou filosófica de Hegel. No espírito teórico do sG, a razão, enquanto “entendimento silogizante”, constatou o pleno desenvolvimento da inteligência, que nesse ponto se tornou vontade. Essa inteligência opera sínteses, à medida que relê a “atenção” antes conferida ao imediato como a percepção da unidade objetiva-subjetiva que agora compõe seu conhecimento. Mas essa unidade se revela tão somente subjetiva, à medida que o conteúdo conferido ao objeto é formal, uma lembrança. Esse é o ensaio.

Seu empenho em realizar-se, a atividade (*Tätigkeit*) mediante a qual adquirirá um para-si, consiste na reflexão do conteúdo subjetivo. A subjetividade se torna livre enquanto essência da própria determinação³⁵⁵. E sobre ela julga ter direito.

O fato de uma existência em geral ser a existência da vontade livre constitui o Direito. O Direito é, pois, a liberdade em geral como idéia.³⁵⁶

O *existir* da generalidade do livre querer que se tem a si mesmo por objeto é, segundo Hegel, o direito (§ 29, 7.80). Desse desenvolvimento conceitual segue-se imediatamente que o direito não é nenhuma restrição da liberdade – ele é, antes, sua consumação. A negação da arbitrariedade pelo direito é, na verdade, uma libertação.³⁵⁷

Nenhuma novidade até então. Mas, veja-se, o direito, assim lido, constitui um esquema de posse (*Besitzes*) mediante justificativa. Ele é a explicitação mesma da justificativa da atividade segundo a qual a subjetividade se fez livre³⁵⁸. Justificar, então, é lidar com razões que permitem a posse do que para a subjetividade constitui um bem. Lido sob a perspectiva da subjetividade que se determinou, o direito funda posse. É ele mesmo a racionalidade pressuposta à consideração do objeto como um bem. Como preâmbulo racional à tomada de posse que conferiu a significação do bem, ou à designação do objeto como posse, o direito está pelas vezes da essência do objeto. Como um essente que obteve sua determinação fora de si, esse objeto detém uma “segunda natureza”³⁵⁹. Lido como a justificativa da subjetividade em autoexternar-se como a natureza do objeto da posse, meios para atingir fins, esse direito é natural.

O direito natural, segundo expresso, refere à relação de determinação do bem. Seu caráter prático é um desdobramento da atividade teórica que lhe é fundadora³⁶⁰. É a racionalidade do mérito, logo, da contenta pela subjetividade resultante da atividade. Mas, como indicado, há o vínculo entre interno e externo, da determinação com seu determinado. O determinado é uma idealidade real posta. Como tal, reside na espaço-temporalidade compartilhada com outros objetos. De modo que não relega a determinação pela qual foi posto, mas a manifesta num momento histórico que não é mais o seu. A lógica da posse, a segunda natureza posta, será expressa por uma aparência fixa. Essa aparência refere à justificativa pressuposta, mas não carrega em si o debate sobre o mérito. Toma-o por consumado à

³⁵⁵ PhR § 21.

³⁵⁶ “Dies, daß ein Dasein überhaupt Dasein des freien Willens ist, ist das Recht. - Es ist somit überhaupt die Freiheit, als Idee” (PhR § 29).

³⁵⁷ HÖSLE, p. 536.

³⁵⁸ PhR § 23.

³⁵⁹ “[Eine] zweite Natur” (PhR § 4).

³⁶⁰ Do que segue a identificação por Hegel entre direito natural e filosófico (PhR § 3 Z).

medida que o detalha, enquanto aparência que reflete a essência que pretende fazer cognoscível. O direito que assim oculta sua subjetividade se torna positivo.

É o método formal e não filosófico que exige e procura antes de tudo a definição, para possuir ao menos a forma exterior da exposição científica. Aliás, a ciência positiva do direito pouco tem a ver com tal exigência, pois o que sobretudo lhe importa é formular o que é de direito, ou seja, as disposições legais particulares. Por isso se diz: *omnis definitio in iure civili periculosa*. Com efeito, quanto mais incoerência e contradições houver no conteúdo das regras de um direito, menos possíveis serão as definições que devem conter as regras gerais, e estas tornam imediatamente visível, em toda a sua crueza, a contradição que é, aqui, a injustiça.³⁶¹

O que foi acima exposto permite já a compreensão da relação entre direito natural e direito positivo: sua mútua dependência constitutiva. Lidos à luz do movimento dialético da vontade livre tornar sua liberdade efetiva, são momentos intrínsecos do mesmo ato constitutivo: o direito natural está para a atividade da subjetividade que funda direito e constitui posse; o direito positivo segue a perspectiva da tomada de posse como algo consumado e cuja subjetividade é manifesta, de modo que tem nesta manifestação o substrato de um registro que lhe cabe fazer. Mas, de toda forma, o direito positivo se faz expresso, conhecido. É, assim, base compartilhada ao debate acerca do diligível (em casos conflitantes da lei, ao legislador cabe a análise do mérito do caso presente segundo o enquadramento à lei³⁶²). Não há, portanto, relação de oposição, mas complementaridade, entre direito positivo e natural.

Essa última afirmação carrega a tese que faltava ao propósito de demonstrar a adesão instrumental ao regramento jurídico como base à participação do sujeito em níveis mais elevados de exposição da racionalidade compreendida por Hegel como própria ao Estado. Ao cabo da *Einleitung*, a vontade livre se realizou como princípio do movimento de particularização do universal subjetivo, dissolvendo-o e, ao mesmo tempo, produzindo-o como singular concreto por meio da atividade. Sendo o conceito essencialmente idéia, e sendo a idéia a forma do existir, à sucessão dialética do conceito correspondem as figuras do existir histórico. Estas, desde já se sabe, não se deixam permear segundo regras indiferentes à subjetividade do indivíduo. A percepção ainda imediata desse permeio pela vontade situa-nos na seção *O Direito Abstrato*³⁶³.

3.2.1 - A primeira negação da vontade: o Direito Abstrato

A PhR, segundo sua *Einleitung*: a partir da afirmação da recepção pelo indivíduo da racionalidade do direito por meio da conversão dos seus impulsos; tomada essa conversão como o processo de apropriação pelo sujeito da carga racional essente à lei; permite sua definição seguinte: *movimento de*

³⁶¹ “Nach der formellen, nicht philosophischen Methode der Wissenschaften wird zuerst die Definition, wenigstens um der äußeren wissenschaftlichen Form wegen, gesucht und verlangt. Der positiven Rechtswissenschaft kann es übrigens auch darum nicht sehr zu tun sein, da sie vornehmlich darauf geht, anzugeben, was Rechtens ist, d. h. welches die besonderen gesetzlichen Bestimmungen sind, weswegen man zur Warnung sagte: *omnis definitio in iure civili periculosa*. Und in der Tat, je unzusammenhängender und widersprechender in sich die Bestimmungen eines Rechtes sind, desto weniger sind Definitionen in demselben möglich, denn diese sollen vielmehr allgemeine Bestimmungen enthalten, diese aber machen unmittelbar das Widersprechende, hier das Unrechtliche, in seiner Blöße sichtbar” (PhR § 2).

³⁶² Cf. HÖSLE, p. 528.

³⁶³ [Das] *abstrakte Recht*. Doravante, aR.

apropriação pelo indivíduo das formas de realização da liberdade próprias ao seu presente histórico. Essa definição guiará a leitura das seções seguintes.

Em aR, a relação extrínseca e imediata às coisas enquanto propriedade pelo indivíduo como pessoa jurídica, segundo a ótica do conceito, reside no nível do universal abstrato da articulação dialética: a “vontade individual, encerrada sobre si mesma” tem a si própria como “realidade atual que nega o real e só consigo apresenta uma relação apenas abstrata” segundo um “mundo exterior e imediatamente dado”³⁶⁴. A aR se divide nas seções *Propriedade*, *Contrato* e *In-justiça*, a serem lidas à luz dos momentos do método absoluto.

A universalidade imediata da idéia será correspondida ao conhecer indeterminado³⁶⁵ da unidade da relação da vontade livre em-si com seu para-si que dá início à seção *A propriedade*³⁶⁶. A subjetividade se realizou no objeto tendo-o como substrato indiferente. O conteúdo posto no ser-aí é o da própria vontade, uma determinação formal pela qual o indivíduo se reconhece pessoa (*Person*) sem ter apreendido a riqueza imanente ao objeto³⁶⁷. Nessa condição consciencial, a vontade perde sua capacidade de levar o geral do pensamento à unidade³⁶⁸, à medida que sua singularidade se dilui na particularidade do ser-aí cujo conteúdo é formal. Assim, dado que “à extrinsecidade do objeto da vontade corresponde sua própria abstratidade”³⁶⁹, o começo é aqui, novamente, um indeterminado simples.

Mas esse começo já denotou a evanescência do seu relativo como vontade cujo conteúdo indeterminado expressou seu livre-arbítrio com relação ao para-si contingente³⁷⁰. Essa liberdade de “decisão” pontua a anterioridade do Eu que se reflete e adquire existência no ser-aí reflexo³⁷¹ que constitui a propriedade. Logo, a figura da pessoa de direitos, sua universalidade e incondicionalidade, deve seu reconhecimento à idealidade do pensamento que situa o Eu como princípio do discurso: ainda que lhe corresponda a “abstração de toda a determinação, não é ele mesmo indeterminado pois o seu ser abstrato e unilateral constitui a sua específica determinação, a sua insuficiência, a sua finitude”³⁷². Reconhecimento este que se completa rememorando a diferença de Hegel ao pensamento de Fichte, no tratante ao Eu não findar na autoposição tautológica de si próprio como princípio filosófico (Eu = Eu), mas, nessa “insuficiência”, conter em si a autodeterminação resultante da mediação, o que, no aR, Hegel situa como o para-si da vontade, a propriedade. A condição de proprietário possibilita uma primeira verdade sob a ótica do sujeito: Eu existo.

Nesta vontade livre para si, o universal, ao apresentar-se como formal, é a simples relação, consciente de si embora sem conteúdo, com a sua individualidade própria. Assim é o sujeito uma pessoa. Implica a noção de personalidade que, não obstante eu ser tal indivíduo complementar determinado e de todos os pontos de vista definido (no meu íntimo livre-arbítrio, nos meus

³⁶⁴ “[Eine] äußere, unmittelbar vorgefundene Welt” (PhR § 34).

³⁶⁵ PhR § 55.

³⁶⁶ “Das Eigentum” (§§ 41-71).

³⁶⁷ PhR § 35.

³⁶⁸ PhR §§ 5-7.

³⁶⁹ HÖSLE, p. 510.

³⁷⁰ PhR §§ 15.

³⁷¹ PhR § 6.

³⁷² “[...] die Abstraktion von aller Bestimmtheit ist, ist es selbst nicht ohne die Bestimmtheit; und als ein Abstraktes, Einseitiges zu sein, macht seine Bestimmtheit, Mangelhaftigkeit und Endlichkeit aus” (PhR § 6).

impulsos, no meu desejo, bem como na minha extrínseca e imediata existência), não deixo de ser uma relação simples comigo mesmo e no finito me conheço como infinitude universal e livre.³⁷³

A “simples relação” do Eu com a propriedade será lida segundo a tricotomia do método: segundo o momento analítico, como relação positiva³⁷⁴, no “ato imediato” que confere a unidade do Eu com a propriedade na *Posse*³⁷⁵, quando o “aspecto particular [da propriedade] abrange os fins subjetivos”³⁷⁶; esse ato imediato é o que expressa, para Hegel, a relação pela qual o corpo é tomado pelo espírito por meio do cultivo³⁷⁷. Segundo o momento sintético da definição, pela negação simples da “coisa [...] apresentada como negativa” à “vontade particular”, momento definido como *Uso da coisa*³⁷⁸, em que o sujeito apercebe a estranheza (*selbstlose Natur*) desta a si próprio; nesse momento, em oposição ao caráter formal que caracterizou a determinação do objeto, Hegel pontua o caráter objetivo da relação de propriedade, mediante o que desenvolve sua teoria do valor da coisa, sua “verdadeira substancialidade”³⁷⁹, o qual estaria atrelado à necessidade (*Notwendigkeit*) do bem e ao trabalho envolvido³⁸⁰. O momento sintético conclui por meio da negação determinada da relação de propriedade que conjuga a identidade afirmada pela divisão (“só é a propriedade minha na medida em que nisso tenho a minha vontade”); e, pela releitura da determinação sob a ótica do ser-aí, a diferença à vontade expressa pelo teorema (“a coisa é, por natureza, exterior”). Estes momentos definem a *Alienação da Propriedade*³⁸¹ como a relação verdadeira da vontade ao ser-aí, base à sua estipulação contratual³⁸².

Como momento sintético, ou a verdade da propriedade³⁸³, a alienação denota a identidade entre pertença e alienação como possibilidades subsidiadas pela vontade. De outra forma, o Eu se distancia reflexivamente ao objeto, o qual oscilava em admitir como interior (posse) ou exterior (uso), e percebe nele deter a manifestação da própria riqueza essencial que, como condição da determinação do objeto, não se esgota na finitização do mesmo. Nesse distanciamento reflexivo, escrutina um novo patamar de sua liberdade, na verdade, ainda um livre arbítrio, mediante sua capacidade de “decidir sobre tal alienação”³⁸⁴. Hegel, que no uso havia definido esta relação como a do “conjunto dos acidentes” à substância³⁸⁵, agora pontua a autoreferencialidade da vontade ao próprio conteúdo³⁸⁶ por meio desse novo patamar de descolamento da vontade ao ser-aí. É como se, com Hegel, pudéssemos afirmar que ao

³⁷³ “Die Allgemeinheit dieses für sich freien Willens ist die formelle, die selbstbewußte, sonst inhaltslose einfache Beziehung auf sich in seiner Einzelheit, - das Subjekt ist insofern Person. In der Persönlichkeit liegt, daß ich als Dieser vollkommen nach allen Seiten (in innerlicher Willkür, Trieb und Begierde, sowie nach unmittelbarem äußerlichen Dasein) bestimmte und endliche, doch schlechthin reine Beziehung auf mich bin und in der Endlichkeit mich so als das Unendliche, Allgemeine und Freie weiß” (PhR § 35).

³⁷⁴ “[Eine] positive Beziehung” (PhR § 59).

³⁷⁵ “Besitznahme” (PhR § 54).

³⁷⁶ “Die Seite des Besonderen aber begreift die subjektiven Zwecke” (PhR § 49).

³⁷⁷ PhR § 43 Z.

³⁷⁸ “Gebrauch der Sache” (PhR § 59).

³⁷⁹ “[Die] wahrhafte Substantialität” (PhR § 59).

³⁸⁰ PhR § 64.

³⁸¹ “Entäußerung des Eigentums” (PhR § 65).

³⁸² PhR § 78.

³⁸³ HÖSLE, p. 547

³⁸⁴ PhR § 70.

³⁸⁵ PhR § 67 Z.

³⁸⁶ PhR § 10.

indivíduo é necessária a propriedade, pois por meio dela ele adquire sua existência exterior³⁸⁷. Mas que, ao cabo, essa relação deflagra a permanente atividade do Eu essente que não se esgota na aparência fixa do ser-aí que toma como accidental. A propriedade, revela a alienação, é a *Erscheinung* da vontade.

Tal como a substância da coisa, que é minha propriedade, é para si mesma a sua extrinsecidade, isto é, a sua não-substancialidade (perante mim não aparece ela como um fim em si) (§ 42°), e tal como esta extrinsecidade se realiza precisamente na utilização que dela faço, assim equivale à coisa em toda a sua extensão a plena disponibilidade dela. Desde o momento em que o seu uso me pertença, eu sou proprietário da coisa, pois, fora da sua integral utilização, nada permanece que possa ser propriedade de outrem.³⁸⁸

A liberdade que corresponde à alienação da propriedade encontra sua forma jurídica no contrato³⁸⁹, que constitui o fazer da determinação teórica da alienação. Pode ser real ou formal³⁹⁰. O contrato formal (*Formell*) refere à doação, quando um contratante se despropria em favor do outro; o contrato real (*Reell*) refere à troca, quando a negatividade da despropriação e a positividade da apropriação concomitam em ambos os contratantes. A compreensão por Hegel da superioridade do contrato de troca deve-se à matriz lógica conferida à relação da vontade com a propriedade, que então se põe ao nível do ser-aí do conceito.

Cabe seguir de perto essa afirmação. O contrato é uma mediação entre vontades³⁹¹. A alienação da propriedade constituiu a negação da pura interioridade subjetiva antes conferida à relação da vontade com seu ser-aí posto. A alienação da propriedade se mostrou a manifestação objetiva da vontade livre ou seu existir exterior³⁹². Mas no contrato, a dialética entre interno e externo se realiza à medida que a decisão subjetiva pressupõe a significação da reflexão objetiva. Ou seja, o contrato toma a reflexão da vontade a partir do ser-aí posto, uma efetividade ou um bem no sentido pleno da palavra. Para efeitos de exposição, tomemos o contrato segundo dois momentos: sua estipulação e execução.

Na estipulação³⁹³, o contrato já redimensiona a dinâmica do impulso à medida que se constitui como o empenho do indivíduo em sair de si mesmo segundo uma leitura do mundo subsidiada em sua subjetividade. Por partes: a vontade representa a si própria, dado que “a minha vontade como alienada é, no mesmo passo, uma outra”³⁹⁴; na propriedade a vontade se representa preenchida de conteúdo: “é a minha vontade pessoal [...] que se torna objetiva para mim na propriedade”³⁹⁵; a representação de si no objeto opera de modo que este detenha as próprias determinações: “como existência da vontade, essa sua existência para outrem é existência para a vontade de outrem”³⁹⁶; a existência espiritual da propriedade

³⁸⁷ PhR § 41.

³⁸⁸ “*Da die Substanz der Sache für sich, die mein Eigentum ist, ihre Äußerlichkeit, d. i. ihre Nichtsubstantialität ist - sie ist gegen mich nicht Endzweck in sich selbst (§ 42) - und diese realisierte Äußerlichkeit der Gebrauch oder die Benutzung, die ich von ihr mache, ist, so ist der ganze Gebrauch oder Benutzung die Sache in ihrem ganzen Umfange, so daß, wenn jener mir zusteht, Ich der Eigentümer der Sache bin, von welcher über den ganzen Umfang des Gebrauchs hinaus nichts übrig bleibt, was Eigentum eines anderen sein könnte*” (PhR § 61).

³⁸⁹ “[Der] Vertrag (PhR § 72).

³⁹⁰ PhR §§ 76-80.

³⁹¹ PhR § 74.

³⁹² PhR § 45.

³⁹³ “*Stipulation*” (PhR § 78).

³⁹⁴ “[...] *ist mein Wille als entäußerter zugleich ein anderer*” (PhR § 73).

³⁹⁵ “*Da mir im Eigentum mein Wille als persönlicher, somit als Wille des Einzelnen objektiv wird*” (PhR § 46).

³⁹⁶ “[...] *als Dasein des Willens ist es als für anderes nur für den Willen einer anderen Person*” (PhR § 71).

cambiável tem seu registro na estipulação do contrato: “como a espécie de existência própria das representações [...] é preciso dar-lhes essa existência na expressão da estipulação, por meio de formalidades [...] pois a linguagem é o meio mais digno de representar o espírito”³⁹⁷.

Cabe lembrar que a “verdadeira substancialidade” da coisa foi exposta em correspondência à necessidade a ela relacionada enquanto “objeto da consciência”³⁹⁸; bem como que essa necessidade foi apresentada pelo “conjunto dos acidentes” que conferiu suas possibilidades de uso³⁹⁹. Ora, essa necessidade segundo a qual a coisa se diz substancial foi exposta nos sucessivos momentos do seu uso, logo, veio afirmar sua relação absoluta à vontade que fundamenta sua determinação. Por sua vez, na alienação, a determinação substancial da coisa pela vontade se tornou objeto de uma representação. O objeto substancializa sua relação com a vontade, detém-na segundo sua própria determinação (utilidade e valor). A vontade se tem como seu próprio para-si enquanto determinada no objeto. Ao tomar a si própria como objeto, a vontade o afirma efeito idêntico, uma efetividade formal.

A coisa foi então posta pela vontade, constitui sua manifestação para si mesma enquanto vontade determinada. De modo que o ser-aí, relativo accidental da vontade, o alienável (*veräußerlich*), segundo um ato de decisão, corresponde ao pensamento delimitado pelo indivíduo pertinente à supra-sensibilidade do objeto. O léxico das suas notas formais perfaz a estipulação do contrato⁴⁰⁰. Este, contudo, não se resume à idealidade do objeto de que se está desfazendo ao igualmente versar sobre o objeto pretendido. Como um instrumento de alienação da vontade, o contrato estipulado a detém segundo momentos distintos, um relegado e outro pretendido, de sua representação de si mesma.

Seguindo esta descrição, a estipulação é, sem dúvida, a forma que confere existência, primeiro como simples representação, ao conteúdo concluído no contrato. Mas a representação é apenas forma, e não significa, portanto, que o conteúdo seja também algo de subjetivo a desejar ou a querer isto ou aquilo, pois, mais do que isso, o conteúdo é a conclusão que a vontade impõe.⁴⁰¹

Somente quando dada a execução (*Leistung*) do contrato não mais se tratará de um sentido formal de propriedade e sim real, a posse. Como ato de deter o objeto pretendido, a posse caracteriza a relação positiva⁴⁰² à vontade cindida no uso e agora restabelecida dialeticamente pela execução do contrato. A função do contrato é afirmar essa unidade: dele resulta que a posse expresse o retorno da identidade negativa da vontade ao ser-aí, relação esta, agora, preenchida pelo reconhecimento da diferença do objeto a si própria que inoçorria na *Propriedade*. Diria-se então ser a distinção entre propriedade e posse uma “diferença indiferente”. Pois pelo contrato a relação à propriedade se tornou plena: é de direito (propriedade) e de fato (posse), quando se dilui o hiato posto pela vontade à própria condição idealizada.

³⁹⁷ “[...] welchem daher nach der eigentümlichen Weise des Daseins der Vorstellungen in Zeichen [...] ein besonderes Dasein, in dem Ausdrucke der Stipulation durch Förmlichkeiten [...] insbesondere in bestimmter Erklärung durch die Sprache, dem der geistigen Vorstellung würdigsten Elemente, zu geben ist” (PhR § 78).

³⁹⁸ “[Die] Gegenstand des Bewußtseins” (PhR § 78).

³⁹⁹ PhR § 67 Z.

⁴⁰⁰ PhR § 77 Z.

⁴⁰¹ “Die Stipulation ist nach dieser Bestimmung zwar die Form, wodurch der im Vertrag abgeschlossene Inhalt als ein erst vorgestellter sein Dasein hat. Aber das Vorstellen ist nur Form und hat nicht den Sinn, als ob damit der Inhalt noch ein Subjektives, so oder so zu Wünschendes und zu Wollendes sei, sondern der Inhalt ist die durch den Willen vollbrachte Abschließung hierüber” (PhR § 78 Z).

⁴⁰² PhR § 59.

A vontade que retorna a si após externada no contrato suprassume a própria diferença. Sua autodeterminação constitui sua liberdade, quando tem no pleno direito de gozo da propriedade sua existência efetiva.

A distinção entre a propriedade e o direito ao uso pleno é uma distinção que pertence ao intelecto vazio. Não possui este a idéia de que se trata aqui da unidade entre a propriedade ou entre a vontade pessoal em geral e a sua realidade, e antes se lhe representam estes dois momentos como sendo, no seu isolamento, verdadeiros. Tal distinção, enquanto relação efetiva, é, pois, a de um domínio vazio que poderia chamar-se delírio da personalidade.⁴⁰³

A diferença entre a propriedade e a posse, entre o aspecto substancial e o aspecto exterior (§ 45), exprime-se no contrato como diferença entre o acordo de duas vontades idênticas e a execução que o realiza.⁴⁰⁴

Pensemos melhor sobre essas conclusões. Subjaz ao contrato a capacidade do indivíduo deter no pensamento os usos conferidos ao ser-aí da vontade, o que expressa o avanço relativo trazido pelo direito: ainda que dado segundo a *Tätigkeit des Denkens* do indivíduo que converte impulsos em pensamentos⁴⁰⁵, permanece a coisa alienada determinada estritamente pelo conteúdo subjetivo da vontade que representa a si mesma. O contrato exige do contratante que depure (*reinigen*) seus impulsos, mas não os condiciona segundo uma racionalidade maior ou questiona o “motivo particular da determinação do querer”⁴⁰⁶. Isso porque a vontade é autotélica⁴⁰⁷, declina a qualquer conteúdo racional extrínseco mediante o direito de decisão que lhe faculta o contrato.

Dessa realização de si mediante o outro segue que o caráter intersubjetivo do contrato, resultante da aparência externa do existir posta à alienação, redundava ao conteúdo subjetivo prévio a cada contratante e comum a ambos. O contrato é, sim, a “identidade de não-idênticos”⁴⁰⁸, mas segundo sua igual disposição ao atendimento do querer não detrimir a subjetividade de cada um. Como uma sociedade de semelhantes, o contrato esvazia a diferença do momento dialético, motivo pelo qual é incapaz de explicar o casamento ou as relações de subordinação ao Estado⁴⁰⁹: é mediação entre particulares que se conservam unicamente em si próprios. Mas, de toda forma, dado o caráter formal da determinação da vontade, pode-se afirmar que pela identidade dialética dos contratantes o contrato imediatamente detém a suprassunção da mediação do ser-aí da vontade. Como a identidade relativa entre subjetividades segundo seu conteúdo posto alienado, a mediação das partes contratantes, o contrato mostra a identificação entre exterior e interior.

⁴⁰³ “Die Unterscheidung zwischen dem Rechte auf den ganzen Umfang des Gebrauches und dem abstrakten Eigentum gehört dem leeren Verstande, dem die Idee, hier als Einheit des Eigentums oder auch des persönlichen Willens überhaupt und der Realität desselben, nicht das Wahre ist, sondern dem diese beiden Momente in ihrer Absonderung voneinander für etwas Wahres gelten. Diese Unterscheidung ist daher als wirkliches Verhältnis das einer leeren Herrschaft, [...] eine Verrücktheit der Persönlichkeit” (PhR § 62 Z).

⁴⁰⁴ “Der Unterschied von Eigentum und Besitz, der substantiellen und der äußerlichen Seite (§ 45), wird im Vertrag zu dem Unterschiede des gemeinsamen Willens als Übereinkunft und der Verwirklichung derselben durch die Leistung” (PhR § 78).

⁴⁰⁵ PhR § 21.

⁴⁰⁶ “[...] ebensowenig auf den besonderen Bestimmungsgrund meines Willens” (PhR § 37).

⁴⁰⁷ HÖSLE, p. 549.

⁴⁰⁸ “Identität [...] mit dem anderen nicht identischer” (PhR § 73).

⁴⁰⁹ PhR § 75.

No contrato está pressuposta a valoração da propriedade que, como tal, expressa o caráter racional que vige o trânsito da subjetividade à objetividade. Valoração esta que subsidia o arbítrio na decisão em aderir ao contrato, adesão que, por sua vez, é “condição da coerência entre uma volição que só se manifesta quando outra volição está presente como contrapartida”⁴¹⁰. Atendo-nos a essa coerência (*Zusammenhänge*), podemos dizer que a vontade que investe em deter sua determinação no ser-á doutra vontade, se medeia, igualmente tem sua existência exterior tomada como fim desta. Ou seja, o contrato não reside na causalidade unilateral de uma vontade, não é uma relação de violência, mas de força. E, dado que a valoração e possibilidades de uso da propriedade alienada são de comum acordo, à medida que a relação se funda na determinação dessa realidade particular segundo um mesmo conteúdo compartilhado, cada vontade recebe da outra um conteúdo que já lhe era prévio. A ação recíproca dos contratantes é nula ao seu acréscimo determinativo. O contrato é um mais do mesmo para a subjetividade.

Percebe-se, com isso, que a superioridade de uma modalidade de contrato sobre a outra se baseia no fato de que somente a relação de troca realiza os momentos do conceito. A doação, como relação unilateral que, ao cabo, mantém a vontade vazia, fica ao nível da efetividade real, autoposição que não retorna a si.

Porque no contrato real cada contratante conserva a mesma idêntica propriedade no que adquire e no que cede, e este elemento permanente que se distingue como sendo a propriedade que no contrato é em si mesma, constituindo as coisas exteriores objetos de troca. É esse valor, a universalidade em que os objetos de troca, com todas as suas exteriores diferenças qualitativas, são iguais.⁴¹¹

Ou seja, a doação não é o “reino da subjetividade ou da liberdade”, mas sim a troca. Claro, vimos, essa liberdade se restringe ao contrato, uma relação estreita à razão dos contratantes. Mas essa liberdade igualmente corresponde ao limite reivindicado por subjetividades cuja autodeterminação como indivíduos livres no gozo da propriedade constitui seu aparecer no mundo. Mas que bem é este, ou que pertinência prática do intelecto é esta? Essa pergunta nos dirige ao momento seguinte, a In-justiça⁴¹². Para compreendermos a exposição hegeliana, admita-se inicialmente a seguinte formulação: que coerência às leis pode-se esperar de subjetividades findadas em si mesmas e que desde sempre encontraram no direito a simples expressão e garantia da sua vontade? Uma relação contingente às leis. Quando investimos noutra pergunta: mas como pode o direito, como um direito de propriedade, investir contra seu próprio axioma, a vontade da pessoa?

Ao questionar a autosuficiência do “reino da subjetividade” cujos confins são a propriedade pessoal, Hegel enfrenta a conseqüência teórica da noção de propriedade desenvolvida *pari passu* à intersubjetividade formal dos contratantes, suas relações interpessoais. Como visto, este ostracismo

⁴¹⁰ “Des Willens, ein solches, hiermit das eines anderen, anzunehmen, und zwar in dem identischen Zusammenhänge, daß das eine Wollen nur zum Entschluß kommt, insofern das andere Wollen vorhanden ist” (PhR § 74).

⁴¹¹ “Indem jeder im reellen Verträge dasselbe Eigentum behält, mit welchem er eintritt und welches er zugleich aufgibt, so unterscheidet sich jenes identisch bleibende als das im Verträge an sich seiende Eigentum von den äußerlichen Sachen, welche im Tausche ihren Eigentümer verändern. Jenes ist der Wert, in welchem die Vertragsgegenstände bei aller qualitativen äußeren Verschiedenheit der Sachen einander gleich sind, das Allgemeine derselben” (PhR § 77).

⁴¹² Das Unrecht (PhR § 82).

subjetivo juridicamente reconhecido deriva da admissão da incondicionalidade da pessoa de direitos⁴¹³, noção extraída da matriz lógica perseguida ao longo da PhR, que, agora, cobra seu preço. Pois o caráter acidental conferido ao ser-aí, base à sua alienabilidade, igualmente incorre à possibilidade da vontade declinar ao objeto pretendido segundo um acordo registrado em contrato, estabelecendo um hiato ao seu cumprimento. São ambas possibilidades da autoposição da vontade subjacente que firmou contrato, a alienação e o perjúrio. A incompletude do intelecto pressuposto à determinação do bem torna a In-justiça uma possibilidade presente na determinação da vontade. A condição absoluta reivindicada pelo intelecto do proprietário em operar livremente o bem será desbancada pelo direito. Hegel classifica a In-justiça em três grupos segundo os modos do direito *aparecer* para a vontade agente⁴¹⁴:

(i) A injustiça ingênua⁴¹⁵ refere aos casos de dano do direito civil; como nos conflitos de propriedade, é o caso da investidura ilegítima de um particular sobre o outro, quando não se dá a negação do direito objetivo, mas a negação do sentimento subjetivo de reconhecimento ao próprio direito. Hegel compara esse modo de injustiça ao juízo negativo (*negatives Urteil*) que “nega, no predicado do meu, o que é particular”⁴¹⁶.

(ii) A fraude⁴¹⁷ refere aos casos de má fé em contratos privados, quando as “qualidades (*Beschaffenheit*) particulares” do bem divergem da universalidade que lhe seria própria. É contingente enquanto negação subjetiva ou objetiva do direito, cabendo a análise do caso. Hegel incide a fraude sobre o problema dos “juízos infinitos para com a expressão (*Ausdrucke*) positiva ou idêntico significado”⁴¹⁸.

(iii) Coação e crime⁴¹⁹ são os casos de violação positiva de direitos próprios ao direito penal⁴²⁰, que excedem a simples violação subjetiva do particular ao denotar sua negligência ao reconhecimento do princípio jurídico que o faculta. Em espécie, são os casos de coação⁴²¹ que suprimem a capacidade jurídica (*Rechtsfähigkeit*) do outro em declinar à investida sobre si pela vontade externa. Hegel associa esses casos aos juízos negativo-infinitos.

A fim de compreender a fundamentação lógica dos casos acima, retomemos os pressupostos da realização efetiva do proprietário por meio do livre direito de gozo da propriedade assegurado em contrato. Nesse direito, como visto, subjaz o movimento da vontade infinita e determinada tão somente em-si em estabelecer um para-si na relação inicialmente acidental à propriedade, para, cumprida a execução do contrato, ter no ser-aí a certeza de si mesma. Pode-se dizer que o sujeito é livre à possibilidade de deter ‘esta’ propriedade, mas, adquirida a mesma, nela deverão estar retomadas as notas

⁴¹³ PhR § 36.

⁴¹⁴ PhR § 82.

⁴¹⁵ “*Unbefangenes Unrecht*” (PhR § 84).

⁴¹⁶ “[...] *im Prädikate des Meinigen nur das Besondere negiert wird*” (PhR § 85).

⁴¹⁷ “*Betrug*” (PhR § 87).

⁴¹⁸ PhR § 88.

⁴¹⁹ “*Zwang und Verbrechen*” (PhR § 90).

⁴²⁰ PhR § 95.

⁴²¹ PhR § 91.

subjetivas da sua vontade à medida que constituirá sua manifestação para si própria. Seriam esses os modos da relação entre vontade e propriedade. Dessa exposição da própria racionalidade pela vontade, segue a tomada da propriedade como a imediatidade surgida da suprassunção da mediação interna à sua determinação, uma *Objektivität*, bem como a vontade livre se descobre *einen begriff von sich selbst*, a forma lógica do conceito da própria realidade que se autodeterminou.

Daí resulta a releitura especulativa da propriedade pela vontade que suprassumiu sua própria mediação e dispõe de um saber ideal de si. A unidade geral do conceito em-si, do começo que se desenvolvia sobre si mesmo, expresso pela unidade imanente da vontade ao ser-aí (seção *Propriedade*), (i) teve suas determinações acolhidas no âmago dessa unidade, no que corresponde ao momento analítico da “atividade do pensamento”, como uma referência imediata à vontade (subseção *Posse*); (ii) seguidamente, já como momento sintético da definição, a “atividade do pensamento” capta a propriedade como um universal determinado, contudo, ainda conferindo ao conteúdo o caráter acidental de um ser posto (subseção *Uso*); (iii) como momento sintético da divisão, a vontade se atém a essa determinação que é sua propriedade como o resultado da própria ulteriorização, ou seja, confere a ordem de passagem de si mesma (universal) à propriedade (particular) que então é investida da universalidade proveniente da definição (subseção *Alienação*); (iv) como momento sintético do teorema, a vontade percebe o nexos da propriedade como algo determinado e conhecido em sua própria realidade e que, assim, detém sua própria mediação como condição de sua singularidade (seção *Contrato*, subseção *Estipulação*).

Admitidas as equivalências acima, a vontade que realizou sua própria idealidade na objetividade está posta em equivalência à figura lógica da Idéia imediata do conhecer. E, conforme nossa leitura, esse foi um momento admitido pelo aR que assim se mostrou coerente ao próprio princípio, a incondicionada pessoa de direitos. Da *Idéia do conhecer*, como se sabe, segue a dedução objetiva (não mais transcendental) da *Idee des Gut* ou o momento prático da idéia que realiza sua própria objetividade, o que aqui foi equivalido à realização do contrato. Quando se há, com Hegel, de retornar criticamente ao fato de que a subjetividade identificada à objetividade ou tornada absoluta, então, é a do proprietário.

Na relação entre si de pessoas imediatas em geral, as vontades, embora se afirmem idênticas em si e comuns no contrato, não deixam de ser particulares. Como pessoas imediatas que são, é contingente que a sua vontade particular coincida com a sua vontade em si, embora só por esta obtenha a existência que possui. Particular para si, diferente da vontade geral, aquela vontade aparece, portanto, no domínio do arbitrário e da contingência da opinião ao que é o direito em si. Aí reside a injustiça?⁴²²

Voltemos rapidamente à WdL no intuito de rever as implicações da matriz lógica que anima o presente patamar do discurso. A Idéia do bem parte do pressuposto do conceito estar identificado à objetividade: a unidade subjetiva imediata com a objetividade descobriu sua atividade teórica e afirmou sua ulterioridade ou caráter de condição à realidade então tomada como seu para-si. Na Idéia do bem,

⁴²² “Im Verhältnis unmittelbarer Personen zueinander überhaupt ist ihr Wille ebensowohl wie an sich identisch und im Verträge von ihnen gemeinsam gesetzt, so auch ein besonderer. Es ist, weil sie unmittelbare Personen sind, zufällig, ob ihr besonderer Wille mit dem an sich seienden Willen übereinstimmend sei, der durch jenen allein seine Existenz hat. Als besonderer für sich vom allgemeinen verschieden, tritt er in Willkür und Zufälligkeit der Einsicht und des Wollens gegen das auf, was an sich Recht ist, - das Unrecht” (PhR § 81).

cabe ao indivíduo investir sobre a realidade, pressupondo-a imediata para com seu pensar e, nesse sentido, transformá-la de modo a tornar o conceito em-si-e-para-si. É o momento do “fazer que é a idéia prática”⁴²³. Nessa pressuposição, já prevê a universalidade da objetividade como algo que reside nela mesma, é uma particularização de si em vias de atingir a própria singularidade. Com isso se quer dizer que a condição da subjetividade transformar a realidade, de modo a obter a verdade da mesma, é a pressuposição do compartilhamento da universalidade de ambas que confere o caráter particular de cada uma nesta relação. Por conseguinte, a singularidade estará no fazer mesmo.

Daí resulta que a subjetividade absoluta avança sobre o objeto pressupondo sua identidade diferenciada ao mesmo, bem como que, assim, confere o que há de verdadeiro nessa objetividade. Sua realização, portanto, é um bem-em-si⁴²⁴, que torna a realidade a expressão da teoria ou, de outro modo, prova o teorema. Segue-se então que, ainda que lhe seja própria uma finalidade finita (‘esta’ objetividade), o valor conferido à mesma é absoluto. Essa objetividade, ao cabo, é um Algo que instancia o conceito, é o verdadeiro em-si. Pode-se afirmar, com isso, que a capacidade da subjetividade em produzir o bem-em-si segue-se da reprodução do conhecer verdadeiro que consigo detém. Diferimos da filosofia prática racionalista, que antepõe o saber ao querer, ao afirmar, com Hegel, o verdadeiro como a suprassunção de ambos. Não um fazer conforme o saber, mas fazer o próprio saber através da coisa.

Cabe então voltarmos à insuficiência admitida por Hegel ao desenvolvimento linear do discurso do aR: conferir à posse, ao uso, à alienação da propriedade e à estipulação do contrato, respectivamente, a equivalência às determinações da reflexão Existência, Fenômeno, Substância imediata e Substância-causa é, por conseguinte, fornecer conteúdos à atividade teórica da idéia imediata nos momentos analítico e sintéticos denominados definição, divisão e teorema. Nas primeiras equivalências, temos o que seria a expressão conceitual objetiva do ato jurídico particular, nas últimas, a releitura científica ou fenomenológica das mesmas segundo a autonegatividade do conceito subjetivo. Em outras palavras, a vontade que representou a si mesma relê teoricamente a necessidade dessa representação que tomou por verdade.

E, uma vez afirmada a atividade prática da idéia como a reprodução (fazer) da verdade da teoria, que pressupõe o compartilhamento do universal entre subjetivo e objetivo, afirmação esta que se deve à passagem teórica do universal (divisão) previamente estabelecido (definição), pode-se afirmar que o fazer pertinente a essa vontade não ultrapassa o escopo da racionalidade posta ao objeto no que constituiu sua relação de uso. Em uma frase, a releitura racional dos próprios atos volitivos é redundante, os homens não deflagram por si próprios as limitações associadas ao próprio desejo. Devem, portanto, ser conduzidos.

Essa exposição, diria-se, é afinada à lógica e, portanto, não traz nenhum acréscimo senão o de esclarecer a intuição acima, que marca a filiação do aR de Hegel à tradição do direito natural hobbesiano. Mas há aí outro ponto a ser explorado: a diferença entre culpabilidade e punibilidade (expressa na Moralidade, mas já delineada no aR como justificativa ao cálculo da pena). A releitura do próprio

⁴²³ AQUINO, 1989, p. 138.

⁴²⁴ *Enz.* § 235.

momento volitivo pela subjetividade que se pretendeu absoluta é uma apropriação racional da própria existência segundo veio a aparecer na propriedade. É uma apropriação fenomenológica da própria imediateidade pela subjetividade que protagoniza o conceito. Ora, como uma leitura de si mesma pela subjetividade, ela afirma a verdade: sua aparência trazida pela suprassunção da determinação formal expressa pela lógica não é outra coisa senão o conteúdo exterior que detinha desde sempre, a propriedade. Quando, enfim, podemos afirmar que as diferenças detidas pelo fundamento que adquire existência são as possibilidades identificadas da substância-causa e que equivalem ao universal que se ulteriorizou na divisão sintética da idéia teórica que pretende realizar seu idêntico em-si na idéia prática. Ao longo desse movimento, as diferenças acidentais tornaram-se disposições da substância e escopo teórico ao ato livre do querer. O que expressa uma marcha progressiva da vontade que, uma vez tenha detido sua propriedade como condição de existência, veio a afirmar sua liberdade absoluta à lida da mesma.

Cabe então questionar a possível distinção da verdade que emerge da subjetividade para com a verdade objetiva ou necessidade real. Há de se pensar a equivalência entre ambas no caso do sujeito absoluto, mas não à subjetividade do proprietário que tem no contrato a expressão da sua vontade sem considerar qualquer racionalidade mais ampla, como a jurídica. Para a subjetividade absoluta, a determinação da aparência preenche a relação absoluta que equivale à essência universal. A subjetividade finita, contudo, não pode suportar tanto. E, como visto, essa diferença de si ao mundo é algo que a vontade não é capaz de compreender por si própria. A subjetividade é tanto limitada como incapaz de perceber por si própria sua limitação. Logo, seu erro não se vincula necessariamente a um caso de culpa, ainda que igualmente caiba ao direito estabelecer a punição (apontar o erro ‘epistêmico’). Em outras palavras, é plausível pensar que a vontade particular incorra ao erro jurídico por desconhecimento, o que, ainda que torne indevido lhe imputar culpa ao caso, pontua a insuficiência da vontade à dedução prática do bem: o “fazer” dos proprietários contratantes requer tutela constante do Estado.

Mas e a punição? Qual o limite então cabível? Ora, o erro da subjetividade que se pretendeu absoluta não foi deter esta ou aquela *Reflexion* subjetiva, mas julgar poder “avançar em linha reta das causas para os efeitos”⁴²⁵ como essência imune à insuficiência. Em outras palavras, não é culpada por ser o que é, mas por ‘fazer’ o que não pode vir-a-ser (perceba-se que o externo começa a divergir ao interno). Esse sentido torna-se claro mediante a intuição que lhe equivale: a função do direito não se resume em penalizar o ato, aliás, assim se justifica só como medida de recondução da intenção do agente.

No contrato, o direito em si está como algo de suposto, e a sua universalidade intrínseca aparece como o que é comum à vontade arbitrária e à vontade particular. Esta aparência do direito - em que ele mesmo e seu ser-aí essencial, a vontade particular, coincidem imediatamente - torna-se evidente como tal quando, na injustiça, adquire a forma de oposição entre o direito em si e a vontade particular, tornando-se então um direito particular. Mas a verdade desta aparência é o seu caráter negativo, e o direito, negando esta negação, restabelece-se e, utilizando este processo de mediação, regressando a si a partir da sua negação, acaba por determinar-se como real e válido aí mesmo onde começara por ser em si e imediato.⁴²⁶

⁴²⁵ Enz. § 184 Z.

⁴²⁶ “Im Verträge ist das Recht an sich als ein Gesetztes, seine innere Allgemeinheit als ein Gemeinsames der Willkür und besonderen Willens. Diese Erscheinung des Rechts, in welchem dasselbe und sein wesentliches Dasein, der besondere

Pelo que respondemos a pergunta acima: o limite da punição, para Hegel, é a inviolabilidade da condição racional do agente criminoso como um respeito que lhe é incondicionável. Como um ato de vontade, o delito implica mediação racional ao se voltar ilegitimamente a algo e negar o direito. Como a “negação da negação”, o direito, esse supra-sensível, nega a determinação inconforme do ser-aí pela vontade, fá-la tornar-se existência cuja aparência é dada segundo sua própria razão. O que implica afirmar que o direito age unicamente segundo a aparência emersa e a determinação da vontade, jamais se volta gratuitamente à condição fundamental da mesma. A pena jurídica não é simples medida punitiva cujo *modus operandi* fosse a aniquilação do universal subjacente à determinação volitiva, não procede a mera retaliação. É por tomar incondicionada a figura do réu que o direito tão somente pode reconduzi-la ao estado objetivo de racionalidade que guia a ação devida. De outra maneira,

[...] um sentido próximo ao da consideração aristotélica da ‘justiça distributiva’ [...] Honrando-se a racionalidade do criminoso, honra-se também a racionalidade do direito, ou, de modo inverso, se o criminoso for tratado como um ser natural, a racionalidade do direito é desconsiderada. É imperativo analisar esta circularidade reflexiva do outro para que se possa apreender corretamente o que significa o ser do conceito de liberdade.⁴²⁷

Da constatação da insuficiência da vontade particular em ultrapassar a condição epistêmica associada ao impulso volitivo, afirmou-se o papel do direito em definir o ônus da culpa segundo o grau de recondução racional necessário à vontade promotora do ato injusto. Negada à vontade particular o caráter incontestado da liberdade por ela pretendida, afirmou-se a determinidade existência como matriz apropriada à consideração jurídica da vontade litigiosa. Segue-se então que o exame das relações da “unidade viva” correspondida à existência jurídica informará o âmbito possível das determinações inconformes ao direito que lhe cabe inquirir. Assim, da existência:

(i) Lida segundo a sentença “a existência é o ser que proveio do fundamento”⁴²⁸, a existência é imediateidade. Sua designação, portanto, confere a forma do juízo imediato⁴²⁹ que predica uma qualidade sensível. A forma simples desse juízo expressa a fugaz relação entre sujeito e predicado⁴³⁰. Como uma predicação de algo, pode ser tanto verdadeira como falsa, resultando daí a forma negativa do juízo qualitativo simples que não aniquila existencialmente o sujeito, mas apenas o priva duma nota acerca da sua aparência (“a rosa é vermelha” ou “não é vermelha”). Como a negação da forma positiva errônea da afirmação ‘isto é meu’, temos o papel do direito em proceder a recondução da posse a quem lhe tem direito⁴³¹. Pelo caráter objetivo do procedimento, não segue daí maior penalização que a redistribuição do bem.

Wille, unmittelbar, d. i. zufällig übereinstimmen, geht im Unrecht zum Schein fort - zur Entgegensetzung des Rechts an sich und des besonderen Willens, als in welchem es ein besonderes Recht wird. Die Wahrheit dieses Scheins aber ist, daß er nichtig ist und daß das Recht durch das Negieren dieser seiner Negation sich wiederherstellt, durch welchen Prozeß seiner Vermittlung, aus seiner Negation zu sich zurückzukehren, es sich als Wirkliches und Geltendes bestimmt, da es zuerst nur an sich und etwas Unmittelbares war” (PhR § 82).

⁴²⁷ ROSENFELD, D. L. *Política e liberdade em Hegel*, pp. 101-102.

⁴²⁸ *Enz.* § 123.

⁴²⁹ *Enz.* § 172.

⁴³⁰ “[...] um só ponto...” (*Ibid.*).

⁴³¹ PhR § 85.

(ii) Lida segundo a sentença “a reflexão-sobre-Outro do existente é, no entanto, inseparável da reflexão-sobre-si”⁴³², a existência é mediateidade. Sua designação confere a forma positiva do juízo infinito ao determinado, cuja aparência deve então ser lida segundo um predicado universal. Essa pressuposição do universal ao singular tanto resulta na “relação idêntica” como na “completa incompatibilidade” de ambos, denotando sua propriedade de “exprimir a natureza do essente ou das coisas sensíveis”⁴³³. Assim expressa, esta é uma relação que procede *a fortiori* a ampliação do termo singular posto pelo universal pressuposto dado como sua condição (“o espírito é o espírito”), em suma, a supressão pelos termos particulares da relação reflexiva. Como a negação da forma errônea de designar ‘segundo A, então a’, temos o papel do direito em desautorizar a determinação da qual segue a “falsa aparência” ao “consentimento livre” ao qual “falta o aspecto universal em-si”⁴³⁴. O que consiste em dizer que o direito assume seu papel como universal pressuposto à determinação do particular no litígio caracterizado como fraude. Pelo caráter subjetivo da inconformidade, a penalização não se limita à redistribuição do bem, mas deve estabelecer medida corretiva ao agente.

(iii) Lida segundo a sentença “o fundado e o fundamento são um só e o mesmo conteúdo, e a diferença entre os dois é a simples diferença-de-forma da relação simples consigo mesmo”⁴³⁵, a existência é imediateidade mediada. Sua designação igualmente se dá pela forma positiva do juízo infinito que conserva a dependência do singular ao universal. Mas avança nesse tratamento, à medida que o universal pressuposto nega o singular como realidade em-si, assim, conferindo sua designação segundo a forma negativa do juízo infinito. O que significa dizer que o universal incide sobre o determinado segundo uma privação sua, quando a pressuposição do universal ao singular caracteriza a contingência deste como ser relativo que depende do outro para não perecer. O pressuposto então se pretende fundamento absoluto da relação. O exemplo que Hegel oferece na *Ciência da lógica* enciclopédica justamente é o crime: “quem comete um crime, digamos, mais precisamente um roubo, não nega simplesmente como no litígio civil o direito particular de um Outro sobre tal coisa determinada, mas [nega] o seu direito em geral, e por esse motivo também não é simplesmente obrigado a restituir a coisa que roubou, mas é ainda além disso punido porque violou o direito como tal, isto é, o direito em geral”⁴³⁶.

Com isso, ao cabo do aR, o sujeito de direitos ainda não elevou sua compreensão ao próprio ato de vontade: detém a “capacidade do direito e constitui o fundamento do direito abstrato”⁴³⁷, tão somente. Pretendendo-se substância autosuficiente, foi reconduzido pelo direito ao estatuto de existência fundada

⁴³² *Enz.* § 124.

⁴³³ *Enz.* § 173.

⁴³⁴ “[Ihrer] *Einzelheit*, aber die Seite des an sich seienden Allgemeinen darin fehlt” (PhR § 88).

⁴³⁵ *Enz.* § 121.

⁴³⁶ *Enz.* § 173 Z.

⁴³⁷ “[Die Persönlichkeit] enthält überhaupt die Rechtsfähigkeit und macht den Begriff und die selbst abstrakte Grundlage des abstrakten und daher formellen Rechtes aus” (PhR § 36).

pela racionalidade extrínseca que a determina segundo um predicado verdadeiro apenas, logo, um fundamento formal. O que significa que o Eu procede a determinação sem deter o conteúdo da própria liberdade, pois ainda percebe o reconhecimento e garantia dos seus direitos segundo uma razão externa. Mas, ainda que seja “um momento da consciência de querer no seu todo”⁴³⁸, quando *ter* não detém outra justificativa senão *querer*, à vontade impera “o direito [que] se assegura e afirma válido, como real por sua necessidade, em face da vontade individual que só existe para si”⁴³⁹. A propriedade é ainda destituída de relevância pública, seu reconhecimento se filia a outro “imperativo: sê uma pessoa e respeita os outros como pessoas”⁴⁴⁰. Mas o legal (*Rechtsverbote*) já se afirma como “necessidade negativa” à relação externa entre pessoas segundo o mútuo respeito instrumental à propriedade. Segundo essa liberdade, igualmente negativa, pois resiliente ao espaço externo subjugado pelo dever jurídico, falamos tão somente na subjetividade.

3.2.2 - A segunda negação da vontade: a Moralidade abstrata

A *Moralidade*⁴⁴¹ surge da insuficiência do direito de propriedade em conjugar-se à liberdade subjetiva. A subjetividade proveniente do aR é ciosa em externar-se face à força externa qual o direito para ela aparece como forma veraz da mediação. Pois o aR é incapaz de resolver a contradição que lhe é intrínseca: toma como princípio a pessoa facultada de direitos os quais se mostra inábil em identificar à vontade geral. Daí resulta o papel coercitivo do direito em mediar determinações da vontade que é tão somente em-si. A lei ainda não foi identificada à vontade do sujeito, não integra seu escopo epistêmico de modo a ter um papel na sua autodeterminação. Por conseguinte, a realização da vontade é a demonstração de um esquema subjetivo que deve ser superado em detrimento da verdadeira razão que rege o mundo, a ser protagonizada pela razão particular e não mais acatada na forma de um imperativo externo. Em suma, o aR subscreve o agir heterônomo do qual resulta a reclusão do sujeito, contudo, também sua percepção da realidade ser regida por leis. E esta é a base da Mt.

As leis não são, em si mesmas, meras formas idealizadas do agir humano avessas às circunstâncias concretas do seu viver. O direito *aparece* ao indivíduo como forma acertada de dizer o que é seu segundo referenciais compartilhados que devem, em última instância, contentar a noção de mérito pressuposta ao uso dos objetos e sua decorrente valoração nos contratos. Foi o que se buscou demonstrar na seção anterior que, mediante a análise da relação do sujeito com a própria natureza do objeto, o que confere as possibilidades deste em atender os usos imediatos que lhe são conferidos pela vontade, investiu à relação intersubjetiva baseada no compartilhamento desse saber acerca da coisa expressa pelo contrato privado. É nessas relações que o direito aparece como garantia do cumprimento dos acordos ou empecilho à supressão e negação de uma vontade pela outra. E a atuação do direito, como visto,

⁴³⁸ “[Einen] Moment des ganzen Bewußtseins des Willens” (PhR § 37).

⁴³⁹ “So ist und gilt das Recht, gegen den bloß für sich seienden einzelnen Willen bewährt, als durch seine Notwendigkeit wirklich” (PhR § 104).

⁴⁴⁰ “[Das] Rechtsgebot [ist daher]: sei eine Person und respektiere die anderen als Personen” (PhR § 36).

⁴⁴¹ [Die] Moralität. Doravante, Mt.

solucionou a In-justiça mediante a adequação do caso concreto às formas da lei, por assim dizer, uma formatação do conteúdo segundo um esquema prévio que confere à relação o predicado ‘legal’ (*Rechtsverbote*). Mas o que se pode dizer sobre essa supra-sensibilidade dos conteúdos das relações intersubjetivas reivindicada pelo direito que, de toda forma, já seria algo compartilhado pelos indivíduos desde sua decisão em aderir aos contratos?

Segundo a matriz lógica investida ao aR na seção anterior, pode-se falar no uso do objeto segundo suas propriedades fundamentais, afirmadas na unidade da vontade ao ser-aí como um esquema de reflexão do ser-em-si como o ser-para-si; do que segue que esta unidade viva não se resolveu como aparência estática, mas manteve um déficit de fundamento que conferiu ao Outro a condição fundamental de si própria, a mediação que sustenta a atualidade da vontade que foi expressa pelo contrato; essa fenomenologia da vontade, ou expressão da forma que emerge da relação essencial da propriedade, constitui a base à sua tomada mediante leis indiferentes à relação conflitiva essencial do objeto mediado, o mundo-da-forma próprio ao direito enquanto “forma exterior, indiferente”.

Por essa leitura, o direito exigiria a adequação da relação segundo um esquema formal e externo que indifere à resolução do déficit fundamental da vontade refletente. Quando nos cabe questionar qual a natureza dessa exigência legal em si mesma, ou seja, qual a realidade da lei. Ora, aceitar uma lei é aceitar um esquema específico de tradução da realidade a qual ela refere. Uma lei não pretende justificar o mérito do gozo conferido à propriedade, mas o refere de modo externo. Pois a lei não fala em impulsos ou sequer pode compreendê-los, senão pretender adequá-los a padrões formais. De modo que se pode compreender que a lei se distancia dos termos basais que a justificam ao exigir do indivíduo que equivalha sua referência imediata ao mundo ao esquema sintático-semântico que a ela é próprio. Deve haver partes, objetos de disputa e contenta, etc., tudo universalmente considerado, ao passo que mesmo a argüição final da justiça, sua *ubi eadem dispositio*, será inócua ao passo que referido e referente, já subsumidos à linguagem jurídica, nada mais dizem da coisa e sim da forma justa da relação. Isso porque justificar é proceder a designação de um universal mediante outro. A matéria jurídica sempre é o universal, pois o direito se justifica com base na inessencialidade do caso quando considerado a partir de si próprio.

A exigência de adequação à lei pelo caso concreto e de modo indiferente às questões de conteúdo (a reflexão do ser-em-si que constitui a aparência), portanto, é a afirmação do objeto da lei ser o supra-sensível. Afinal, a atuação conferida por Hegel ao direito se restringe ao predicado universal da designação do caso ao qual cabe à lei observar: o ‘meu’ do dano civil (juízo simples), o universal pressuposto à determinação do objeto no caso de fraude (juízo infinito positivo) e a universalidade subjacente do outro suprimida pelo coagente no caso do crime (juízo infinito negativo). O direito assim lido é, portanto, uma força que adéqua a compreensão formal do sujeito acerca do mundo real segundo um padrão que lhe pertence. Um ponto aí carece de tratamento:

Num nível semântico, o direito é linguagem investida de força cujos objetos são termos abstratos.

Somente assim o direito atua, pois subjuga o universal subjetivo por um universal com potencial

de realização. O direito pretende infundir a si próprio como universal subjacente à determinação particular, ou seja, pretende que toda determinação lhe seja tautológica. A tanto, como uma tradução do mundo e das suas próprias potencialidades, deve deter essas possibilidades sob a forma de um modelo dinâmico, capaz de suportar movimento. Mas, se distanciado de termos basais ou intuitivos, como pode o direito proporcionar a associação pela subjetividade dos termos representacionais associados aos impulsos com o supra-sensível da linguagem jurídica? Ou melhor, como pretender que o sujeito capte a linguagem extrínseca que lhe é trazida e a torne válida às suas relações com o mundo? Óbvio que isso não é um problema real, à medida que ninguém tem dificuldade em compreender diferentes objetos valorados segundo uma relação de uso (portanto, de uma descrição racional da natureza da posse num momento ainda subjetivo e não compartilhado) como ‘propriedades’ ao estabelecer um contrato. Mas o que aqui se questiona é o critério dessa associação espontânea. Em suma, como a linguagem do direito é informativa, trata por meio de termos gerais daquilo que para o sujeito tem um significado imediato e dado segundo uma relação subjetiva à matéria? Ora, se a aquisição de conhecimento, a tradução do objeto a um mundo-supra-sensível, apaga a experiência concreta admitida segundo uma leitura que toma a subjetividade voliente como o universal pressuposto à existência da propriedade enquanto tal, seria preciso admitir a pressuposição pela lei de um mútuo compartilhamento dos “modos de dizer o que é” entre os proprietários. O que se expressa pela afirmação de que o salto axiomático-dedutivo da admissão dos universais por meio da indução, pelos diversos sujeitos, pressupõe uma ontologia comum aos mesmos, assim, anterior à formulação das relações de uso dos objetos protagonizadas por cada um em foro subjetivo. Em suma, a “condição” (*Bedingung*) do direito se comunicar seria uma ontologia regional que conferiria suporte a uma teoria naturalizada da referência do signo linguístico.

Mas o que se pretende dizer com isso? Ora, que o ‘efeito’ do aR, segundo os referenciais do direito natural, é provocar um distanciamento reflexivo (ou uma espécie de ‘recalque’) pela vontade que, submetida à penalidade corretiva, toma por objeto o supra-sensível próprio à racionalidade jurídica como seu próprio conteúdo. Essa conclusão veio a ser exposta na Mt no intuito de elucidar a especificidade própria a essa seção - a exigência pela vontade em se satisfazer segundo seus próprios referenciais: “só na vontade como subjetiva é que a liberdade ou vontade em si pode ser real em ato”⁴⁴². A condução da vontade pelo aR à perda da referência imediata ao objeto fá-la agora reivindicar como ser-aí a realização do universal subjetivo, uma idealidade real. Diferindo da heteronomia do aR, mas graças a ela, na Mt a vontade é autônoma ao deter o conteúdo da sua liberdade.

Essa conclusão perpassa toda a Mt. A tese da autoreferencialidade da vontade, tomada esta como a unidade que é “começo” da seção, permite sua leitura em conformidade aos momentos do método absoluto.

⁴⁴² “Nur im Willen, als subjektivem, kann die Freiheit oder der an sich seiende Wille wirklich sein” (PhR § 106).

[...] o ser-aí e a determinação são idênticos no conceito (§ 104) e é então que a vontade, como subjetiva, é ela mesma conceito, pois estes dois termos são, primeiro, distintos, depois afirmados cada um para-si e, por fim, apresentam-se como idênticos.⁴⁴³

A primeira subseção, *Propósito e culpa*⁴⁴⁴, segundo os referenciais do momento da definição do conhecer sintético do método absoluto, lê a ação como uma unidade decorrente do propósito do agente. Ou seja, não difere momentos no agir, ao passo que toma o conteúdo da ação como acidental àquilo que lhe seria princípio, a vontade infinita. Hegel então tratará do necessário comprometimento subjetivo à imputabilidade da culpa acerca de um determinado ocorrido⁴⁴⁵, seja este causado pelos meus próprios atos ou pela minha propriedade⁴⁴⁶. Esse último caso tem especial direcionamento aos direitos civis no que trata à responsabilização pelo bem-estar dos demais (ferramentas de trabalho deixadas por descuido, animais que ponham em risco a segurança de uma pessoa, danifiquem uma propriedade, etc.). Segundo a determinabilidade da vontade, sua reflexividade em algo, Hegel ainda difere a vontade da consciência heróica da Antiguidade, que se responsabiliza por todos os efeitos dos seus atos (Édipo), da vontade moderna, que declina à culpa daquilo que excedeu seus propósitos⁴⁴⁷.

A segunda subseção, *A intenção e o bem-estar*⁴⁴⁸, toma a ação segundo os referenciais do momento da divisão do conhecer teórico do método absoluto, assim, segundo a passagem do universal ao particular: “a verdade do singular é o geral e a determinidade da ação não é por si um conceito isolado, no sentido de uma singularidade, mas um conteúdo geral que contém em si o nexos do múltiplo”⁴⁴⁹. Importa aqui o conteúdo da ação levada a cabo pelo sujeito enquanto perseguido pelo mesmo. No que tange à especificidade moral dos argumentos, esse momento se aterá à análise do dolo, em especial, à vida, dando suporte às determinações do direito penal. Para Hegel, a ação que causa dolo não se justifica com base na falta de intenção do agente, uma vez que estaria na natureza do indivíduo que sofre a ação sua perecibilidade, de modo a toda ação que lhe for dirigida dever levar isso em conta. O que, contudo, não pode ser aplicado às crianças, imbecis e alienados, os inculpáveis⁴⁵⁰, incapazes de calcular as conseqüências dos seus atos.

A intenção da ação, por sua vez, incide sobre o ser-aí que lhe consiste o bem, “o fim e a alma determinante da ação” à medida que garante “o direito do sujeito encontrar na ação a sua satisfação”⁴⁵¹. Hegel então elogia o cristianismo por ter levado o mundo ao reconhecimento da “liberdade subjetiva”⁴⁵².

⁴⁴³ “*Dasein und Bestimmtheit ist im Begriffe identisch (vgl. § 104), und der Wille als subjektiv ist selbst dieser Begriff -, beides und zwar für sich zu unterscheiden und sie als identisch zu setzen*” (PhR § 109).

⁴⁴⁴ “*Vorsatz und die Schuld*” (PhR §§ 115-118).

⁴⁴⁵ PhR § 118.

⁴⁴⁶ PhR § 116.

⁴⁴⁷ PhR § 118.

⁴⁴⁸ “*Die Absicht und das Wohl*” (PhR §§ 119-128).

⁴⁴⁹ “[...] *die Wahrheit des Einzelnen ist das Allgemeine, und die Bestimmtheit der Handlung ist für sich nicht ein zu einer äußerlichen Einzelheit isolierter, sondern den mannigfaltigen Zusammenhang in sich enthaltender allgemeiner Inhalt*” (PhR § 119).

⁴⁵⁰ “[Die] *Zurechnungsunfähigkeit*” (PhR § 120).

⁴⁵¹ “*Die bestimmende Seele der Handlung ist [...] das Recht des Subjekts, in der Handlung seine Befriedigung zu finden*” (PhR § 121).

⁴⁵² PhR § 124.

Ainda, ao tornar objetiva a intenção subjetiva, o bem se poria como critério à diferenciação da mera “intenção moral”⁴⁵³, que tornaria atos injustos justificáveis com base na boa intenção do agente.

O terceiro momento, *O bem e a certeza moral*⁴⁵⁴, toma a ação segundo os referenciais do método absoluto e situa o momento sintético do Teorema do conhecer teórico transcendental, bem como, na forma de prova da insuficiência do procedimento, incorre ao esboço de uma dedução objetiva da Idéia do bem. Quanto ao primeiro cumprimento, de passagem da particularidade à singularidade, Hegel afirma:

O bem é a Idéia como unidade do conceito da vontade e da vontade particular - nela o direito abstrato assim como o bem-estar, a subjetividade do saber e a contingência da existência exterior são superados como independentes para si as mantendo-se e continuando, ao mesmo tempo, em sua essência -, é a liberdade realizada, o fim absoluto do mundo.⁴⁵⁵

Na passagem acima, Hegel torna explícita a categoria do bem como momento sintético da Mt, assim, uma síntese do que ainda permanece “essencial”. Como tal, expressa a íntima relação da vontade subjetiva à determinação por ela posta com pretensão de verdade objetiva. Trata-se aqui, portanto, de uma demonstração cujo conteúdo ainda é o dever (*sollen*), é “o bem na forma de idéia abstrata”⁴⁵⁶. De modo a ser “o direito da vontade subjetiva: que o que ela reconheça como válido por ela seja considerado como bom”⁴⁵⁷. Mas, ainda que sem condições de reivindicar por si própria a validade objetiva das suas determinações, enquanto racionais, elas devem integrar os propósitos do Estado⁴⁵⁸. O que, contudo, findaria ainda num sentimento subjetivo de cumprimento do dever (ou desincumbência da culpa): “o dever tem de ser cumprido pelo dever”⁴⁵⁹. Essa é a “verdadeira certeza moral [...] a disposição de querer aquilo que é bom em-si-e-para-si”⁴⁶⁰. Contudo, a dedução do real a partir do ideal, ao invés de impreterivelmente resultar no que seria o bem-em-si, para Hegel, incorre no mal: julgando equivaler o bem ao seu conteúdo subjetivo, a vontade moral torna o arbítrio o motor da própria ação, não havendo aí, contudo, qualquer correspondência necessária ao direito.

Na vaidade de todas as determinações exteriormente válidas e na pura interioridade da vontade, a consciência de si é a possibilidade de aceitar por princípio tanto o universal em si e para si como o livre-arbítrio individual, o que constitui o domínio do particular sobre o universal e sua realização na prática. É, assim, a possibilidade de ser má.⁴⁶¹

Mas, de toda forma, ao cabo da Mt, a multiplicidade das vontades, base à oposição que no aR incorreu na In-justiça, já não se mostra mais externa à determinação reflexiva da vontade moral, como se fosse uma alteridade concreta preexistente à vontade, mas constitutiva ao processo do ser-em-si se pôr

⁴⁵³ PhR § 126.

⁴⁵⁴ “*Das Gute und das Gewissen*” (PhR §§ 129-140).

⁴⁵⁵ “*Das Gute ist die Idee, als Einheit des Begriffs des Willens und des besonderen Willens, in welcher das abstrakte Recht, wie das Wohl und die Subjektivität des Wissens und die Zufälligkeit des äußerlichen Daseins, als für sich selbständig aufgehoben, damit aber ihrem Wesen nach darin enthalten und erhalten sind, - die realisierte Freiheit, der absolute Endzweck der Welt*” (PhR § 129).

⁴⁵⁶ “[Diese] abstrakte Idee des Guten” (PhR § 131).

⁴⁵⁷ “*Das Recht des subjektiven Willens ist, daß das, was er als gültig anerkennen soll, von ihm als gut eingesehen werde*” (PhR § 132).

⁴⁵⁸ PhR § 132.

⁴⁵⁹ “[...] soll die Pflicht um der Pflicht willen getan werden” (PhR § 133).

⁴⁶⁰ “*Das wahrhafte Gewissen ist die Gesinnung, das, was an und für sich gut ist, zu wollen*” (PhR § 137).

⁴⁶¹ “*Das Selbstbewußtsein in der Eitelkeit aller sonst geltenden Bestimmungen und in der reinen Innerlichkeit des Willens ist ebenso sehr die Möglichkeit, das an und für sich Allgemeine, als die Willkür, die eigene Besonderheit über das Allgemeine zum Prinzip zu machen und sie durch Handeln zu realisieren - böse zu sein*” (PhR § 139).

como ser-para-si, ou como vontade que se sabe livre. Em suma, a vontade moral age segundo o pressuposto de ter face a si um mundo determinado pela razão, que permite seu propósito universal. Para essa vontade, como um universal que se particulariza, pôr e opor ilustram ambos os lados do seu existir se mostrar verdadeiro consigo e às leis que detêm suas condições fundamentais: a origem da multiplicidade condiz com a reflexão que igualmente subsidia a unidade dos múltiplos, sua coesão como relativos externos. Esse ponto nos permite uma conclusão:

Num nível sintático. A Mt principia no salto (*Sprung*) do conhecimento empírico ao conceitual para pretender estabelecer a passagem (*Übergehen*) do Eu transcendental ao mundo. O ponto anterior (semântico), portanto, se resolve segundo a ótica do signo lingüístico ou do que se convencionou chamar de designação ostensiva: o universal protagonizado pela subjetividade, segundo o qual ela pretende deduzir a objetividade. No intuito de compreender a matriz lógica então pertinente, cabe-nos voltar ao momento dedutivo transcendental próprio ao método especulativo segundo sua perspectiva crítica. Ora, bem mostrou a LW, o que foi tomado como o momento do Absoluto para-si segundo o movimento do seu retorno a si como em-si-e-para-si, agora, permite a consideração da linguagem sob a perspectiva externalista à referência⁴⁶² que, contudo, adentra à mesma e torna-a uma unidade autoreferenciada à racionalidade subjacente. O que significa referir ao mundo como uma estrutura de identidades e oposições próprias à inteligência (o que aqui expressamos pelo exemplo do modelo científico). Relações estas que se fizeram presentes na unidade viva que conferiu ao fenômeno a condição (primeiramente inessencial) de um ser posto pelo relativo fundamental; relações que, por sua vez, decorreram da negação da negação da referência imediata ao ser (essência) pela ulteriorização da essência (aparência). Pelo que todo apelo ao signo lingüístico pressupõe o descolamento da inteligência à realidade que, como se sabe, evanesce constantemente. Assim, de modo a saber-se ser o signo lingüístico sempre um referencial teórico falho, ainda em vias de reencontro à realidade (idéia). O que permite afirmar ser toda posse lingüística uma espécie de ‘arbitrariedade fundamentada’ pelo sujeito que detém o signo por meio da relação que (ainda que despotencializada ontologicamente) lhe foi fornecida pela intuição. A expectativa referencial da linguagem é, portanto, a pretensa capacidade do sujeito em designar “o que é” (um singular) por meio de universais que, assim, comporiam o significado mediante sua estruturação específica ao caso. Essa capacidade da subjetividade em, por si mesma, absolutizar a ‘referência dada’ por meio de universais retorna ao problema da designação ostensiva que caracterizou a análise dos idealismos subjetivos de Kant e Fichte, que, ao plano da Mt, é admitido como momento para-si da consciência a ser superado pela Eiticidade. Mas, ao que nos interessa, cabe perceber que o recurso à posse subjetiva do conceito ainda admitido na Mt, assim como Kant e Fichte o fizeram, já estabelece a *Konstruktion* do problema como agora podemos compreender: fala-se em um mundo supra-sensível

⁴⁶² SAFATLE, p. 116.

protagonizado pelo entendimento como forma acertada de dizer “o que é”, o mundo sensível. Pode-se com isso esboçar o seguinte silogismo: “para tudo o que é (mundo supra-sensível - universal), há uma determinação específica (mundo sensível - particular) capaz de fornecer ao entendimento um juízo verdadeiro das coisas (designação – singular)”. Em síntese, a adesão ao princípio aristotélico de que a maior amplitude do universal incorre na maior indeterminabilidade do particular, por conseguinte, à incapacidade do sujeito em dirigir seu agir moral com base no universal abstrato.

Encarar o silogismo acima como um problema é subscrever a afirmação de Hegel na LB de que “a vontade, pois, exige ela mesma que seu fim também seja realizado”⁴⁶³. O que significa reivindicar o traslado das condições ideais à realidade particularizada, mediante a atividade que torna ambas uma unidade, prova o teorema. De outra forma, digamos que o silogismo acima suspende em dúvida a afirmação da conclusão tratar do mundo real ou da pura coerência entre conceitos. Cabe à subjetividade, assim, responder a seguinte pergunta: é possível investir sobre o mundo na posse de conceitos subjetivos e dele exigir a própria “satisfação”? Como o entendimento dará conta do papel de *medium* entre dois mundos que quer unidos? Estas perguntas nos dirigem à Eticidade.

3.2.3 A Eticidade

A Eticidade⁴⁶⁴, como uma moralidade concreta, busca realizar a dedução objetiva do conceito subjetivo protagonizado pela vontade que se quer livre. Pois “no plano formal da moralidade subjetiva, a certeza moral (*Gewissen*) existe sem aquele conteúdo objetivo, que é para si a certeza formal infinita de si e ao mesmo tempo a certeza de tal sujeito”⁴⁶⁵. Na passagem (*Übergang*) da Moralidade à Eticidade⁴⁶⁶, será frisada a condição sintética da St aos momentos abstratos que a antecedem. Em PhR, Hegel irá afirmar:

É a lógica que nos revela a minúcia desta passagem. Apenas diremos aqui que a natureza do limitado e do finito (tais como são o bem abstrato, apenas essencial, e a subjetividade abstrata, apenas essencialmente boa) tem em si mesma o seu oposto: para o bem, a sua efetividade, para a subjetividade, que é o elemento da manifestação real em ato, o bem; mas, ambos unilaterais, ainda não estão explicitados como o que são em si. Esta explicitação alcançam na sua negatividade, quer dizer, nisso de cada um deles, em sua parcialidade, que é a de não dever ter nele o que é em si (o bem sem a subjetividade e a determinação, por um lado, e, por outro lado, o determinante ou a subjetividade sem a existência em si), se constituir em totalidade para si, se suprassumir, condescender em ser um momento do conceito que se manifesta como a unidade de ambos. De onde, precisamente, o conceito recebe a sua realidade é da explicitação dos momentos e, agora, é, portanto, como Idéia.⁴⁶⁷

⁴⁶³ *Enz.* § 234 Z.

⁴⁶⁴ [Die] *Sittlichkeit*. Doravante, St.

⁴⁶⁵ “[...] *auf dem formellen Standpunkte der Moralität ist das Gewissen ohne diesen objektiven Inhalt, so für sich die unendliche formelle Gewißheit seiner selbst, die eben darum zugleich als die Gewißheit dieses Subjekts ist*” (PhR § 137).

⁴⁶⁶ PhR § 141; *Enz.* §§ 512-516.

⁴⁶⁷ “*Das Nähere über einen solchen Übergang des Begriffs macht sich in der Logik verständlich. Hier nur so viel, daß die Natur des Beschränkten und Endlichen - und solches sind hier das abstrakte, nur sein sollende Gute und die ebenso abstrakte, nur gut sein sollende Subjektivität - an ihnen selbst ihr Gegenteil, das Gute seine Wirklichkeit und die Subjektivität (das Moment der Wirklichkeit des Sittlichen) das Gute, haben, aber daß sie als einseitige noch nicht gesetzt*”

A St tem por desafio que a autopoisição da vontade constitua um *momento* verdadeiro em-si-e-para-si. O que significa afirmar que a determinidade daí resultante será em si mesma verdadeira (bem-em-si), assim como a determinação operada constituirá o *movimento* de particularização do universal abstrato, segundo o qual retornará a si concreto. O resultado da St é a universalidade concreta da vontade livre. A qual requer que o universal posto como subjacente à determinidade permita a demonstração da singularidade do objeto, ou seu momento sintético, como verdade que é conhecida pelo sujeito a partir de si própria no objeto que reside. Nesse compartilhamento de universais, essencialidades, estabelece-se o vínculo intrínseco da vontade ao ser-aí efetivo tornado uma determinação do conceito.

Resultando da superação da autoreferencialidade negativa da inteligência, do mundo lido a partir do sujeito, seu retorno a si significará que não somente o objeto se identificou ao conceito, mas que o conceito agora é o mundo. Seguindo os passos do método especulativo, a St será lida segundo os momentos teóricos analítico e sintético e prático, segundo a tríade correspondente Família, Sociedade Civil-burguesa e Estado.

3.2.3.1 - Família

A Família⁴⁶⁸ é a primeira seção da St, a ser lida à luz do momento teórico analítico do método absoluto do conhecer que agora se dirige à imediatidade própria à vontade que emergiu da Mt, a forma genética do conceito equivalente ao fenômeno. Pois, dada a interface externa conferida à essência do mundo pela vontade, sua supra-sensibilidade, a família substancializa a convergência entre vontade particular e vontade universal, é o momento da vontade particular em seu existir jurídico. A família tanto expressa a coesão da vontade enquanto determinada na objetividade como permite a manifestação do Estado junto à vida dos indivíduos, sua aparência essencial. A família, portanto, seria a primeira verdade da existência objetiva da vontade livre. E, nesse sentido, ela ilustra a regência do conteúdo volitivo pela cultura. Pois a pertença desta seção à St resulta do fracasso da subjetividade na Mt em se realizar segundo referenciais formais e, daí segue, pelo respaldo dado à racionalidade externa própria ao direito: a Família é a “unidade ética” que confere o conteúdo histórico mediante o qual a vontade opera a dedução objetiva do bem-em-si. A vontade subjetiva, que sabe depender da própria coerência ao mundo para se realizar enquanto livre, tem na família sua interface externa relativa às demais realidades particulares. O que ilustra a compreensão de Hegel da realização da liberdade residir em solo moderno, uma vez não estar aqui pressuposta sua rígida cisão à esfera privada da vida humana, como ao *oikos* grego responsável pela manutenção biológica da vida. Não se trata aqui da família de Antígona e Ismena, cujo sentimento natural

sind als das, was sie an sich sind. Dies Gesetztwerden erreichen sie in ihrer Negativität, darin, daß sie, wie sie sich einseitig, jedes das nicht an ihnen haben zu sollen, was an sich an ihnen ist - das Gute ohne Subjektivität und Bestimmung, und das Bestimmende, die Subjektivität ohne das Ansichseiende -, als Totalitäten für sich konstituieren, sich aufheben und dadurch zu Momenten herabsetzen, zu Momenten des Begriffs, der als ihre Einheit offenbar wird und eben durch dies Gesetztsein seiner Momente Realität erhalten hat, somit nun als Idee ist” (PhR § 141 Z).

⁴⁶⁸ “Die Familie” (PhR §§ 158-180).

se opunha ao Estado, mas da liberdade própria ao Eu como princípio da família burguesa constituída por laços de sentimento e dependência ao patrimônio na educação dos filhos.

Tomada a modernidade como lugar privilegiado à realização da vontade⁴⁶⁹, em família, o intelecto reflexivo reafirma a convicção à racionalidade da realidade externa exposta no aR e assumida na Mt. Ele então irá acolher (*aufnehmen*) as determinações lógicas da realidade histórica na qual se insere. Compreendidos como a estruturação do próprio conteúdo pela vontade que se quer coerente ao mundo externo, os momentos que compõem a tríade da família, casamento, propriedade e educação dos filhos, não podem ser vistos segundo uma mútua relação externa, mas como unidade intrínseca à vontade que se autodeterminou. O acolhimento aqui expressa o movimento dado sobre si mesma pela vontade que se sabe idêntica ao para-si, assim, um desenvolvimento sobre si e não uma passagem a novas determinações (o que ocorrerá em sociedade).

Em família, a subjetividade permanece no âmago da satisfação autodeterminada que lhe foi assegurada na Mt e, assim, pressupõe sua unidade com o meio, o que se expressa à medida que admite a referência imediata do conceito ao objeto: a família é o momento no qual o indivíduo dilui sua particularidade para justamente assim determiná-la. Ou seja, torna-se membro (*Mitglied*) da família (p.ex., pai) *estando para* outro membro (filho), mas, nessa particularização do universal, não há resistência das partes em compartilhar uma mesma essência para assim se determinarem. Hegel define a essência da família como o amor⁴⁷⁰. Pelo amor a família se constitui no casamento (*die Ehe*) e neste detém o “fato substancial”⁴⁷¹ ao “livre consentimento”⁴⁷² a que esta união constitui o “laço espiritual” que condiciona o controle aos impulsos da “existência individual”⁴⁷³.

A condição de efetividade formal própria à família significa que aí a reflexão sobre si da vontade coincide com sua reflexão-sobre-outro, logo, que seus momentos lógicos lhe são intrínsecos enquanto unidade indiferenciada. A reflexão-sobre-si da vontade, sua emersão como impulso, a relaciona ao cônjuge e, nisto, limita esse impulso e constitui a forma externa familiar mediante a qual a família põe a supra-sensibilidade pela qual obterá seu reconhecimento jurídico. De outra maneira, a emersão da essência subjetiva confere a forma particular da relação que recebe do Estado, a essência universal, seu reconhecimento. Pelo casamento, a aparência posta pela vontade na forma de contrato de casamento se sabe em acordo ao universal ético⁴⁷⁴.

Segue da intrínseca união dos membros familiares, sua substancialidade imediata (*unmittelbare Substantialität*), a aptidão em subsidiarem uma existência externa comum por meio da riqueza familiar⁴⁷⁵. Este ser-aí compartilhado, contudo, permite “a passagem entre o princípio universal daquela [da família],

⁴⁶⁹ PhR § 124.

⁴⁷⁰ “[Die] *Liebe*” (PhR § 158).

⁴⁷¹ PhR § 161.

⁴⁷² PhR § 162.

⁴⁷³ PhR § 163.

⁴⁷⁴ PhR § 164.

⁴⁷⁵ “*Das Vermögen der Familie*” (PhR § 170).

que corresponde às determinações éticas do casamento, e o *outro*, a particularidade do indivíduo”⁴⁷⁶. Mas este desenvolvimento, que já orienta a realização do indivíduo na Sociedade Civil-burguesa, aqui, se limita ao atendimento das necessidades familiares, pois a riqueza ainda não constitui um fim em si mesma e a vontade não se autodetermina a tanto.

A identidade da família começa a se cindir (*sich entzweien*) no reconhecimento, por um lado, da diferença do trabalho dos seus membros e, por outro lado, da hierarquia familiar na constituição da riqueza, enquanto diferença do particular face à identidade do universal, na imediatidade do ser ético. Por conseguinte, a oposição dos princípios da universalidade e os da particularidade, apresenta-se *em si* na riqueza da família. Uma vez que a oposição seja posta *para si*, enquanto unidade da identidade e da diferença no elemento da diferença, nós estaremos na sociedade civil [...].⁴⁷⁷

Da particularização da família decorrente da autonomia dos cônjuges⁴⁷⁸, a suficiência material resultante permitirá a educação dos filhos (*die Erziehung der Kinder*), momento singular da família⁴⁷⁹. Se, por um lado, o nascimento dos filhos concommita à realização material da família⁴⁸⁰, por outro, os filhos “não pertencem aos pais como coisas”⁴⁸¹. Ou seja, os filhos não integram o âmbito do domínio unilateral qual conferido à propriedade: são em-si sujeitos de direitos⁴⁸². Por isso os filhos anunciam a dissolução da família, pois são, em si mesmos, efêmeros enquanto vontades cuja realização acolhe a condição de efeito dos pais. Ainda no que tange à dissolução da família, Hegel reconhece a possibilidade do divórcio, contudo, desde que dificultado pela Igreja e pelo Estado⁴⁸³. Pois a família deve ser uma instituição sólida o bastante para resistir aos impulsos do arbítrio individual. Contrariamente, a família se dissolveria ainda irrealizada, pois o *telos* da família, sua “dissolução ética”⁴⁸⁴, é o cumprimento do princípio de personalidade⁴⁸⁵: a educação de filhos autônomos e aptos a integrarem a sociedade.

3.2.3.2 - A Sociedade Civil-burguesa

A Sociedade Civil-burguesa⁴⁸⁶ é a segunda seção da St, a ser lida à luz do momento teórico sintético do método absoluto. A bG se divide em *Sistema de Carências* (A), *A Administração do Direito* (B) e *A Polícia e a Corporação* (C)⁴⁸⁷.

A bG estabelece o desprendimento do indivíduo à substancialidade ética imediata que lhe era própria enquanto membro da família. Pelo princípio de personalidade, a pessoa concreta e privada declina à sua plena realização ocorrer na esfera familiar e insere-se ao nexos social a fins estritos de prover sua própria satisfação. É a indiferença recíproca e a apatia entre os particulares proprietários que caracteriza a

⁴⁷⁶ PERTILLE, f. 202.

⁴⁷⁷ PERTILLE, f. 202.

⁴⁷⁸ PhR § 168 e § 173.

⁴⁷⁹ HÖSLE, p. 579.

⁴⁸⁰ PhR § 173.

⁴⁸¹ PhR § 175.

⁴⁸² PhR § 174.

⁴⁸³ PhR § 176.

⁴⁸⁴ “*Die sittliche Auflösung der Familie*” (PhR § 177).

⁴⁸⁵ “*Prinzip der Persönlichkeit*” (PhR § 181).

⁴⁸⁶ “*Die bürgerliche Gesellschaft*” (PhR §§ 182-257). Doravante, bG.

⁴⁸⁷ Respectivamente, A §§ 189-208, B §§ 209-229 e C §§ 230-256.

sociabilidade burguesa, o que Hegel considerará como a “eticidade perdida nos seus extremos”⁴⁸⁸. Mas a bG orienta-se à idealidade de um Estado racional, não limitado à garantia institucional de segurança e propriedade (jusnaturalismo contratualista), mas comprometido com a participação dos indivíduos aos assuntos públicos, à consideração que lhes é própria enquanto cidadãos, tendo como seu auge o momento das corporações profissionais do estamento industrial.

3.2.3.2.1 - O Sistema das carências - a definição

De forma geral, pode-se dizer que a relação instrumental da vontade com a mediação social que para ela se mostra necessária é a de conformação. A vontade que no aR correspondeu seu querer às leis e que na Mt reivindicou o acordo subjetivo ao próprio agir, percebeu sua insuficiência ao esgotamento *a priori* da racionalidade que rege o mundo, o direito. Residir na própria subjetividade exige cautela, foi isso que os momentos abstratos da PhR mostraram. Mas, foi o que se procurou mostrar ao térmico da apresentação sobre a Mt mediante a compreensão da subjetividade como um operador sintático de signos lingüísticos, para essa subjetividade, residir em si mesma é deter os elementos que subsidiarão sua decisão acerca do próprio agir. A subjetividade compreende o mundo a partir de si mesma, mediante suas representações, e é ciente da possível incoerência ao real do esquema sintático que estabelece às mesmas. Sua estratégia, contudo, não confere um abrir mão de si, de modo que desacreditasse a própria capacidade epistêmica. Contrariamente, consiste no enfrentamento do mundo como substrato do conhecimento segundo seu instrumental subjetivo. O dilema da subjetividade, então, é o da autodeterminação, à medida que sobrepôs à certeza da autoreflexão a supra-sensibilidade da forma jurídica como métron da verdade. Segundo a matriz lógica admitida, a vontade livre então reside no mundo-da-forma que não corresponde ao seu próprio conteúdo subjetivo.

Este sofrimento de indeterminação, assim, requer da vontade que saia de si mesma e procure equalizar suas representações subjetivas ao conteúdo do mundo. Na posse dessas representações, bem como da decorrente capacidade de decisão à configuração das mesmas, sua condição de autorealização é dada pelo *impulso* de suprassumir a contradição entre subjetivo e objetivo, entre Mt e St. Sob o risco de aniquilar-se, a subjetividade não pode abrir mão de si, pois, enquanto tal, ser uma episteme representativa é tudo o que lhe restou ser. Esse impulso constitui o esforço de negar o mundo como um em-si, bem como da sua autoreflexão como o desdobramento da subjetividade sobre si mesma que não encontra correspondência externa, um fenômeno inefetivo, brilho sem luz própria. Tomar este impulso é pretender equalizar a macroestrutura do real à forma infinita do pensamento, pressupondo seu juízo, que é ainda uma hipótese, como um enunciado veraz. Esta hipótese requer sua demonstração, o que significa que a subjetividade deve equalizar interno e externo dispondo da própria certeza como norteio ao seu agir.

Instado em um Si desprovido de justificativas seguras e ciente de dever tomá-las na realidade externa, o Eu que move a vontade percebe sua autoremissão à família como fonte originária às

⁴⁸⁸ “[...] *das System der in ihre Extreme verlorenen Sittlichkeit*” (PhR § 184).

determinações quais cabem à realidade histórica equivaler. Mas aí é o “Eu travado, sem liberdade, no Nós familiar, e este Nós tingido de singularidade em sua intimidade acanhada”⁴⁸⁹, um desenvolvimento sobre o que já é posto, assim, desprovido de avanço. Pois, como as múltiplas determinações que compõe a realidade devem ser apreendidas em sua unidade, devem ser elas o Si deste Eu, a família se mostra insuficiente a tanto. O tratamento do indivíduo por Hegel segundo o princípio de personalidade, significa-o como Eu capaz de adquirir um ser-aí, o que fará mediante o impulso teórico-prático que o dirige à bG.

3.2.3.2.1.1 - Contingência versus efetividade do indivíduo em PhR §§ 182-188

Os §§ 182-188, que abrem a bG, tem a função de escrutinar a estrutura lógica da realidade que absorve o indivíduo atomizado e condiciona sua subsistência à atualização das próprias capacidades. Segundo nossa leitura, esses parágrafos cumprem o que na WdL correspondeu ao primeiro momento da dialética das modalidades, *Contingência versus efetividade*, que abordou o ser relativo posto pelo Absoluto-para-si segundo a perspectiva da sua contingência, ou o momento efetivo formal do ser-aí, concluindo sua realidade segundo a regência da própria necessidade⁴⁹⁰. Esses parágrafos, preambulares ao *Sistema das carências*, apresentarão o trânsito da condição contingente do indivíduo contentar suas necessidades, uma síntese da família, à condição necessária que lhe é própria enquanto indivíduo cultivado capaz de agenciar o sistema de trocas econômicas, uma síntese do autocultivo.

Seguindo a especulação lógica que vimos mantendo, é pertinente averiguar o estatuto existencial do indivíduo que adentra a bG. Dele se diria que seu “ser-aí é a manifestação de si mesmo”⁴⁹¹? Em sentido positivo, cabe lembrar que a bG resulta do movimento dialético de suspensão da família pelo indivíduo que somente então é isento de participação à imediata substancialidade ética. Para o burguês, *die Aufhebung der Familie* expressa sua autopoção como protagonista da determinação da essência subjacente à substancialidade imediata qual participa, o Amor, numa realidade que lhe é indiferente, o mercado. Submeter-se ao mercado, assim, é, segundo o “caráter antagônico da sociedade civil”, macular o amor que fundamenta sua autoreferência negativa, a perda do “conceito substancial”⁴⁹² que somente reencontrará nas corporações. Em caráter complementar à pergunta acima, diria-se que o indivíduo adentra a bG segundo aquilo que sabe ser, mas que a mesma logo exige dele que se disponha a ser outro. Reencontrar-se consigo a partir deste outro corresponde ao itinerário da bG. A presente subseção fará justamente a leitura das possibilidades ínsitas a esse encontro.

O indivíduo é agora posto à situação de ter que “valer por si próprio”⁴⁹³, o que o leva a integrar-se ao “sistema de dependência omnilateral”⁴⁹⁴, mediante o qual suas necessidades e interesses se farão

⁴⁸⁹ BOURGEOIS, 2004, p. 121.

⁴⁹⁰ WdL 6/201; *Enz.* § 143-145.

⁴⁹¹ *Enz.* § 142 Z.

⁴⁹² PhR § 185.

⁴⁹³ PhR § 255.

⁴⁹⁴ “[...] *ein System allseitiger Abhängigkeit*” (PhR § 183).

“condicionados pela mediação social”⁴⁹⁵. Se essa mútua dependência constitui a suspensão pelo particular de uma eticidade imediata, natural, a uma reflexiva, enquanto universal formal⁴⁹⁶, significará igualmente a determinação do saber e do querer singular em conformidade a essa mediação. Mas suas necessidades são atendidas mediante uma mediação entre particulares, que, assim, se mantém indiferente ao universal, às leis. Até então, é enquanto uma “necessidade constringente” que encontram-se “a particularidade e a universalidade reciprocamente ligadas e condicionadas”⁴⁹⁷: o direito tão somente regula contratos, ainda nada trouxe ao atendimento da vontade. Mas como compreender esse condicionamento entre particulares, tão vital à sua subsistência? Tenha-se em vista a afirmação:

A Idéia nesta sua cisão confere aos momentos um ser-aí que lhes é próprio - à particularidade, o direito de desenvolver-se e difundir-se para todos os lados, e à universalidade, o direito de demonstrar-se como fundamento e forma necessária da particularidade e, também, como a potência sobre ela e como o seu fim último.⁴⁹⁸

O indivíduo, ao residir sobre sua subjetividade, dela dispõe à determinação do próprio ser-aí: tem seu Si condicionado ao saber cuja origem remete aos momentos abstratos de introjeção das regras e deveres da sociedade, segundo os quais procedeu a leitura do próprio contexto concreto familiar para tornar-se um indivíduo do seu tempo. Desde que não viole a “forma necessária” que lhe é conferida pelo direito, é livre para fazer o que quer. Por outro lado, posto face à realidade do mercado, esse emaranhado de vontades, o indivíduo a tem como a realização (a ele indiferente) de padrões igualmente históricos e particulares. Sua relação ao mundo é então a de estar posto face ao sistema realizado do qual depende e ao qual ajusta sua determinação subjetiva. Sua subsistência no mercado é, portanto, a possibilidade de afirmar sua redundância ao mesmo, mostrar que dele indifere como uma determinação que lhe é tautológica: o indivíduo deve-ser o que o mercado é.

A lógica da sociedade, portanto, é a não-contradição: o fluxo econômico mantém sua vitalidade à medida que conjuga o potencial idêntico do indivíduo o qual admite, cuja restrição única é manter-se em conformidade à sua “forma necessária”. Por outro lado, o indivíduo é livre, e bem pode “desenvolver-se” sobre aquilo que já é, mantendo posse da sua vitalidade para “difundir-se para todos os lados”. Mas aí não há qualquer garantia de que esse indivíduo encontrará seu provimento. Pelo que se pode afirmar que a lógica dessa relação admite a contingência da subsistência do indivíduo segundo sua própria disposição em introjetar a necessidade protagonizada pelo sistema. Para este, a diligência particular é uma indeterminação e o indivíduo indeterminado é excluído segundo uma medida de coerência.

Mas, segundo um direito de propriedade, atuar segundo as regras do mercado não é atuar legitimamente? Haveria alguma outra nota a ser posta nesse direito? Até o presente momento, o direito, como percebido pelo indivíduo, se limita à atuação negativa, formal. Nada é senão o código do mercado.

⁴⁹⁵ PERTILLE, 2005, f. 215.

⁴⁹⁶ PhR § 183.

⁴⁹⁷ PhR § 184 Z.

⁴⁹⁸ *“Die Idee in dieser ihrer Entzweiung erteilt den Momenten eigentümliches Dasein, - der Besonderheit das Recht, sich nach allen Seiten zu entwickeln und zu ergehen, und der Allgemeinheit das Recht, sich als Grund und notwendige Form der Besonderheit sowie als die Macht über sie und ihren letzten Zweck zu erweisen”* (PhR § 184).

Essa unidade [entre universalidade e particularidade] não é a identidade ética, em virtude da subsistência por si de ambos os princípios desse ponto de vista da sua cisão, e precisamente por isso, não é enquanto liberdade, mas sim enquanto necessidade, a de que o particular se eleve à forma da universalidade e de nessa forma procure e tenha seu subsistir.⁴⁹⁹

Mas o que dizer sobre o contexto social que condiciona o talento do indivíduo à mera reprodução do mercado? Caberia à bG o descaso ao mundo dos homens segundo a reverência à supra-sensibilidade de regras que então seriam as da economia? Mas há de se dizer ser esta a condição de perpetuação do mercado que, assim, declina em acolher o indivíduo que instancia a mera possibilidade de contribuir ao fluxo econômico. Ou deveria o mercado fazer apostas nos indivíduos?

Como [...] a exigência é infinitamente excitada e em completa dependência da contingência externa e do arbítrio, assim como restringida pela potência da universalidade, a satisfação da carência, seja ela necessária, seja ela contingente, é [ela própria] contingente. A sociedade civil oferece, nessas oposições e no seu emanhamento, o espetáculo simultâneo da extravagância, da miséria e da corrupção física e moral comum a ambas.⁵⁰⁰

A vontade que conjuga o ordenamento social às regras do mercado já compreende a seguinte razão acerca da sua relação ao todo: sua condição de participação no fluxo de mediação econômica é tomada como quesito de coerência da sua pertença social. Ser efetivo, nessa sociedade de pares indiferentes, é estar em atividade. O indivíduo que abandona a substancialidade familiar, deixou de se bastar como “manifestação de si mesmo”, deve então obter sua permanência por si próprio: fundamentar sua própria existência é estar em mediação. Mas, se a afirmação anterior resolve o dilema da possibilidade do indivíduo, essa efetividade formal que deve prover a própria existência, nada disse a respeito das condições efetivas de sua realização.

A tanto, veja-se que, se por um lado, os indivíduos têm sua subsistência junto ao mercado como algo contingente, por outro lado, o mercado não se manteria sem a participação dos indivíduos. Mas como compreender essa conciliação? Nesse sentido, Hegel tratará da bG “como um processo de cultivo para a universalidade”⁵⁰¹, o “polimento da particularidade, pelo qual ela se comporta face à natureza da coisa”⁵⁰². Esse é o momento da necessidade do indivíduo, segundo o qual ele em nada difere da racionalidade que rege o fluxo econômico, portanto, sua “libertação para a substancialidade infinitamente subjetiva da eticidade”⁵⁰³. Pois, para o mercado, a determinação do indivíduo concomita com a mediação, o fluxo econômico que lhe é interno e constitutivo, quando o indivíduo assume a racionalidade que cultivou e propaga sua atividade junto àqueles com quem mantém relação: é o burguês no sistema de trocas sociais.

Essa libertação [pelo trabalho] é no sujeito o *duro trabalho* contra a mera subjetividade do comportamento, contra a imediatez dos desejos, assim como contra a vaidade subjetiva do

⁴⁹⁹ “Diese Einheit [...] nicht die sittliche Identität ist, ist eben damit nicht als Freiheit, sondern als Notwendigkeit, daß das Besondere sich zur Form der Allgemeinheit erhebe, in dieser Form sein Bestehen suche und habe” (PhR § 186).

⁵⁰⁰ “[...] als unendlich erregt und in durchgängiger Abhängigkeit von äußerer Zufälligkeit und Willkür sowie von der Macht der Allgemeinheit beschränkt, ist die Befriedigung des notwendigen wie des zufälligen Bedürfnisses zufällig. Die bürgerliche Gesellschaft bietet in diesen Gegensätzen und ihrer Verwicklung das Schauspiel ebenso der Ausschweifung, des Elends und des beiden gemeinschaftlichen physischen und sittlichen Verderbens dar” (PhR § 185).

⁵⁰¹ PhR § 186.

⁵⁰² PhR § 187 Z.

⁵⁰³ PhR § A 1.

sentimento e do arbítrio do capricho. O fato de que a formação seja este duro trabalho constitui parte do desfavor que sobre ela recai. É por esse trabalho de formação, porém, que a própria vontade subjetiva ganha dentro de si *objetividade*, na qual unicamente, por sua parte, ela é digna e capaz de ser a *realidade efetiva* da Idéia.⁵⁰⁴

O burguês, ou a figura da vontade cultivada, descerra a leitura das possibilidades intrínsecas ao indivíduo em vias de integração ao sistema de trocas. Pela determinação do indivíduo, a concorrência da sua relação aos demais (diferença) e da reflexão sobre ele operada pelo mercado (identidade), ele, dessa maneira, afirma sua condição de permanência. Ou seja, como um fato resultante do próprio cultivo, negando por si próprio sua possível contrariedade aos padrões do mercado, o burguês pode atuar. Atingir este estágio, para Hegel, constitui sua “libertação superior”.

[...] precisamente pelo fato de que o princípio da particularidade se desenvolve para-si até a totalidade, ele passa à universalidade e tem exclusivamente nesta a sua verdade e o direito a sua realidade efetiva positiva.⁵⁰⁵

Segundo a presente leitura de PhR §§ 182-188, os mesmos operam o que seria a dialética das modalidades da vontade livre, os modos sociais de dizê-la segundo sua contingência e efetividade formal. A conclusão que obtemos desse período introdutório da bG é a superação da simples identidade consigo pelo indivíduo que se eleva à família. A relação daí decorrente, pelas partes que se sabem insaturadas e dependentes do outro para se proverem de fundamento, compõe a rede de arbítrios que até o momento se mostrou ser a bG. Nessa rede, especular a possibilidade de realização do indivíduo é inquiri-lo a partir das próprias capacidades cultivadas, sua necessidade.

Mas, face à universalidade abstrata, o problema é compreender esse movimento como subsidiado pelo relativo, o mercado, que tanto absorve o indivíduo para torná-lo uma determinação tautológica sua, como, enquanto detentor da riqueza e sua distribuição, deve garantir seu provimento e dos demais particulares. Ou seja, subsumida a identidade pela diferença dada na forma da mediação, cabe perguntar, que espécie de diferença é esta? Na WdL, segundo a matriz absoluta refletida no mundo, a ativação da efetividade conferia sua forma verdadeira, parcela da imagem do Absoluto para-si. Na PhR, o sujeito particular igualmente encontrou suas condições de subsistência na mediação aos relativos, contudo, sendo esta a estrita dinâmica do mercado. Em ambas as obras, subsistir é ser a determinação tautológica da forma infinita subjacente ao mundo, mas, em PhR §§ 182-188, é esse o mundo da atomística social. Que liberdade pode ser pensada quando o condicionamento da atividade burguesa particular exaure a razão da sociedade? Cabe ao direito, à universalidade, se distanciar da lógica do mercado, uma espécie de “consciência universal” da particularidade?

3.2.3.2.1.2 – Possibilidade real versus necessidade real do indivíduo: os modos da sociedade dizer quem somos no Sistema das carências

⁵⁰⁴ PhR § A 2.

⁵⁰⁵ “[...] *Aber das Prinzip der Besonderheit geht eben damit, daß es sich für sich zur Totalität entwickelt, in die Allgemeinheit über und hat allein in dieser seine Wahrheit und das Recht seiner positiven Wirklichkeit*” (PhR § 186).

O *Sistema das necessidades (das System der Bedürfnisse)* assume a função de desdobrar o livre movimento conferido ao particular segundo seu momento real. É a tematização da *passagem* segundo a perspectiva do sujeito. Ou seja, as possibilidades indexadas ao particular segundo sua formação serão aqui assumidas a fins de demonstrar a necessidade que lhe confere a bG. Assim, cabe-nos o seguinte norteio: que razões se fazem explícitas quando a possibilidade formativa do indivíduo se mostra um fato na bG?

Segundo nossa leitura, o *Sistema das carências* cumpre o que na WdL correspondeu ao segundo momento da dialética das modalidades, *Possibilidade versus necessidade reais*, que abordou o relativo posto pelo Absoluto-para-si tendo já admitido a sua realização, ou o momento efetivo real do ser-aí, concluindo serem a atualidade das capacidades e a mediação os critérios de afirmação da sua necessidade⁵⁰⁶. A partir do que podemos compreender os momentos do *Sistema das carências* (trabalho, riqueza e estamentos) segundo os momentos da efetividade autodeterminada (atividade, coisa e condição), significando a plena conformidade do indivíduo à matriz conceitual concebida por Hegel para a ciência filosófica do direito, ou sua relação absoluta à determinação laica.

O *Sistema das carências* resulta da elevação da vontade pelo cultivo⁵⁰⁷. Demanda da consciência do indivíduo da própria capacidade à mediação social dos seus próprios fins, segundo a qual “tem o seu subsistir”⁵⁰⁸.

É a subsistência por si do homem que tem de auxiliá-lo a satisfazer as suas carências [Bedürfnisse], a satisfação tem de partir dele, ele tem de ser conservado não pela assim chamada natureza bondosa, mas por si mesmo, e já que ele é para si ao mesmo tempo fim e meio, a sua atividade está entrelaçada com as carências de todos. É a particularidade subjetiva na sua esfera.⁵⁰⁹

Essa elevação, contudo, acontece de modo independente ao indivíduo sequer se aperceber⁵¹⁰. Do aceite incontestado pelo particular às condições do mercado resulta-lhe a introjeção, segundo um contexto cultural dado, da despotencialização da determinidade da vontade ainda associada ao impulso imediato resiliente à família. Do indivíduo inserido na bG são exigidas regras que, não obstante sejam tomadas como meios ao atendimento dos próprios fins, correspondem às formas verazes da relação pelas quais ele deverá se referir à realidade social. Essas regras condizem à projeção abstrata da personalidade moderna delineada nas primeiras seções da PhR que, agora, deve existir a partir da autopoção subjetiva do indivíduo segundo o métron externo da regulamentação do mercado, o que para ele constitui um supra-sensível. Condizem, portanto, ao distanciamento reflexivo tomado pelo indivíduo ante à limitação posta pelo Estado ao livre existir da sua vontade, à livre passagem entre posse e uso que compete à vontade infinita, que estabelece contratos e deve cumpri-los, restringir. Portanto, condizem à subjetividade complexa que se sabe instada em si mesma face ao padrão externo de verdade que lhe cabe corresponder sob o risco do fracasso da própria investida prática.

⁵⁰⁶ WdL 6/206; *Enz.* § 146-149.

⁵⁰⁷ PhR § 187.

⁵⁰⁸ PhR § 186.

⁵⁰⁹ PhR § 188 Z A.

⁵¹⁰ PhR § 187.

Essa elevação consiste na ampliação da vontade às formas concretas do seu existir. Ela resulta do mecanismo de “entrelaçamento multilateral”⁵¹¹ dos homens em suas atividades, que proporciona a conversão do “egoísmo subjetivo” em “contribuição para a satisfação das carências de todos” e condiciona a cada um o acesso legítimo à “riqueza permanente, universal”⁵¹². E, dada a divisão técnica e social do trabalho e a multiplicação das necessidades, a satisfação das carências dos homens é levada ao “refinamento”⁵¹³, um “ir além”⁵¹⁴ às próprias restrições. Pelo que a referência ao objeto da vontade segundo as regras da sociedade, suas relações legítimas, agora resulta na postura de inclinar-se ao ser-aí que, para o indivíduo, é dado como uma determinação da cultura. Ou seja, o objeto da vontade é o Si da cultura.

Visto que o fim da carência é a satisfação da particularidade subjetiva, mas que na relação às carências e ao livre-arbítrio dos outros a universalidade se faz valer, segue-se que este brilhar aparente da racionalidade na esfera da finitude é o entendimento, que é o lado que importa nesta consideração e o que constitui o próprio elemento-reconciliador no interior dessa esfera.⁵¹⁵

O que, em síntese, consiste na “libertação”⁵¹⁶ expressa pela superação da “urgência das necessidades naturais e imediatas”⁵¹⁷, constitui a maneira como o *Sistema das carências* relê as determinações do direito e moralidade abstratos, agora em âmbito concreto social. Ao protagonizar essas razões, o indivíduo inserido ao sistema de trocas sociais, um efetivo real, torna sua vontade um elemento pertinente ao mercado. Esse cumprimento, na bG, confere a perspectiva da vontade reflexiva que visa um objeto que é ser-aí de outra vontade que, assim, é por ela reconhecida. A emersão da condição abstrata, para o indivíduo, significa sua inclusão numa condição relativa. Se antes tratou-se do sujeito abstrato de direitos, cujo fundamento é o Estado, agora é tomado o homem concreto, cujo fundamento é dado na mediação aos demais. Reconhecida pela outra segundo sua propriedade, a vontade percebe realizado o princípio de personalidade que move seu impulso social: é o indivíduo no âmbito da sua liberdade negativa⁵¹⁸. Haveria de se perguntar já não ser este o momento oportuno à autoreferência negativa do sujeito não incorrer na perda de si próprio. Ou seja, não estariam postas as condições pelas quais a pessoa concreta se determina por meio do trabalho e, pela mediação conferida a este, percebe realizado o seu acesso à St, sua “libertação superior” já como uma pessoa plenamente reconhecida?

Caberia então considerar o agravante moderno à realização dialética do reconhecimento. Pois, igualmente resultando da matriz reflexiva conferida à divisão dos trabalhos e à multiplicação das necessidades, tem-se que as próprias relações sociais entre os indivíduos tornam-se mais abstratas. Se a divisão do trabalho progride a fins de atender um crescente refinamento das carências, o que consiste na

⁵¹¹ “[Der] Verschlingung der Abhängigkeit aller liegt” (PhR § 199).

⁵¹² “[...] allgemeine, bleibende Vermögen” (PhR § 199).

⁵¹³ “[Die] Verfeinerung” (PhR § 191).

⁵¹⁴ PhR § 190.

⁵¹⁵ “Indem sein Zweck die Befriedigung der subjektiven Besonderheit ist, aber in der Beziehung auf die Bedürfnisse und die freie Willkür anderer die Allgemeinheit sich geltend macht, so ist dies Scheitern der Vernünftigkeit in diese Sphäre der Endlichkeit der Verstand, die Seite, auf die es in der Betrachtung ankommt und welche das Versöhnende innerhalb dieser Sphäre selbst ausmacht” (PhR § 189).

⁵¹⁶ PhR § 194.

⁵¹⁷ MÜLLER, 1998, p. 16.

⁵¹⁸ PhR § 193.

própria noção moderna de consumo, pela qual o homem consome “produções humanas”⁵¹⁹, tal estabelece crescente grau de “dependência e relação recíproca”⁵²⁰ aos trabalhos dos indivíduos. É a definição histórica do trabalho que, assim, o torna “mais mecânico”⁵²¹ e alienante⁵²². Pois os modos de satisfação das necessidades multiplicam e diferenciam-se, ao passo que “não é tanto o carecimento, mas a opinião que tem que ser satisfeita”⁵²³. Socialmente mediadas, as carências particularizam-se e dão-se mais abstratas.

Essa libertação é formal, visto que a particularidade dos fins continua sendo o conteúdo que lhe serve de fundamento. A tendência da situação social em direção à multiplicação indeterminada e à especificação das carências, dos meios e das fruições [...] não tem limites – o *luxo* -, é um aumento igualmente infinito da dependência e da necessidade constringente, a qual tem de lidar com uma matéria que oferece uma resistência infinita, a saber, com os meios externos dotados deste caráter especial de serem propriedade da vontade livre [de outros], com o que, portanto, é absolutamente duro.⁵²⁴

Esse panorama da sociabilidade burguesa, pela qual o indivíduo articula-se a um “nexo social abstrato”⁵²⁵ a fins restritos ao atendimento às próprias carências, constitui a realização do mercado. A abstração do nexos social progride à medida que as próprias relações entre os homens igualmente multiplicam-se na produção, circulação e consumo. O reconhecimento recíproco entre os homens, enquanto “pessoas proprietárias em suas esferas de liberdade negativa”⁵²⁶, igualmente abstrai-se no estrito caráter instrumental da mediação social fragmentada e concebida exclusivamente em sua dinâmica própria. A personalidade burguesa, constituída na esfera da propriedade e, assim, estabelecida pela noção de uma liberdade negativa face aos outros (que aqui é compreendida segundo a dupla acepção: “espaço de realização estratégica dos seus fins particulares” e “preservação da autonomia individual”⁵²⁷), não detém as condições de restabelecer a unidade ética cívica.

Cabe aí perceber o acréscimo trazido pela chave de leitura proposta: coincidir a vontade determinada no âmago do mercado com o ser relativo cuja necessidade real é lida segundo sua possibilidade, é perceber o escopo da vontade ainda findado no arbítrio subjetivo. O indivíduo cultivado, uma possibilidade tornada real e posta a atuar, como um ser relativo, é uma parte posta face outras em equânime condição: supre sua autoinsuficiência por meio da relação, o que aqui significa o indivíduo realizar sua vontade pelo ser-aí do outro em meio às trocas sociais. O caráter reflexivo da vontade particular, assim, é a mediação dum padrão ainda subjetivo do querer. Para ela, situada em sua subjetividade infinita, o ser-aí da outra vontade, sobre o qual se fixa, constitui um ser. Toma como em-si o

⁵¹⁹ “[...] *menschlichen Produktionen*” (PhR § 196).

⁵²⁰ “[Des] *Mittels die Abhängigkeit*” (PhR § 198).

⁵²¹ PhR § 198.

⁵²² HÖSLE, p. 592 ss.

⁵²³ “*Es ist zuletzt nicht mehr der Bedarf, sondern die Meinung, die befriedigt werden muß*” (PhR § 190 A).

⁵²⁴ “*Diese Befreiung ist formell, indem die Besonderheit der Zwecke der zugrunde liegende Inhalt bleibt. Die Richtung des gesellschaftlichen Zustandes auf die unbestimmte Vervielfältigung 7/350 und Spezifizierung der Bedürfnisse, Mittel und Genüsse, welche, so wie der Unterschied zwischen natürlichem und ungebildetem Bedürfnisse, keine Grenzen hat, - der Luxus - ist eine ebenso unendliche Vermehrung der Abhängigkeit und Not, welche es mit einer den unendlichen Widerstand leistenden Materie, nämlich mit äußeren Mitteln von der besonderen Art, Eigentum des freien Willens zu sein, dem somit absolut Harten zu tun hat*” (PhR § 195).

⁵²⁵ PhR §186.

⁵²⁶ MÜLLER, 1998, p. 16.

⁵²⁷ MÜLLER, 1998, p. 21.

que é para-si, constitui modos de dizer sobre o que é em si mesmo relativo. Em suma, como um querer deixado à revelia, instado num agir formalmente regulado, determina como necessário o que é o aparecer da contingência, a determinação ulterior que corresponde à imitação (*Nachahmung*), a moda⁵²⁸.

Mas que implicações se poderia daí afirmar? A fim de buscar essa resposta, nos cabe desenvolver a relação admitida entre o indivíduo cultivado no *Sistema das carências* e a efetividade real da *Dialética das modalidades* segundo seus momentos. Como afirmado, estaria a particularidade autônoma e concreta, o burguês, realizado segundo sua subjetividade. Seu cultivo lhe proporcionou estabelecer as mediações pelas quais evita o perecimento, ainda que, enquanto parte, tenha nessas determinações a identidade ao fim objetivo da própria subjetividade. Mas, de toda forma, a realidade se autodeterminou, de modo a nenhum componente social estar destituído das relações pelas quais atualiza sua subjetividade ou, o que é o mesmo, de uma aparência essencial. O que consiste na afirmação do indivíduo como ser-para-si, realizado por si próprio (cultivo) a partir da identidade originária que lhe foi conferida ao mercado. Como tal, o indivíduo detém uma subjetividade afinada ao meio e à formação que o constituíram, a qual condiciona a modalidade de trabalho qual desempenhará para obter uma determinada espécie de produto. Em suma, o burguês, como um complexo de formação subjetiva e autopoção objetiva, permite sua leitura estrutural segundo os momentos dessa autorealização (trabalho, riqueza e estamentos), seus modos, de maneira a percebermos sua reciprocidade à efetividade real em seus momentos (atividade, coisa e condição). Assim, o burguês é agora um núcleo de estruturação lógica do conteúdo histórico do qual participa, o que lhe permite a leitura científica ou o diagnóstico especulativo da sua autorealização.

(i) Na *Ciência da lógica* enciclopédica, Hegel havia definido a condição como o pressuposto (*Vorausgesetzte*) subjacente à efetividade enquanto algo dado, a racionalidade própria ao fato efetivo⁵²⁹. Seria a condição material, por isso contingente, que compreende a parte segundo suas possibilidades específicas de realização. Segundo o movimento da LW, essa definição emergiu da admissão da conversibilidade da matéria concreta (*Materie*) em matéria universal (*Stoff*), ou da admissão da estratificação do concreto particular em forma universal, porque não, a “universalidade ínsita” ao elemento dado. O que consiste na afirmação de que a realidade material detém, em-si, as possibilidades a serem expressas segundo predicados universais, seu para-si. Mediante essa definição, vemos a reciprocidade da condição (*Bedingung*) da efetividade real às possibilidades de conversão da posse em uso trazida pelos estamentos sociais⁵³⁰, ambos como momentos de conversão do conteúdo particular à forma universal, o que, em PhR, significa a possibilidade ínsita ao particular cujo “egoísmo se liga ao universal”⁵³¹. Afinal, no estamento, “não são mais representados o meio, a carência, o trabalho enquanto tais, mas eles estão tomados conjuntamente enquanto totalidade, e esta, assim, se organiza essencialmente em si mesma”⁵³².

⁵²⁸ PhR §193.

⁵²⁹ *Enz.* § 148.

⁵³⁰ “[Die] *Stände*” (PhR §§ 201-207).

⁵³¹ PhR § 201 Z.

⁵³² PhR § 201 Gr. IV.

Segundo esta aproximação entre conceitos, poder-se-ia afirmar estarem contidas nos diferentes estamentos leituras universais do “círculo completo de condições”⁵³³ próprio aos “meios e trabalhos correspondentes, de espécies e modos de satisfação e de formação teórica e prática – sistemas entre os quais os indivíduos estão repartidos”⁵³⁴. Como efetivos essentes, os particulares são classificados segundos os estamentos substancial⁵³⁵, industrial⁵³⁶ e universal⁵³⁷.

(ii) Em *Enz.* § 148, a definição da efetividade real como coisa (*Sache*) referia àquilo posto a partir da essência universal instada no ser relativo. Trata-se, assim, do produto da atividade a partir da condição, algo vinculado à circunstância contingente particular, mas cuja dependência ao subjacente se tornaria acidental enquanto realidade imediatamente posta à relação. Ou seja, é a objetividade emersa mediante a qual a unidade viva mantém seus laços de alteridade, sua matéria universal (*Stoff*). Essa definição é lida em reciprocidade à alienabilidade do ser-aí da vontade a partir das “condições” de uso conferidas à posse. O que aqui, pelo momento relativo do indivíduo, Hegel define como a riqueza particular (*besondere Vermögen*), o “rendimento mediado” pelo qual o “egoísmo subjetivo se inverte na contribuição para a satisfação de todos os outros”⁵³⁸.

Segundo a definição de *Sache*, todo relativo autodeterminado pode ser lido segundo sua autopoisição de si, pela interface objetiva da sua estrutura complexa pela qual a dependência ao outro é lida como um momento satisfeito segundo a própria condição. Nesse sentido, o efetivo se dispõe à leitura universal segundo sua autoextratificação, compondo o caráter externo desse modo de leitura que, se na lógica compreendeu a coisa como integrada à imagem reflexa do Absoluto, em PhR, significará a pertença do particular à riqueza permanente universal⁵³⁹.

O direito da sua particularidade tem, aqui, o seu ser-aí, a sua realização efetiva, a sua base firme, cada indivíduo tem aqui o sentimento próprio de repousar em si mesmo, e de ter a honra de satisfazer pelo seu trabalho as carências que conhece a partir de si mesmo. Cada um se sabe independente, mesmo com respeito à sua dependência, visto que ele supera esta pela sua atividade. Esta é a raiz da sua riqueza, esta é uma situação racional.⁵⁴⁰

(iii) Por último, a definição de atividade (*Tätigkeit*) na lógica enciclopédica foi a do translado (*Bewegung*) das condições para a coisa e vice-versa, sua injunção. Refletindo sobre a estrutura lógica da efetividade real, pode-se dizer que, uma vez particularizada, a essência subjacente do efetivo está posta face ao ser-aí do qual depende para subsistir. Imediatamente tomados, esses momentos revelam a indeterminação do ser-aí, sua privação de forma, bem como a carência de fundamento da efetividade formal, a negação de alteridade que lhe é definitiva. Como o elo entre esses momentos, sua mediação, a atividade confere realidade ao efetivo: é o sair de si que torna a coisa autosuficiente e confere forma às condições. Segundo essa definição, pela atividade, o

⁵³³ *Enz.* § 148.

⁵³⁴ “[...ihrer] Mittel und Arbeiten, der Arten und Weisen der Befriedigung und der theoretischen und praktischen Bildung - Systemen, denen die Individuen zugeteilt sind” (PhR § 201).

⁵³⁵ Estamento dos camponeses (PhR § 203).

⁵³⁶ Estamento “remetido ao seu trabalho, à reflexão”, por isso, “inclinado... à liberdade” (PhR § 204 e § 204 Z).

⁵³⁷ Estamento dos “servidores públicos” (PhR § 205).

⁵³⁸ “[...] subjektive Selbstsucht in den Beitrag zur Befriedigung der Bedürfnisse aller anderen” (PhR § 199).

⁵³⁹ “[...] allgemeine, bleibende Vermögen” (PhR § 200).

⁵⁴⁰ PhR § 199 Gr. IV, 505.

efetivo real detém o movimento de determinar o próprio conteúdo, o que justifica sua reciprocidade estrutural ao conceito de trabalho apresentado por Hegel em PhR §§ 196-198. Trasladar as condições à coisa, na bG, é investir as “espécies e modos de realização”, segundo a disposição correspondente ao estamento o qual se participa, à geração da riqueza particular universalmente reconhecida. De outra maneira, é dispor suas “habilidades universalmente válidas” à finalidade de “especificar para os múltiplos fins o material imediatamente fornecido pela natureza [um] dar forma [que] confere ao meio o valor e a sua conformidade do fim”⁵⁴¹.

Ora, no efetivo real os três momentos estão acabados. Logo, há de se dizer que no burguês sua essencialidade ou condição (material e formativa), bem como sua autopoção (produção) são termos realizados segundo sua atividade (trabalho). Sua universalidade ínsita e objetividade resultante unem-se pela atividade teórico-prática do trabalho e dizem quem é o indivíduo, este trabalhador. A crítica antes referida à redundância subjetiva da autorealização pelo cultivo do burguês agora tem no trabalho sua chave de leitura adequada:

O universal e objetivo no trabalho reside, porém, na abstração, que efetua a especificação dos meios e das carências e, precisamente com isso, especifica a produção e produz a *divisão dos trabalhos*. Pela divisão o trabalho do singular torna-se mais simples e graças a isso torna-se maior a sua habilidade no trabalho abstrato [...] Ao mesmo tempo, essa abstração da habilidade e do meio tornam completas até [serem] uma necessidade total a dependência e a relação recíproca entre os homens em vista da satisfação das demais carências.⁵⁴²

O caso é então tomar a matriz lógica, segundo a qual a parte se diz efetiva, à leitura do trabalho fracionado instado na bG. Se a atividade corresponde à ligação das condições à coisa, o elo da essencialidade da existência à espiritualidade da sua manifestação, pode ser pensada como a medida da atualidade intrínseca exigida pela relação extrínseca que é próprio à coisa estabelecer. O *Sistema das carências* é o momento da estruturação da vontade realizada na sociedade. Lido sobre sua própria estrutura lógica, o burguês tem no trabalho fracionado uma exigência espiritual mínima. “Dar forma” (*Formierung*), tornar real a condição formalmente admitida de converter *Materie* em *Stoff*, enquanto toda a atividade de um sujeito cujo ser-aí é minimalizado, é admitir para ele a mediocridade espiritual do conteúdo que corresponde à repetição do banal.

Quanto mais singular o trabalho, mais ele se torna mecânico. O [elemento] mecânico tem por seu fundamento meramente uma conexão abstrata o entendimento; esse é um atuar nessa habilidade abstrata. O [elemento] espiritual e vivo é individual e concreto, o mecânico é abstrato segundo uma lei, uma maneira.⁵⁴³

O que justifica a seguinte conclusão de Hegel acerca do modo estrutural de compreender a autorealização por meio do cultivo do indivíduo segundo os referenciais da bG: “os homens poderiam ser

⁵⁴¹ “[Die Arbeit] welche das von der Natur unmittelbar gelieferte Material für diese vielfachen Zwecke durch die mannigfaltigsten Prozesse spezifiziert” (PhR § 196).

⁵⁴² “Das Allgemeine und Objektive in der Arbeit liegt aber in der Abstraktion, welche die Spezifizierung der Mittel und Bedürfnisse bewirkt, damit ebenso die Produktion spezifiziert und die Teilung der Arbeiten hervorbringt. Das Arbeiten des Einzelnen wird durch die Teilung einfacher und hierdurch die Geschicklichkeit in seiner abstrakten Arbeit sowie die Menge seiner Produktionen größer. Zugleich vervollständigt diese Abstraktion der Geschicklichkeit und des Mittels die Abhängigkeit und die Wechselbeziehung der Menschen für die Befriedigung der übrigen Bedürfnisse zur gänzlichen Notwendigkeit” (PhR § 198).

⁵⁴³ PhR 198 Z.

utilizados para algo melhor do que para tarefas que as máquinas são capazes de executar”⁵⁴⁴. Assim, se pela leitura da “condição” ao atendimento das próprias carências, tomados como fatos, os indivíduos são agricultores, industriários ou servidores públicos; se pela riqueza, são tomados segundo sua “desigualdade da riqueza e habilidades”⁵⁴⁵; pela ótica do trabalho levado a cabo segundo suas habilidades, pode-se afirmar que, na bG, os homens são realizações incompletas das próprias potencialidades.

O que nos permite retornar à pergunta anterior acerca do reconhecimento intersubjetivo no *Sistema das carências*. Veja-se que, deixada à própria dinâmica, a particularidade autônoma permaneceu dissociada da universalidade formal, a cisão dos princípios constitutivos da bG⁵⁴⁶ que não ultrapassa o estágio conceitual afirmado à “eticidade perdida nos seus extremos”⁵⁴⁷. Isso porque o *Sistema das carências* estabelece a integração do indivíduo ao fluxo de produção e consumo segundo uma percepção externa da dinâmica que lhe é intrínseca, motivo pelo qual sua dependência é “omnilateral”. Se a única meta do particular é obter sua satisfação, sua única necessidade é não violar as leis. Dadas as necessidades agora compreendidas como “concretas”, o indivíduo tão somente aceita o fluxo de mediação e, assim, capta a realidade objetiva como algo já determinado e segundo seu próprio escopo subjetivo investe ao fim que é um relativo. Pelo que, dado que o mundo para ela permanece um em-si, um universal determinado sobre si mesmo, a subjetividade ainda detém seu conteúdo como acidental.

O *Sistema das carências*, ao findar reafirmando na realidade concreta a autodeterminação heterônoma que caracterizou o direito e moralidade abstratos, ainda exigiu muito pouco da capacidade subjetiva do indivíduo⁵⁴⁸. Assim, se a autoreferência negativa do sujeito não incorre na perda de si próprio, afinal ele é um trabalhador que participa do sistema de trocas, tampouco expressa sua plena posse de si. O indivíduo é minimizado segundo suas carências, ainda que assim possa ser reconhecido.

3.2.3.2.2 - O Estado exterior

Tomados em sua verdade, os modos conceptuais trabalho, riqueza e estamento referem às possíveis estruturas do conteúdo histórico como realizado pela efetividade real. São os modos de existência do burguês ou seus predicamentos resultantes da autodeterminação como cumprida na bG. Ao cabo do *Sistema das Carências*, a particularidade concreta e autônoma revela ser mais que a possibilidade que emergiu da família. O indivíduo cultivado, o burguês integrado ao sistema de trocas, protagoniza e propaga a racionalidade que define a sociabilidade burguesa: é uma vontade reflexiva que detém no ser-aí contingente o seu termo de mediação com os demais. O resultado dessa mediação é a perpetuação do sistema que satisfaz as carências de cada um e de todos, uma necessidade relativa que se mostrou absolutamente válida. A questão é que esse sistema se basta exigindo da subjetividade sua autopoisição segundo um mecanismo fracionado de entrelaçamento omnilateral. O que, aos predicamentos do

⁵⁴⁴ PhR 198 Z.

⁵⁴⁵ “[Die] Ungleichheit des Vermögens und der Geschicklichkeiten [der Individuen]” (PhR § 200).

⁵⁴⁶ PhR § 182.

⁵⁴⁷ PhR § 184.

⁵⁴⁸ Cf. HÖSLE, p. 592.

indivíduo, resulta na redução do seu leque de habilidades⁵⁴⁹, na maior dependência aos outros no próprio sustento⁵⁵⁰ e no esvaziamento do sentimento de pertença a uma classe estamental⁵⁵¹.

De toda forma, estaria realizada a efetividade real que, imersa na necessidade que perpassa a bG, obtém seu estatuto universal. Ou seja, o burguês cultivado é uma síntese das próprias possibilidades e das necessidades do meio, um resultado da identidade consigo e da diferença ao outro, assim, uma idealidade real. É enquanto tal que se permite predicar: um particular concreto que integra certo estamento e desempenha uma atividade para obter seu provento. Sua autodeterminação em conformidade ao próprio conteúdo histórico, portanto, expressa o cumprimento da descrição da verdade da realidade sobre a qual reside. Instado numa sociedade laica, tem na realização do binômio *possibilidade formal versus necessidade real* a identificação do seu pensamento à racionalidade imanente ao substrato sobre o qual compõe sua existência, o agir em retidão (*Rechtschaffenheit*) pelo qual “se dá realidade objetiva”⁵⁵². Em suma, percebe ter preenchido o hiato entre o mundo-da-forma no qual habitava na Mt e o mundo-supra-sensível que para ele são as leis.

Ainda que limitada à própria subjetividade, a aparência essente que é o burguês nada mais deve àquela disposição de autoprovimento que o princípio de personalidade veio a se mostrar no *Sistema das carências*. Essa realização do próprio conceito pelo burguês torna-o um momento acabado da riqueza que à bG corresponde realizar. Ao longo do itinerário da PhR, os limites impostos à vontade em-si no aR foram convertidos no próprio conteúdo subjetivo da vontade para-si na Mt, então, princípio do agir no contexto social cujos resultados agora lhe denotam uma unidade diferenciada, o indivíduo que mediou sua atividade na bG e obteve sua riqueza. O ponto é que seu agir legítimo nada mostra senão a presença prévia do direito no itinerário da sua formação. O saber pré-intencional que condiciona seu querer reside igualmente no direito. Ao tornar-se a instância objetiva da racionalidade jurídica, o indivíduo detém, por assim dizer, uma *relação absoluta* ao Estado. Afinal, este, ao incutir-lhe as formas subjetivas do seu agir, bem como ao reger o âmbito objetivo no qual se mediou, já se mostra fundamento e fim da atividade particular. E, uma vez compreendida a autorealização particular, nos momentos que lhe são próprios, como subsidiada pelo Estado, essa identificação perpassa integralmente os modos de dizer o homem: trabalho, riqueza e estamento. Quando então compreendemos os momentos finais da bG, *A Administração do Direito*⁵⁵³ (B), *A Polícia* e a *Corporação* (C), nas subseções próprias à Polícia⁵⁵⁴ e à *Corporação*⁵⁵⁵.

No que tange ao caráter filosófico político desses momentos, eles expressam o declínio de Hegel ao propósito progressista da bG. Essa resposta consiste em situar a emergência do Estado no interior da

⁵⁴⁹ PhR § 198.

⁵⁵⁰ PhR § 195.

⁵⁵¹ PhR § 204 Gr., IV.

⁵⁵² PhR § 207.

⁵⁵³ (B) PhR §§ 208-28.

⁵⁵⁴ PhR §§ 231-249.

⁵⁵⁵ PhR §§ 250-256.

bG, o Estado exterior⁵⁵⁶ como espaço público-político da cidadania, de modo que este atue contra a desorganização⁵⁵⁷ que lhe é imanente enquanto restrita à sua dinâmica própria. Quando a racionalidade estratégica dos proprietários terá, concomitante a si, a existência de um espaço que “não é mais meramente privado, mas público”⁵⁵⁸, cuja racionalidade supera a restrita lógica do mercado. Logo, o Estado atua na sociedade a fins de universalizar a liberdade negativa, condição da realização da autonomia subjetiva dos seus cidadãos.

3.2.3.2.2.1 - A Administração do Direito

A Administração do Direito (die Rechtspflege) assume a função de explicitar a plena identidade do indivíduo ao Estado segundo a modalidade da riqueza. Fazê-lo é conferir o ser-aí da vontade segundo seu acidente universal, como “pessoa universal” que tem na propriedade o seu existir jurídico. Tomada a leitura da autoposição da essência como critério universal do reconhecimento da vontade, “o homem vale porque é homem, e não porque seja judeu, católico, protestante, alemão, italiano etc.”⁵⁵⁹. Segundo nossa leitura, *A Administração do Direito* cumpre o que na WdL correspondeu ao momento da substancialidade da relação absoluta, que abordou o relativo segundo a estrita relação consigo pelo Absoluto, logo, como o acidente resultante da substância que se autodeterminou.

Segundo a matriz da relação de substancialidade, o conteúdo do acidente nada é senão a manifestação da substância. O acidente é compreendido então como coisa num sentido ainda destituído de atividade, uma efetividade formal: “a matéria do direito é o absolutamente universal e o indivíduo. Por isso, este tem de ser algo que apreende o universal e se orienta por ele”⁵⁶⁰. O que equivale a afirmar que a realidade é indiferente ao direito como logos que perpassa a matéria e detém o poder absoluto⁵⁶¹ de conferir sua forma. O acidente não detém a disposição ao contrário. A contribuição dessa relação à lógica está em compreender o plano que cabe ao discurso do direito na bG: o do determinado, logo, um momento apenas do logos que, assim, se faz o “mundo da não-contradição refletida” ou, o que é o mesmo, do “conhecimento do conteúdo na sua universalidade determinada”⁵⁶².

O que é em si direito, está posto no seu ser-aí objetivo, isto é, é determinado pelo pensamento para a consciência e conhecido como o que é direito e vale como tal, a lei; e o direito é, por esta determinação, direito positivo em geral.⁵⁶³

De outra forma, tão veraz quanto a inesão como modo de dizer a substância, é a riqueza como modo de dizer o indivíduo segundo o ser-aí da vontade. Pois, “visto que o direito entra no ser-aí

⁵⁵⁶ PhR § 157.

⁵⁵⁷ PhR § 255 A.

⁵⁵⁸ MÜLLER, 1998, p. 22.

⁵⁵⁹ “Der Mensch gilt so, weil er Mensch ist, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener usf. ist” (PhR § 209).

⁵⁶⁰ “Die objektive Wirklichkeit des Rechts ist, teils für das Bewußtsein zu sein, überhaupt gewußt zu werden, teils die Macht der Wirklichkeit zu haben und zu gelten und damit auch als allgemein Gültiges gewußt zu werden” (PhR § 210).

⁵⁶¹ “Absolute Macht” (Enz. § 151).

⁵⁶² “[... die] Erkenntnis des Inhalts in seiner bestimmten Allgemeinheit” (PhR § 211).

⁵⁶³ “Was an sich Recht ist, ist in seinem objektiven Dasein gesetzt, d. i. durch den Gedanken für das Bewußtsein bestimmt und als das, was Recht ist und gilt, bekannt, das Gesetz; und das Recht ist durch diese Bestimmung positives Recht überhaupt” (PhR § 211).

primeiramente na forma do ser-posto, ele entra também quanto ao conteúdo, enquanto aplicação, em relação com a matéria das relações e das espécies de propriedades e contratos que se singularizam”⁵⁶⁴. Segundo essa definição, assim, a riqueza expressaria a qualidade da vontade, seu modo de ser, o que, contudo, em seus desdobramentos, difere da quantidade matemática que, para Hegel, compõe um modo transcendental de dizer o ser⁵⁶⁵. Assim, como num caso de arbitrariedade, adverte Hegel, segue daí que da sua

[...] aplicabilidade ao caso singular... [o direito] entra na esfera do que não é determinado pelo conceito, do quantitativo (do quantitativo por si ou enquanto determinação do valor quando da troca de um qualitativo contra outro qualitativo). A determinidade do conceito só dá um limite universal, no interior do qual ocorre um ir para cá e para lá.⁵⁶⁶

Motivo pelo qual nem toda determinação positiva pode ser deduzida do direito natural, do fundamento, pois “não se pode determinar racionalmente [...] se para um delito justo é uma pena corporal de quarenta chicotadas ou de quarenta menos uma”⁵⁶⁷. Do que segue a importância de que “as leis sejam dadas a conhecer universalmente”, o que Hegel chama de “direito da autoconsciência”⁵⁶⁸. Assim, uma vez tomado o direito positivo como o discurso jurídico construído a partir da posição da substância, ou a partir da reciprocidade ao ser-aí acidental, um dizer sobre o que é dado sem referência ao pressuposto, torna-se imperativo reconhecer a objetividade do objeto jurídico⁵⁶⁹, logo, a capacidade de todos em conhecer o dispositivo.

Por fim, no âmbito do direito processual, dada a anterioridade conceitual da substância universal ao acidente particular, uma dependência que não é mútua, será o direito sempre imparcial face às disputas dos indivíduos. Ou seja, sob o risco da contradição ligado à particularização do direito que, assim, excluiria de si a diferença e conferiria ao acidente o caráter de necessidade, “o tribunal nada mais é do que a lei que se dá realidade efetiva, de sorte que o determinante é a lei enquanto tal”⁵⁷⁰.

Desta forma, *A Administração do direito*, bem como o fará a seção consecutiva, *A Polícia*, situa as medidas administrativas do Estado auto-pressuposto na bG a fins de regulação⁵⁷¹ e “condicionamento”⁵⁷² institucional da emancipação da particularidade autônoma como “pessoa universal” e da decorrente dinâmica social antagônica. O que, como visto, refere à garantia da propriedade, pois, se o “homem trabalha”, “os meios para tanto têm de lhe ser assegurados”⁵⁷³. Tornando inexistente a contingência quanto à atribuição daquilo que é devido a cada indivíduo ao anular a lesão

⁵⁶⁴ “*Das Recht, indem es in das Dasein zunächst in der Form des Gesetzseins tritt, tritt auch dem Inhalte nach als Anwendung in die Beziehung auf den Stoff der in der bürgerlichen Gesellschaft ins Unendliche sich vereinzeln*” (PhR § 213).

⁵⁶⁵ Segunda seção deste trabalho, no capítulo dedicado à LS.

⁵⁶⁶ “[...] *die Anwendbarkeit auf den einzelnen Fall [...] tritt es in die Sphäre des durch den Begriff unbestimmten Quantitativen (des Quantitativen für sich oder als Bestimmung des Werts bei Tausch eines Qualitativen gegen ein anderes Qualitativen). Die Begriffsbestimmtheit gibt nur eine allgemeine Grenze, innerhalb deren noch ein Hin- und Hergehen stattfindet*” (PhR § 214).

⁵⁶⁷ PhR § 214 A1.

⁵⁶⁸ “[Des] *Rechts des Selbstbewußtseins*” (PhR § 215).

⁵⁶⁹ “[...] determinações universais simples” (PhR § 216).

⁵⁷⁰ PhR § 219 Gr, IV, 554.

⁵⁷¹ “*Regulierung*” (PhR § 236).

⁵⁷² MÜLLER, 1998, p. 27.

⁵⁷³ PhR § 208 A.

cometida à propriedade e à personalidade, o direito instaura na sociedade o “reconhecimento legal”⁵⁷⁴ às mesmas. Por este modo, conduz o direito da pessoa ao reconhecimento pelos demais enquanto fundado na racionalidade universal que lhe é própria, o Estado exterior.

3.2.3.2.2 - A Polícia

*A Polícia-administrativa*⁵⁷⁵, primeiro momento da seção *A Polícia e a Corporação (Die Polizei und Korporation)*, assume a função de explicitar a plena identidade do indivíduo ao Estado segundo a modalidade estamental. O que significa realizar a leitura do sujeito a partir da disposição subjetiva associada à sua realidade material, em suas implicações ao sustento, formação de habilidades e retidão do agir. Perspectiva esta que, como na conversão de *Materie* em *Stoff*, remete à universalidade ínsita ao substrato definida por Hegel como condição (*Bedingung*). Pois, da mesma maneira como a matéria contém a disposição à forma, mas dela difere como uma identidade ainda interna, um em-si, a existência jurídica da vontade do proprietário, para a perspectiva da Polícia, subsiste sobre si mesma. O caso aqui é o da anterioridade lógica da disposição estamental à riqueza: “carências, meios e trabalhos”⁵⁷⁶ a fins de obtenção do bem e atualização das potencialidades, quando o universal ainda é subjacente, portanto, subjetivo, que ainda não foi mediado e acolhido pela essência universal, as leis. Enfim, é o foco atido à autopoisição das “determinações-de-conteúdo”⁵⁷⁷.

Não se podem dar aqui determinações fixas nem traçar limites absolutos. Tudo aqui é pessoal; a opinião subjetiva intervém e o espírito da constituição, o perigo do momento tem de fornecer as circunstâncias mais próximas.⁵⁷⁸

Ou seja, o foco da Polícia é a possível irrupção da subjetividade indiferir à necessidade relativa. É o concreto que não se supra-sensibiliza. Logo, diferindo da Administração do direito, a Polícia não percebe a vontade particular mediante seu ser-aí posto, mas pela própria realidade de posição desta vontade segundo o círculo de contingências⁵⁷⁹ que lhe é próprio. É o caso da circunstância, da exceção externa das “relações do ser-aí exterior que caem na esfera da infinitude-do-entendimento”⁵⁸⁰, portanto, do que é somente “uma possibilidade de causar dano”⁵⁸¹. O ser-aí, assim, uma vez não seja percebido como matéria formada, não detém uma consideração universal, mas é a própria carência de forma, de existir jurídico. A Polícia investe sobre o sujeito como uma indeterminabilidade. Pois, se na Administração do Direito o indivíduo foi submetido à exigência do binômio *possibilidade formal versus necessidade formal*, a norma como parâmetro ao efetivo formal, agora o será por *possibilidade real versus necessidade real*, o efetivo real como condição da própria relação. O que significa dizer que o

⁵⁷⁴ “[...] *gesetzliche Anerkennung*” (PhR § 218).

⁵⁷⁵ Cf. MÜLLER, 1998, p. 29.

⁵⁷⁶ “[...] *besonderen Systemen der] Bedürfnisse, ihrer Mittel und Arbeiten*” (PhR § 201).

⁵⁷⁷ *Enz.* § 148.

⁵⁷⁸ “*Es sind hier keine festen Bestimmungen zu geben und keine absoluten Grenzen zu ziehen. Alles ist hier persönlich; das subjektive Meinen tritt ein, und der Geist der Verfassung, die Gefahr der Zeit haben die näheren Umstände mitzuteilen. In Kriegszeiten ist z. B. manches sonst Unschädliche als schädlich anzusehen*” (PhR § 234 Z).

⁵⁷⁹ “[...] *den] Kreis der Zufälligkeiten*” (PhR § 231).

⁵⁸⁰ “*Die Beziehungen des äußerlichen Daseins fallen in die Verstandes-Unendlichkeit*” (PhR § 234).

⁵⁸¹ “[...] *eine] Möglichkeit des Schadens*” (PhR § 233).

indivíduo deve deter como seus os meios pelos quais adentrará a existência jurídica, deve ser a essência da própria aparência.

Nesse sentido, *grosso modo*, a Polícia assume a função universal de conduzir a autopoisição do indivíduo como um efetivo real, uma síntese singular do que pode a partir do que é, assim, tornando-o alguém possivelmente habilitado a protagonizar a necessidade relativa. Pois, como uma existência acabada, esse indivíduo *deve* suportar a omnilateralidade das mediações. O que, à perspectiva que cabe à Polícia tomar, significa que seu existir deve estar em acordo à autorealização do próprio escopo subjetivo como subsídio à sua externalização junto aos demais. Logo, “a determinação universal da polícia é a de ser o governo da existência externa [que] tem por fim o direito e o bem-próprio, mas de maneira externa”,⁵⁸².

Mas o que significa perceber externamente a autodeterminação do indivíduo tomando-o como substrato suficiente a tanto? Na terceira subseção da seção *A Polícia*, cujo caput da edição de Ilting é *A política social*⁵⁸³, Hegel afirma:

Num primeiro momento a família é o todo substancial ao qual compete a prevenção deste lado particular do indivíduo, tanto no que di respeito aos meios e habilidades para poder adquirir para si [algo] da riqueza geral [...] A sociedade civil arranca, porém, o indivíduo desse laço familiar, torna os membros da família estranhos uns aos outros e os reconhece como pessoas autônomas [...] Assim, o indivíduo tornou-se filho da sociedade civil, que tanto tem pretensões em relação a ele, quanto ele tem direitos em relação a ela.⁵⁸⁴

Em resposta à pergunta acima, diria-se ser esta a percepção anteposta da pertença substancial do indivíduo à bG. O que esclarece um ponto importante: lida em acordo ao desenvolvimento das seções anteriores, a Polícia foi tomada como a perspectiva do Estado com relação à realização estamental do indivíduo, por sua vez, lida à luz do momento da condição (*Bedingung*) do relativo efetivo da dialética das modalidades, aqui tomada como a conversão da posse em uso do ser-aí, “base” ao seu aparecer externo. Essas noções darão norte à compreensão da passagem acima. Hegel, que tomou o homem inserido ao estamento como “algo substancial”, pois, para este, adquirir riqueza não significa se restringir⁵⁸⁵, igualmente tomou esse momento como a realização da moralidade, o agir em retidão como reflexão sobre o seu fazer⁵⁸⁶. Ora, a realização da moralidade é a família, que insere conteúdo ético à subjetividade formal. Na bG, o estamento cumpre a mesma função, ainda segundo uma perspectiva mais ampla, ao proporcionar ao indivíduo um meio concreto de aquisição de habilidades e cultivo do caráter. Diria-se, assim, serem ambos os âmbitos culturais de formação subjetiva do indivíduo.

Ocorre que, no que tange ao atendimento das carências, o estamento difere da família: o burguês o faz enquanto “particularidade determinada”, ou seja, “entrando no ser-aí” por meio das suas

⁵⁸² PhR § 230 Gr., IV, 587-588.

⁵⁸³ “Die Sozialpolitik” (PhR §§ 237-242).

⁵⁸⁴ “Zunächst ist die Familie das substantielle Ganze, dem die Vorsorge für diese besondere Seite des Individuums sowohl in Rücksicht der Mittel und Geschicklichkeiten, um aus dem allgemeinen Vermögen sich [etwas] erwerben zu können [...] Die bürgerliche Gesellschaft reißt aber das Individuum aus diesem Bande heraus, entfremdet dessen Glieder einander und anerkennt sie als selbständige Personen [...] So ist das Individuum Sohn der bürgerlichen Gesellschaft geworden, die ebenso sehr Ansprüche an ihn, als er Rechte auf sie hat” (PhR § 238).

⁵⁸⁵ PhR § 207 Gr., IV, 526.

⁵⁸⁶ “[Die] Reflexion auf sein Tun” (PhR § 207).

capacidades⁵⁸⁷, bem como “*condicionado*, em parte por uma base [patrimonial] própria imediata (capital)”⁵⁸⁸. Ou seja, o itinerário de autodeterminação reflexiva da vontade, à medida que se desprende da família e tem seu sustento como possível, estava desde sempre associado ao dúplice sentido: habilidades (subjetivas) e condições (objetivas). A condição é o substrato que possibilita, *Materie* que gera *Stoff*, a “base” que confere à possibilidade sua expectativa real. ‘Entrar no ser-aí’ por meio da reflexão, assim, detém a necessidade do ser-aí que é *Bedingung* como algo assimilado pela subjetividade que se faz substancial.

Afirma-se, portanto, a condição substancial do indivíduo anterior à sua ‘entrada no ser-aí’ que é a riqueza. A Polícia, ao tomar em consideração a autopoisição da vontade que detém o substrato ou condição a tanto, assim, se mostra o modo do Estado dizer o indivíduo segundo sua *disposição efetiva*⁵⁸⁹ em ‘entrar no ser-aí’, diríamos, uma vez ser esta disposição uma mescla de habilidades e condições materiais. O existir do indivíduo, “base” à sua integração social, demanda de uma prévia condição de posse. Ainda, dessa “base própria imediata (capital)” estar associada à “reflexão sobre o seu fazer”, logo, como intrinsecamente ligada à condição moral da subjetividade que se autodetermina. Pois, nesta autodeterminação, é pelo trabalho estamental, a atividade instada sobre o próprio *ethos*, que o indivíduo afirma seu em-si como “algo substancial”. Portanto, em seu existir, o indivíduo se tem como *causa* do efeito da própria determinação, que é o ser-aí na forma da riqueza particular⁵⁹⁰. Ou seja, segundo sua definição substancial, quando a subjetividade refletente equivale à própria “base” material, a reflexão desta subjetividade, ou a realização moral do indivíduo, concomita à satisfação das carências objetivas, quando interno e externo, para ele, compõe sua unidade realizada, efetiva. Em suma, é segundo sua autosuficiência intrínseca que o indivíduo pode ser compreendido segundo sua riqueza, causa autônoma dos próprios efeitos.

Uma vez lida como causalidade a relação entre condição e coisa, a Polícia, ao investir sobre o que constitui a “base” do efetivo particular, se põe como condição ou causa primeira, princípio da satisfação particular residir sobre as próprias condições. Ou seja, a Polícia, às vezes do Estado, como “poder de proteção do universal”⁵⁹¹, tomado este como a condição objetiva-subjetiva subjacente à autodeterminação, reescreve o que na WdL correspondeu ao momento da causalidade da relação absoluta, que abordou a realização do relativo segundo sua dependência ao Absoluto como causa subjacente. Por conseguinte, como causas causadas, os efetivos particulares, em suas mediações, reescrevem o condicionamento que lhes é determinante. Como causas finitas, resultantes da finitização da instância anterior na matéria específica, detêm uma capacidade igualmente finita de atuar, motivo pelo

⁵⁸⁷ PhR § 207.

⁵⁸⁸ “[...] *bedingt*, teils durch eine unmittelbare eigene Grundlage (Kapital)” (PhR § 200).

⁵⁸⁹ Ainda que não integre a obra de Hegel, esta expressão parece adequada a expressar seu pensamento. Própria ao jargão marxista, ela foi cunhada por Bettelheim (*La lutte de classes em URSS*. Seuil-Maspero, 1971, p. 41) para designar a posse dos meios de produção, condição à extração da mais-valia, como o diferencial entre capitalistas e operários. Acerca deste ponto, ver: GIANOTTI. *Em torno da questão do Estado e da burocracia*. In: Estudos CEBRAP, n. 20, 1971, p. 119.

⁵⁹⁰ Da simetria entre as relações de condicionamento e causalidade: “O verbo *bedingen* significa ‘estipular, postular, exigir (como condição de êxito)’ e ‘causar, produzir (como resultado de certas condições)’” (INWOOD, p. 154).

⁵⁹¹ “[Die] *sichernde Macht des Allgemeinen*” (PhR § 231).

qual requerem o permanente condicionamento, a atividade constante da Polícia que dissipa o risco da contingência do arbítrio. Por conseguinte, a bG é percebida como uma rede de causas e efeitos reciprocamente atuantes e igualmente dependentes da condição originária, o que se expressa como a mútua ativação das próprias condições durante o sistema de trocas materiais que tem o poder público como “condição” fundamental de instauração e legitimidade.

Lida desta maneira, como o fundamento da atividade, a Polícia é a garantia do mérito ou o momento jusnatural no âmago da bG já ordenada pelo direito privado positivo. A matriz lógica aqui indicada já foi objeto de diversas leituras críticas da filosofia hegeliana, em especial, por Walter Benjamin em *Zur Kritik der Gewalt* (1921), que toma por objeto as determinações violência (*Gewalt*) e poder (*Macht*) próprias à substância passiva unilateralmente submetida à potência da substância ativa, o Estado. Segundo Benjamin, o caráter fundamental da potência ativa teria aqui a função de reescrever o jogo de forças que confere o aceite do indivíduo à lei, um esquema jusnatural de fundação de direito e diluição do espaço privado no âmago da sociedade civil laica pela Polícia, o que chama de “violência instauradora da lei” (*rechtsetzend Gewalt*). Bem como, daí resultando, incutiria no indivíduo uma espécie de *bodily fear* como garantia da sua observância à lei, o que chama de “violência mantenedora da lei” (*rechtserhaltende Gewalt*)⁵⁹². Não é nosso objetivo investir contra esses argumentos, mas tão somente indicar que estes riscos já teriam sido observados por Hegel como “o lado da in-justiça que reside em tais ações e, por conseguinte, a razão última da justiça penal da polícia”⁵⁹³, bem como da necessidade de articulação da bG por meio das corporações profissionais.

Antes de nos deter sobre este último ponto, cabe melhor refletir sobre o que seria o lado *positivo* da Polícia, qual seja, o de atuar como mecanismo público de consecução das políticas sociais. Trata-se do caráter propriamente eficiente do Estado enquanto causa primeira do existir jurídico do indivíduo. Na lógica, Hegel confere à relação de causalidade a função de resolver a dialética entre necessidade e contingência que expressou a determinação do Absoluto: é contingente para a causa absoluta a circunstância material, mas, uma vez tomada a matéria como efeito, ela conterà a determinação do logos absoluto, o que propagará como a necessidade das suas próprias relações. Em Phr, como visto, o binômio *necessidade versus contingência* significa a realização do indivíduo como burguês, uma efetividade real decorrente do autocultivo e da integração à necessidade relativa que compõe o sistema de trocas. Nesse sentido, uma vez efetiva, a existência individual expressa a permeabilidade do particular pelo Estado, condição da leitura universal do sujeito e da consideração pelo Estado da sua autodeterminação por meio da atividade deste particular. Cabe ao Estado, portanto, sob o risco de macular sua própria eficiência, garantir a condição substancial do indivíduo.

Quando há de se considerar a especificidade da leitura hegeliana acerca da vida, como se percebe na *Ciência da lógica* enciclopédica, enquanto algo que não se esgota na noção de causalidade. Por sua

⁵⁹² BENJAMIN. Crítica à violência. In: *Documentos de Cultura, Documentos de Barbárie*. Trad. de Willi Bolle. São Paulo: USP, 1986.

⁵⁹³ “[Die] Seite des Unrechts, die in solchen Handlungen liegt, somit der letzte Grund der polizeilichen Strafgerechtigkeit” (hR § 233).

complexidade, a vida não se permite condicionar de modo previsível e em conformidade a um só termo isolado. A correspondência do ser relativo aos seres vivos deve ser assumida, assim, mediante um acautelamento: “a vida é um vir-a-ser, mas seu conceito não se esgota nisso”⁵⁹⁴. O que exige do discurso crítico que se atenha ao que é substrato do processo de realização biológico que, no caso do homem, diz respeito às “condições” de atendimento das suas carências. Assim, pode-se dizer, é próprio à causa dispor a substancialidade do efeito, o que, ao caso dos organismos complexos vivos, dirá respeito ao substrato, o que, ao caso do homem, diz respeito a uma certa “participação na riqueza universal”⁵⁹⁵.

Por conseguinte, o sentido político do trabalho da Polícia, o que Hegel tratou por “tarefas universais”⁵⁹⁶ do Estado, incide sobre o controle à educação, iluminação pública, à criminalidade, a regulação do mercado⁵⁹⁷, etc. A Polícia indistintamente estabelece certa participação à riqueza social para além das “contingências de habilidade, saúde e capital”⁵⁹⁸. E, com isso, instaura na bG um grau de racionalidade que supera a estrita dinâmica social-burguesa, pela qual o indivíduo é “abandonado”⁵⁹⁹ às engrenagens do sistema de trabalho e consumo que ele próprio produz. Logo, *fundamenta-se* a condição social do indivíduo, visto tomado pelo Estado auto-suposto na sociedade civil-burguesa à consideração como “indivíduo enquanto universal”⁶⁰⁰.

3.2.3.2.3 - A Corporação e o poder do industrial

A segunda subseção da seção *A Polícia e a Corporação, A Corporação (Die Korporation)*, que conclui a bG, será lida como a explicitação da realização do indivíduo e da sua identidade ao Estado à luz da modalidade do trabalho. Esta seção será lida à luz do momento sintético do Teorema do método absoluto do conhecer, o que será explicitado a partir da atividade do particular efetivo, sua verdade intrínseca, que lhe permitirá a superação da passividade causal que o caracterizou até então. A seção *A Corporação*, por conseguinte, deve ser equivalida ao momento da relação recíproca da exposição genética do conceito.

Os sucessivos momentos da PhR expressam níveis progressivos de permeio da vontade livre e infinita pela racionalidade jurídica, o que culminou com a plena adequação dos seus fins particulares à forma universal pela Administração do Direito e das suas condições ao poder universal pela Polícia. O sujeito assim determinado protagoniza a racionalidade jurídica ao equalizar seus momentos, possibilidade e necessidade, ou condição e fim, ao que seriam os movimentos de saída e retorno a si pelo Estado que se fez exterior. Mas, se assim o fosse somente, o sujeito seria um vazio de conteúdo próprio, uma

⁵⁹⁴ “Eine solche Vertiefung des Werdens in sich haben wir z. B. am Leben. Dieses ist ein Werden, allein der Begriff desselben ist damit nicht erschöpft” (Enz. § 88 Z).

⁵⁹⁵ “[Der] Teilnahme an dem allgemeinen Vermögen” (PhR § 237).

⁵⁹⁶ “[Diese] allgemeinen Geschäfte” (PhR § 235).

⁵⁹⁷ PhR § 236. Acerca deste ponto, Hegel afirma no Adendo: “[...] a liberdade de empreendimento não deve ser de tal espécie, que ponha em perigo o bem geral” (“[...] die Gewerbefreiheit darf nicht von der Art sein, daß das allgemeine Beste in Gefahr kommt” - PhR § 236 Z).

⁵⁹⁸ “Bedingungen der Geschicklichkeit, Gesundheit, Kapital” (PhR § 237).

⁵⁹⁹ MÜLLER, 1998, p. 31.

⁶⁰⁰ “[...] ihm [einem Individuum] als Allgemeinem” (PhR § 236).

“possibilidade absoluta” do Estado, logo, contingente, ao tão somente instanciar a condição que lhe é investida e direcioná-la à riqueza universal. Tal nada mais seria do que subscrever a Polícia como referencial último do Estado que, como uma ordem externa⁶⁰¹, investiria sobre o indivíduo a *rechtsetzend Gewalt* a qual lhe caberia propagar. O que significaria tornar a bG uma rede de causalidades relativas que não retornam ao princípio, uma espécie de má infinitude social ou permanente estado burguês.

Ocorre que o burguês ainda não foi compreendido em sua complexidade, à medida que, como um relativo efetivo, não se limita à simples injeção entre coisa e condição. Ou seja, esse indivíduo ainda é desconsiderado como um ser espiritual dotado de atividade (*Tätigkeit*). Assim lido, seria um ser perpassado por uma necessidade que tão somente propaga, a qual, para fazê-lo, instanciará como sua própria condição (*Bedingung*) para deter nesta identidade simples consigo a sua dependência fundamental ao Estado afirmada pela Polícia. Este indivíduo, cujo fundamento e fim são o direito, uma permanente potência passiva, afirmaria um Estado absoluto, um *processo* que tomaria os particulares relativos como momentos indiferentes no seu movimento de autodeterminação, assim, privados de liberdade.

Face ao que, pergunta-se, ao presente momento do discurso, o que seria pensar o indivíduo a partir da sua atividade, ou seja, da matriz lógica da compreensão do trabalho na estrutura da efetividade concreta que é o burguês cultivado? Os momentos a serem integrados pela atividade, coisa e condição, como visto nas seções anteriores, já foram despotencializados em sua imediatez e tutelados em sua contingência: respectivamente, como a forma subjetiva do fim particular que foi conduzida à supra-sensibilidade do direito privado e o substrato privado que detém a possibilidade do cultivo que recebeu sua garantia de realização da Polícia. O indivíduo, assim, tem garantida a condição do seu impulso para um fim universal. Com isso, ele já subsiste entre matéria universal e forma supra-sensível, já habita um mundo produzido pela razão universal ao qual ajusta seu agir. Logo, a atividade deste particular corresponde ao trasladar entre os momentos efetivos que lhe são constituintes, sua autopoisição como universal singular.

Quando, então, há de se atentar a este particular como um relativo. O que significa tomar a mediação como o *movimento* intersubjetivo de traslado da condição à coisa, ou seja, a atividade omnilateral burguesa de conversão da posse em riqueza. Isolados, no Direito e na Polícia, condição e coisa constituíram os *momentos* de determinação do direito, quando o indivíduo se dispôs a modos isolados do direito dizer a si próprio enquanto determinado. O caráter relativo do sujeito foi tão somente tratado como o traspassamento da coletividade por uma mesma racionalidade. Ou seja, tanto na conformidade do ser-aí posto à supra-sensibilidade jurídica como na legitimação do ato de posição da condição da vontade pela Polícia, o indivíduo era um nicho do logos que se transversalizou e o seu papel então foi nulo.

O que se quer dizer com isso? Que o *movimento* do sujeito até então foi desconsiderado. Em ambos os seus *momentos*, o indivíduo foi tomado junto ao ser-aí unicamente em si mesmo, limítrofe

⁶⁰¹ “[...] *äußere Ordnung*” (PhR § 249).

somente à forma etérea do Estado. A intersubjetividade aqui manifestou o princípio universalíssimo da modernidade, dispôs a norma ‘a cada um e a todos’; o problema é que sobrepôs ambos os quesitos, tornando-os redundantes. Toda relação é conduzida à pessoa universal de direitos. Esses momentos universais, a determinação da essência universal como a condição do indivíduo e a determinação pelo indivíduo do seu conteúdo subjetivo na riqueza universal, assim, permaneceram abstratos: são diferentes modos do Estado dizer a si próprio segundo as modalidades do estamento e da riqueza. Ser relativo, aqui, é estar verticalmente bastado pelo Estado, tê-lo como fundamento e fundado.

Contrariamente, a atividade entre relativos é o momento da lateralidade, do pareamento: pelo trabalho, traslado minha condição à riqueza do outro, torno minha noção de uso um valor que compartilho com ele e assim nos dizemos relativos. Somente então se pode propriamente falar em intersubjetividade, uma alteridade livre. A tomada do Estado como exterior aqui se justifica, ao passo que ele é então anterior e posterior à atividade: o Estado antepõe que minha condição seja minha e confere que a riqueza de cada um seja legítima. No movimento intersubjetivo, o relativo protagoniza livremente a racionalidade que nos momentos interpessoais tão somente porta como uma exigência a qual é submetido.

Mas, com isso, se estaria afirmando um espaço de intangibilidade ao Estado no âmago da bG. É fato que o indivíduo não possa investir contra as leis. Mas haveria, assim, um modo específico deste ser universalmente percebido segundo sua indeterminabilidade subjetiva, um ponto de separação entre pessoa e homem que caberia ao Estado considerar. Este ponto, contudo, seria facilmente obliterado segundo o princípio de indiferença recíproca que prevalece na bG, onde a pessoa concreta e privada é fim para si mesma. Este é o caso onde a margem de movimento intersubjetivo seria preenchida pelo impulso individualista, assim, pela previsibilidade decorrente da diferença entre os indivíduos que incorreria à delimitação da identidade que lhes é relativa pelos mecanismos de controle do Estado, Polícia e Administração do direito. Como ser finito, o burguês investe suas condições à obtenção de riqueza, não dispõe do próprio fundamento e necessita buscá-lo no outro que lhe é relativo. Dada a situação da diferença, há a complementaridade, e a relação se converte na mútua instrumentalização dos particulares. Se não descumprir as leis, tão somente as reafirma.

A questão seria pensar o caso da atividade decorrer da igualdade entre particulares, “segundo a natureza da sua particularidade”⁶⁰², quando o “fim próprio é o interesse comum”⁶⁰³. Para Hegel, este é o significado da corporação profissional, quando as relações são dadas segundo uma igualdade não somente externa (legitimação e regramento), mas interna, no que trata à percepção da condição e da coisa pelos efetivos particulares, suas possibilidades e metas.

Na corporação reside uma restrição do assim chamado *direito natural* de exercer a sua habilidade e, por conseguinte, de adquirir o que é para ser adquirido, somente na medida em que esta habilidade, na corporação, está determinada à racionalidade [...] na medida em que ela é

⁶⁰² “[...] nach der Natur seiner Besonderheit” (PhR § 251).

⁶⁰³ PhR § 251 Gr. IV, 618.

reconhecida, assegurada e, ao mesmo tempo, elevada à atividade consciente em vista de um fim comum.⁶⁰⁴

Assim, a corporação constitui uma relação distinta, à medida que a mútua instrumentalização se tornaria inócua, dado o fato do outro, que dispõe das mesmas condições, não servir de meio ao indivíduo: “isto é o ético em geral”⁶⁰⁵. E, se ética, não instrumental, esta é uma relação de compartilhamento de meios e fins perpassados pela racionalidade do direito, mas cuja articulação é objeto de deliberação conjunta. Rompe-se, então, a esfera da violência, da causalidade do mérito interpessoal, e instaura-se a esfera onde o reconhecimento da reciprocidade torna o impulso pela meta comum um somatório de forças⁶⁰⁶. E, se toda relação foi definida como a posição do Si segundo a necessidade do outro, quando pôr e opor concomitam, em corporação, “a singularidade do interesse se organiza”⁶⁰⁷. O burguês que participa da relação omnilateral por egoísmo agora descobre o Nós: “age, também, para os outros”⁶⁰⁸.

Cabe observar ser a corporação a organização social do segundo estamento, o estamento reflexivo ou industrial. Essa peculiaridade se justifica pela maior instabilidade do industriário, que, ao contrário do agricultor⁶⁰⁹, não detém seu próprio patrimônio como garantia do provento, daí justificando sua maior “exigência de um Estado em que vige o direito”⁶¹⁰.

O estamento industrioso, da indústria, é o estamento principal da sociedade civil [...] Existe uma riqueza disponível na sociedade civil, mas a riqueza do indivíduo neste estamento não é tão constante quanto no primeiro [agrícola], aqui intervém tudo o que é mutável, os riscos com respeito à solidez da riqueza. A indeterminabilidade em relação à posse é um momento essencial, quanto mais a escala se amplia, mais ocorre a indeterminabilidade.⁶¹¹

Justamente por esse caráter, como uma segunda família⁶¹², a corporação assume a responsabilidade de aglutinar o elemento comum dos interesses particulares, constituindo o que Hegel chamou por “sistemas particulares de carências”⁶¹³. São responsáveis pelo estabelecimento de uma integração da sociedade por partirem de uma “universalidade ínsita”, assim comum a certa parcela da sociedade, atuando como “remédio contra o antagonismo social”⁶¹⁴. Ou seja, tiram o indivíduo do restrito horizonte de seus fins egoístas, promovendo sua defesa pelo socorro mútuo, dignidade profissional e certa estabilidade frente aos azares do mercado. Estabelecem, assim, que a importância à providência às necessidades do particular não relevará mais somente a si, mas a todos os demais particulares que em

⁶⁰⁴ “In der Korporation liegt nur insofern eine Beschränkung des sogenannten natürlichen Rechts, seine Geschicklichkeit auszuüben und damit zu erwerben, was zu erwerben ist, als sie darin zur Vernünftigkeit bestimmt, nämlich von der eigenen Meinung und Zufälligkeit, der eigenen Gefahr wie der Gefahr für andere, befreit, anerkannt, gesichert und zugleich zur bewußten Tätigkeit für einen gemeinsamen Zweck erhoben wird” (PhR § 254).

⁶⁰⁵ PhR § 251 Gr, IV, 618.

⁶⁰⁶ PhR § 254.

⁶⁰⁷ PhR § 251 Gr, IV, 620.

⁶⁰⁸ “[...] auch für andere handelt” (PhR § 255 Z).

⁶⁰⁹ PhR § 250.

⁶¹⁰ “[Der] Forderung eines rechtlichen Zustandes” (PhR § 204 Z).

⁶¹¹ PhR § 204 Gr, IV, 519.

⁶¹² “[...] zweite Familie” (PhR § 252).

⁶¹³ “[...] besonderen Systemen der Bedürfnisse” (PhR § 201).

⁶¹⁴ PhR § 251 A.

reconhecimento de igualdade consigo se organizem corporativamente, o “próprio elo da sociedade universal”⁶¹⁵.

Em corporação, o indivíduo assume e plenifica seu lugar frente ao Estado, pois o indivíduo “particular necessário é o particular enquanto universalmente válido”⁶¹⁶. Esse ponto marca o preenchimento do vazio ético que caracterizou o itinerário do indivíduo desde o seu desprendimento à família, o que Hegel define como a eticização (*Versittlichung*) da bG. Uma vez cumprida a realização do indivíduo segundo o reconhecimento entre pares na corporação, o que aqui expressa a satisfação das carências e o sentimento de honra profissional, a realização do indivíduo concomita à realização da comunidade por meio da racionalidade do Estado, momento em que “a necessidade [do provimento]... se torna eticidade sabida e pensante na corporação”⁶¹⁷. Quando a referência basilar deste trabalho, a “passagem da necessidade à liberdade, ou do efetivo ao conceito”, a *mais dura passagem* do sistema hegeliano, recebe uma primeira leitura à luz da corporação profissional:

O pensar da necessidade, ao contrário, é antes a dissolução dessa dureza; pois é o reunir-se consigo mesmo no Outro; a libertação, que não é a fuga [própria] da abstração, mas consiste em ter – no outro efetivo com o qual o efetivo está unido pela força da necessidade - a si mesmo não como outro, mas [como] seu próprio ser e pôr. Enquanto existente para si, essa libertação se chama Eu; enquanto desenvolvida na sua totalidade, espírito livre, enquanto sentimento, amor; enquanto gozo, felicidade.⁶¹⁸

Nossa resposta, assim, seria algo do tipo: uma igualdade de condições e necessidade de satisfação, então, tomada como meta intersubjetiva. Ou ainda, uma coesão movida por necessidade. Mas, assim explicitada, esta passagem não soa como algo tão *duro*. O que nos leva a inquirir sobre o contexto lógico aí implícito, quando a “passagem da necessidade à liberdade” será tomada segundo a estruturação determinativa do indivíduo inserido à corporação profissional. A tanto, vejamos, na passagem da bG à seção do Estado, Hegel afirma:

A demonstração científica do Estado:
Esse desenvolvimento, [que vai] da eticidade imediata, através da cisão da sociedade civil, até o Estado, que se mostra como o fundamento verdadeiro de ambas, e somente um tal desenvolvimento, é a demonstração científica do conceito do Estado.⁶¹⁹

Ao tomar como um desenvolvimento (*Entwicklung*) a cisão dos princípios constitutivos da bG, a particularidade autônoma e a universalidade abstrata⁶²⁰, Hegel pontua o cumprimento desse duplo movimento, seu encontro que possibilita a demonstração científica do Estado. Esses princípios, seja a autoposição do particular como efetividade real, seja a autodeterminação da racionalidade jurídica nos momentos particulares, análogos segundo a condição e efetivos segundo a riqueza, se interpenetram como o encontro de inteligibilidades subjetivas que têm a outra como realidade objetiva, ou seja, sua mútua remissão na efetivação do abstrato de cada uma. São, segundo esse encontro, perspectivas extremas e

⁶¹⁵ “[Das] selbst ein Glied der allgemeinen Gesellschaft” (PhR § 253).

⁶¹⁶ PhR § 201 A.

⁶¹⁷ “[Die] Notwendigkeit [...] zu einer gewußten und denkenden Sittlichkeit wird sie erst in der Korporation” (PhR § 255 Z).

⁶¹⁸ *Enz.* § 159.

⁶¹⁹ “Diese Entwicklung der unmittelbaren Sittlichkeit durch die Entzweiung der bürgerlichen Gesellschaft hindurch zum Staate, der als ihren wahrhaften Grund sich zeigt, und nur eine solche Entwicklung, ist der wissenschaftliche Beweis des Begriffs des Staats” (PhR § 256 A 2).

⁶²⁰ PhR § 182.

convergentes, uma singular e outra universal, de dizer o mesmo referencial como a realização de si própria. Essa análise requer a retomada dos momentos anteriores. Dada a unidade entre exterior e interior reivindicada ao longo da St, para fins de exposição, os momentos do “trasladar” de cada princípio à própria realidade serão analisados segundo as formas silogísticas que lhes equivalem:

(1) Segundo a perspectiva da vontade livre, findamos a Mt com o silogismo: “para tudo o que é (mundo supra-sensível - universal), há uma determinação específica (mundo sensível - particular) capaz de fornecer ao entendimento um juízo verdadeiro da realidade (designação – singular)”. Esse é o silogismo de existência ou do entendimento⁶²¹, onde ‘sensível’ é atributo de ‘juízo’ e ‘supra-sensível’ é atributo de ‘sensível’, de modo a ‘sensível’ exercer o papel de termo médio entre ‘supra-sensível’ e ‘juízo’. Este mecanismo dedutivo se orienta pela noção de que os objetos acessados pelo indivíduo são concretos, ainda que sua gama seja restrita, e a universalidade é tanto indeterminada como abstratamente pensada. Logo, afirma a dissociação entre universal e singular a ser sanada pelo encontro da realidade sensível pela subjetividade. Esse silogismo conduziu à Família.

(2) Na Família, a unidade substancial detém a pretensa posse de um saber absoluto, infalseável, tomado indiscriminadamente como essência à determinação dos particulares. É o chamado silogismo de totalidade⁶²²: A é B; C é A; logo, C é B. Este silogismo se realiza mediante a posição do determinado singular (C) mediante os termos maior (A) e médio (B) de igual extensão, assim, conferindo ao singular o predicado cuja privação expressa sua aniquilação. Esta é a dimensão ostrácica da subjetividade particular cujo pensar universal fundamenta a própria realidade material, assim, a verdade tautológica e absoluta ao limite do próprio ser-aí mantida pelo membro da família.

(3) A entrada do indivíduo na bG, dado o fracasso do seu aparato epistêmico autoreferenciado à satisfação da própria vontade, incorre à formação de uma saber eficiente, que desfaz o hiato entre particular e universal, contudo, dado por assimilação: é o momento do silogismo reflexivo de indução⁶²³ que afirma a concorrência dos dois princípios. Seu procedimento consiste em comparar um juízo subjetivo a um fato predicável para daí extrair conhecimento: A é B (possível); A é C (real); logo, B é C (ideal). De outra forma, o conhecimento se constrói pelo encontro da reflexão com a realidade que a verifica: uma hipótese subjetiva (B) e uma certeza objetiva (C) são mediadas por um objeto sensível, o caso (A). Nesse silogismo, o singular desempenha o papel de termo-médio, unindo a universalidade abstrata à particularidade concreta, o que confere pertinência ao gênero imediato, ou seja, confere a possibilidade do universal abstrato tornar-se concreto. É o caso da comprovação da hipótese subjetiva que autoriza todo

⁶²¹ “[Der] *Verstandesschluss*” (WdL II, p. 333; Enz. § 182).

⁶²² “[Den] *Schluss der Allheit*” (WdL II, p. 381; Enz. § 190).

⁶²³ “[Der] *Schluss der Induktion*” (WdL II, p. 384; Enz. § 190).

pensamento equivalente a reivindicar sua validade objetiva, mas que, por outro lado, atrela a possibilidade universal à realidade externa tomada como critério de efetividade.

(4) No sistema de carências, a subjetividade cultivada já é dada segundo uma universalidade que lhe é intrínseca e essencial, a realidade externa efetiva. Mediante esta, como uma norma sabida, a subjetividade reconhece os elementos da realidade. Mas a referência objetiva tornaria diferenciado o compartilhamento da regra a partir dos diferentes escopos subjetivos, modos de referi-la afinados a distintas “condições” particulares. Esse é o chamado silogismo reflexivo de analogia⁶²⁴, que compõe círculos de participação a uma mesma realidade, ou diferentes modos de referir a uma mesma base significativa: um mesmo cenário social é mediado por diferentes subjetividades virem ao seu encontro, assim, condições, atividades e coisas análogas com relação à regra comum. Neste silogismo, a relevância do objetivo ao subjetivo se mostra um imperativo: o universal é o termo médio, à medida que assume o papel de pressuposto essencial e reflete os particulares cuja condição análoga é base à sua autodeterminação singular.

(5) A Administração do Direito, assumida a racionalidade do externo como potência universal determinativa dos particulares, expressa o silogismo categórico⁶²⁵ de necessidade próprio à relação de inessência. É o caso da norma jurídica que, como sujeito substancial, é determinada pelos momentos particulares do ser-aí da propriedade. A singularidade do direito se determina na forma de expressão, ou seja, o direito se percebe singularizado como forma universal determinada no outro. Como um singular resultante da percepção da determinação da própria universalidade abstrata no ser-aí, é enquanto universal concreto que o direito é o termo-médio desse silogismo. Ou seja, o direito é essência que se mantém coesa como interioridade reflexiva que tem na própria divisão a afirmação do particular como um concreto autodeterminado segundo sua inteligibilidade. Nessa autodeterminação do particular, sua singularização, o universal retorna a si concreto.

(6) Na Polícia-administrativa, evidencia-se o silogismo hipotético⁶²⁶ de necessidade segundo o qual todo termo é imediato: um termo tem sua existência condicionada a outro pressuposto. Ou seja, é o caso da substancialidade interna do indivíduo que, por meio da relação, confere unidade à diversidade exterior. É a propagação da cadeia causal. Neste silogismo, como singular, a Polícia é o termo médio, à medida que reflete em si a universalidade inteligível e a existência particular. O que significa que pela Polícia o direito sai de si e se determina no indivíduo para conferir a sua posse como condição da sua autodeterminação e conseguinte propagação relativa. Logo, pela Polícia, o direito é o universal abstrato que se substancia no indivíduo particular por meio da atividade segundo a qual se põe como causa, medium pelo qual se faz singular. E, enquanto

⁶²⁴ “[Der] *Schluß der Analogie*” (WdL II, p. 387; *Enz.* § 190).

⁶²⁵ “[Der] *kategorischen Schlüsse*” (WdL II, p. 392; *Enz.* § 191).

⁶²⁶ “[Der] *hypothetischen Schlüsse*” (WdL II, p. 394; *Enz.* § 191).

causa, seu momento singular, é que o direito policial tem por efeito a condição particular legítima cuja ativação expressará a propagação causal do próprio direito por meio da relação.

(7) A Corporação é o caso do silogismo disjuntivo⁶²⁷ de necessidade, onde a mediação é levada a termo pelo universal, uma vez que este contenha a determinação universal dos demais momentos se realizarem. Detém a determinação de cada um e sua possível articulação aos demais e, assim, é suficiente à própria unidade ao articular a passagem da unidade à multiplicidade sistematizada. Ao mediar a passagem da particularidade posta à singularidade autodeterminada que lhe retorna, o universal tem-nas como momentos plenamente integrados.

A análise destes silogismos nos permitirá pensar adequadamente o contexto lógico que reside na Corporação. Por um lado, no Sistema das Carências, pode-se identificar um processo de fundamentação que parte da singularidade do indivíduo substancial da família e se amplia até o conceito abstrato do burguês cultivado que encontra o universal efetivo da realidade social, assim, um movimento que estabelece uma síntese de caráter mais elevado, ou de superior universalidade, à medida que confere ao pensamento sua pertinência objetiva. Diria-se, foi o momento de abertura do leque de conhecimentos do indivíduo. Por outro lado, no Estado exterior, percebe-se um dinamismo caracterizado pela passagem do universal aos particulares, de modo ao conceito incorrer no fluxo restritivo de sua própria determinação, onde o universal é posto como fundamento do particular. Ou seja, pode-se falar de uma exteriorização do conceito que permite sua interiorização pelo indivíduo e decorrente tomada à determinação da particularidade relativa. Nisto, o conceito se substancializa na bG, de modo a não se dar como uma linguagem estranha entre os indivíduos no curso das suas ações, mas como fator da autodeterminação de cada um e integração de todos. Nesse momento, não se pode mais falar no conceito como um abstrato, mas como um concreto, que adveio ao mundo, termo da mediação entre os indivíduos que percebem a capacidade objetiva da sua subjetividade. Além da abertura e fechamento do conceito e seu compartilhamento, pode-se ainda falar deste processo como o de uma emersão da lógica do mundo ético, ou um vir à tona do conceito que se deixou ser algo subjetivo para passar à objetividade como norma jurídica sabida e acatada por todos.

A Corporação, lida como um silogismo de necessidade, por sua vez, é percebida segundo a coextensividade dos movimentos anteriores, ascensional de universalização e descensional de particularização, quando a norma universal é o termo maior da determinação do particular que, por sua vez, já instancia este universal e permite sua apreensão concreta na atividade livre que desempenha entre os pares, logo, uma mediação universal. Com isso, pode-se concluir que todo o processo de abertura do leque conceitual pela vontade particular no Sistema das Carências foi incorporado pelo segundo momento, pela norma jurídica que procedeu a determinação do contexto social em conformidade a esse saber, e que ambos estes momentos concomitam na corporação. De outra forma, agora transita-se livremente entre *Bedürfnis* e *Notwendigkeit*, entre carência e necessidade real. Pelo que, da corporação,

⁶²⁷ “[Der] disjunktiven Schlusse” (WdL II, p. 397; *Enz.* § 191).

lida como uma *Wechselwirkung*, diria-se: ao sair de si por meio da relação com o outro, o indivíduo particulariza a lógica do próprio pensar e, com isso, percebe concomitante à sua determinação no relativo a realização da lógica do direito que lhe subsidia esta passagem. De outra forma, o direito que legitima as organizações corporativas dá base para que a autopoisição do particular estabeleça uma relação ética, que percebe ser sua *carência idêntica à necessidade* do contexto externo e compartilhado com os demais.

Existem aqui dois extremos que estão determinados pelo conceito, o primeiro, a singularidade da individualidade, esta singularidade considerada concreta, e, portanto, eticamente, é a família, ela é o material do Estado; segundo, o Estado enquanto tal, o todo ético, o fim universal enquanto tal, estes são os extremos, não há elo intermediário entre estes dois todos éticos. O que, portanto, existe em suas oposições tem de ser mediado segundo a razão, segundo o conceito, por um termo médio, de sorte que o conceito se apresente como silogismo. A natureza do conceito exige, portanto, o elo intermediário.⁶²⁸

Esse momento avança consideravelmente à leitura ético-política da “passagem da necessidade à liberdade, ou do efetivo ao conceito” antes feita. Não se trata de um corporativismo⁶²⁹, mas de uma exigência de coerência racional: a “eticidade sabida e pensante na corporação” torna *dura* a passagem ao outro à medida que o sujeito compreende racionalmente sua liberdade e, sob o risco de incoerência, deve pensá-la como universal. A atividade livre da vontade, reivindicada intelectualmente, agora cobra seu preço: a reflexão do próprio pensar, a determinação, deve vir acompanhada do querer a liberdade do outro como quero a minha própria. Equivaler a subjetividade à intersubjetividade e daí aportar o mundo, sim, define a *dura passagem entre o bourgeois e o citoyen*.

⁶²⁸ PhR § 251 Gr. IV, 618-620.

⁶²⁹ “*Zunftwesen*” (§ 255 Z).

CONCLUSÃO

“Um grande homem condena os humanos a explicá-lo’. Essa frase de Hegel se aplica a ele mesmo mais que a ninguém”. Bourgeois, ao iniciar com esta afirmação sua apresentação da edição francesa da *Enciclopédia*, logo adverte: “muitos ‘ultrapassaram’ Hegel, mas sem passar por ele”⁶³⁰. Essas duas afirmações contemplam a intenção do tratamento dedicado à filosofia hegeliana neste trabalho: compreender a obra do grande filósofo sem declinar ao seu enfrentamento direto. E tomar Hegel por um grande filósofo, ou seja, acautelar a investida teórica à especificidade do seu pensamento, evitando, assim, prematuramente ultrapassá-lo, para além do simples acato à tradição, requer perceber aquilo de mais próprio à sua filosofia: a sistematicidade.

O presente trabalho, assim, ao dirigir ao sistema hegeliano a simples pergunta sobre a diferença entre o burguês e o cidadão, percebeu a necessidade de adequar sua perspectiva à compreensão do que consiste, com Hegel, filosofar sistematicamente: compreender que a verdade de algo, como unidade diferenciada, reside no seu princípio comum às diferenças. Quando, então, dois pontos assumem sua função estrutural no desenvolvimento filosófico, de modo a conduzirem a presente investigação: a unidade diferenciada do verdadeiro e seu princípio universal.

Tratemos primeiramente desta unidade. Todo ato de nomeação que não se quer arbitrário deve beber da negação no próprio nomeado segundo seus momentos “evanescentes”; ou seja, deve se inclinar à negação da própria negação para assim pretender afirmar uma verdade. Mas qual o limite desta negatividade, se não pretende carregar consigo toda e qualquer diversidade? Esta pergunta nos situa no primeiro capítulo deste trabalho pelo estudo do cenário filosófico prévio à *Fenomenologia do Espírito* e pela conseguinte abordagem desta obra como resposta aos debates pós-críticos acerca da fundamentação filosófica como critério de possibilidade da experiência.

O caminho adotado partiu da intrínseca relação entre lógica geral e lógica transcendental na *Crítica da Razão Pura* como o quesito da impossibilidade de justificação do discurso para além da determinação subjetiva. O que refere à crítica a Kant trazida por Maimon, a injustificabilidade da idealidade espaço-temporal do objeto do conhecimento. A análise do idealismo transcendental de Kant deu lugar ao idealismo ético de Fichte como uma tentativa de resposta ao mesmo problema. Para Fichte, a realização da filosofia transcendental requer a tomada da razão como princípio filosófico. Caberia à filosofia encontrar os axiomas da racionalidade do universo, concebendo sua dedução para, assim, afirmar a pertença da verdade da realidade objetiva ao discurso racional. Alternativa que fracassa pela impossibilidade da axiomatização *a priori* do mundo no âmbito restrito do intelecto. Constatada a

⁶³⁰ BOURGEOIS, 1979, p. 375.

autoremissão da subjetividade como causa do fracasso destes dois grandes projetos de filosofia transcendental se realizarem como sistema, investimos ao tratamento da relação epistêmica na filosofia de Aristóteles. Prévia ao instrumental reflexivo da modernidade, esta filosofia se constrói como a sistematização de níveis hierárquicos de categorias ou predicamentos próprios ao que seria a interação imediata do indivíduo ao objeto, seus diferentes modos de “dizer o que é”. O que nos permitiu, com Kant, afirmar a insuficiência desta abordagem imediata do objeto cognoscível, dada a exigência crítica conferida ao conhecimento, ou a exigência metodológica moderna de lhe tornar ausente qualquer pressuposto implícito.

Quando, por fim, a PhG foi abordada como a passagem da subjetividade consciencial à objetividade da idéia: “o que esta ‘Fenomenologia do Espírito’ apresenta é o vir-a-ser da ciência em geral ou do saber”⁶³¹. Ler a PhG como um projeto de superação da cisão entre subjetividade e objetividade pelo instrumental da dupla negação é afirmar a dissolução da oposição da consciência ao mundo no saber absoluto, o saber do ser puramente inteligível que dá entrada ao discurso sistemático. A PhG seria o caminho de acesso da consciência ao “círculo que se fecha sobre si mesmo”⁶³². O que parte da crítica de Hegel, na seção *A Certeza Sensível* da PhG, ao que hoje chamamos de designação ostensiva, a falibilidade da expectativa referencial da linguagem. É a centralidade do papel conferido à linguagem pela obra que, ao versar a superação do saber imediato (idealismo ingênuo) por um saber reflexivo (idealismo subjetivo) pela autoconsciência que pressupôs seu pensamento às vezes da essência da realidade (idealismo objetivo), pede compreensão: a consciência julga ter a intuição imediata do ser, bem como poder mostrar sua intuição pela designação, o que se mostrou falho: “o universal, portanto, é o verdadeiro da certeza sensível”⁶³³. Tal cabe ser observado tendo em vista que o veto à expectativa da consciência ingênua de definir a significação mediante a indicação da referência conduz à percepção da insuficiência do saber imediato. A dialética nasce do problema referencial da designação, da fluidez do mundo indiferir à imobilidade do signo lingüístico, conduzindo a razão a rever seus conceitos ontológicos centrais.

A insuficiência da representação à apreensão da singularidade não veta, mas acautela as futuras investidas da consciência à realidade. Ela agora terá por critério a primazia do universal ao particular, ou a certeza do empreendimento epistêmico residir na representação subjetiva da realidade. Essa estrutura mediática reescreve o universal sob uma dimensão específica, o apresenta enquanto particular à medida que aloca uma verdade necessária. Este ponto nos situa na dialética do *Senhorio e Servidão*, pela passagem da subjetividade à objetividade segundo a reflexividade do pensar que detém como unidade distintas aparências da realidade que evanesceu. Essa estrutura mediática expressa a apreensão pela consciência de um momento particular verdadeiro da objetividade que sabe complexa. A consciência é ciente da sua capacidade ao conhecimento do mundo, contudo, não sua plena suficiência a tanto, dado o seu atrelamento ao caso objetivo que possibilite a determinação do conteúdo da verdade que afirma. À

⁶³¹ PhG § 27.

⁶³² *Enz.* § 15.

⁶³³ PhG § 95.

consciência, a verdade sobre o mundo é dada pelo conceito que unicamente normatiza o real sobre o qual se estensiona.

Por conseguinte, falta à consciência um saber pré-intencional mediante o qual ela estruturaria o caso o qual representa sem desatentar à sua complexidade. Para Hegel, esse saber é acessado no contexto compartilhado de significação residente na cultura, expresso pela noção de Espírito (*Geist*) na seção *O Espírito* da PhG. Mas se diria ser este um saber pré-reflexivo, anterior à mediação subjetiva do sujeito à validade objetiva daquilo que dispõe. O que, contudo, não veta a possibilidade da apreensão da validade universal da prática cultural pela consciência que reflete o hábito e passa a deduzir o bem agir a partir do saber que então detém em sua subjetividade. Tal nada mais seria do que afirmar o valor universal da cultura, compreender seus dispositivos como necessidades emersas de condições concretas dadas. Em detrimento de um esquema de axiomas subjetivos, como para Kant e Fichte, um esquema intersubjetivo e histórico. O que refere aos momentos éticos apresentados na seção *O Espírito* como sucessivas figurações da liberdade subjetiva no seu itinerário de emersão e mútua interação no mundo.

Ao cabo, na seção *O espírito certo de si mesmo – A moralidade*, esse encadeamento histórico-dialético mostra a “convicção” da consciência moral pós-revolucionária em residir num mundo originado e pertencente à razão, pelo que toma a si mesma como o critério de remissão para a realidade. A PhG situa a consciência reflexiva moderna no ápice do desenvolvimento da racionalidade ocidental. Para esta consciência, sua capacidade de designar o real reside na decipção lingüística da experiência por meio de uma estruturação específica de termos universais dada segundo um esquema compartilhado. Do vazio dêitico da designação, sua resolução permanece associada à sistematização da necessidade do contexto cultural a qual a consciência deverá protagonizar. E, veja-se, está neste contexto cultural o limite da necessidade que cabe à consciência afirmar. A substituição por Hegel do esquema axiomático subjetivo por um intersubjetivo próprio à razão que anima a cultura, como o saber pré-intencional que justifica a adequação da objetividade às estruturas de juízos *a priori*, confere à filosofia transcendental sua capacidade objetiva.

Em suma, no que consiste a perspectiva fenomenológica para Hegel, diferenciar a unidade do contexto é compreendê-la como uma performance ínsita, “o que é” de muitos modos e se permite conhecer no aqui como um reflexo do seu eterno momento presente. E, modernos que somos, evitando “respigar” categorias, abordamos a realidade segundo nossos modos de dizê-la, o que consiste em conferir a remissão do intelecto à cultura quanto às formas axiomáticas de adequação dos fatos aos pensamentos. Superar a arbitrariedade desta adequação consiste na empresa filosófica que, daí por diante, detém a idealização do real segundo suas relações. Conhecer, nos níveis subjetivo ou objetivo do idealismo, é deter uma unidade a partir das suas relações, ainda que no idealismo objetivo a autoria das formas não seja dogmaticamente conferida à subjetividade. Quando, então, coube averiguar as conseqüências da habilitação da consciência em protagonizar o logos cultural nas designações que opera. Autofundada em seu saber, a consciência não remete ao coletivo as verdades que afirma; contudo,

pretende a imediata adequação da atividade decorrente do seu saber ao espaço cultural compartilhado. O todo de todos ser julicado por cada um, porém, se mostra problemático à medida que fere a pretensão alheia de residir na imediata identidade subjetiva ao universal.

Esta é a dimensão da ação particular que determina o universal ao próprio gozo, contudo, assim procedendo o mal: seu escopo subjetivo torna o determinado, posto num espaço compartilhado, a reprodução do próprio Si. Daí decorre a indiferença recíproca que explicita a maldade da consciência operante, que se determinou. A ela, contudo, reconhecer o próprio mal não resulta no perdão pela consciência universal. Esta se sabe como puro universal e, ao identificar o Si alheio decorrente do universal que lhes é comum, declina ao seu reconhecimento como quem tem na própria ação de julgar o puro dever e, com isso, se mostra hipócrita. Torna-se então central compreender a afirmação de Hegel de que o perdão pela consciência judicante é forçoso, mas “as feridas do espírito curam sem deixar cicatrizes”. Ambas são dadas conforme o universal, ainda que somente a consciência que opera tenha-o determinado. Com isso, “como um demonstra a potência do espírito sobre sua efetividade, o outro [demonstra] a potência sobre seu conceito determinado”⁶³⁴ e, assim, “se contempla no primeiro”⁶³⁵, quando “os dois espíritos certos de si mesmos” estão “reciprocamente *determinados*, mas ao mesmo tempo universais em si, de sorte que encham todo o âmbito do Si”⁶³⁶, consciências que tem na igualdade ao diferente sua efetivação como consciências-de-si.

O que a PhG não pode responder é que condições são necessárias a que a consciência judicante ‘se contemple’ na outra. Que o perdão seja dado mediante condicionamento e que sua possibilidade decorra da subjacência a ambos do universal é algo admitido, mas isso ainda é dizer pouco. Porém, isto é tudo o que uma perspectiva fenomenológica pode descobrir de si mesma a partir do saber que obtém dos objetos, a equivalência entre pensar e ser advinda deste. Ou seja, tem-se o limite do saber consciencial fundado em aparências. Avançar a tanto, como expressou o segundo capítulo deste trabalho, é focar a sistematização da inteligibilidade manifesta no mundo produzido pelo Espírito como levada a cabo na WdL, ou, o que é o mesmo, a elevação do saber fenomenológico à idéia absoluta na ciência. De outra forma, a percepção pelas consciências da mútua remissão à outra como critério da própria verdade, sua unidade diferenciada, conduz ao questionamento acerca do princípio universal que conjuga ambas. Na Lógica, será refletida a certeza imediata da unidade da realidade objetiva e complexa com a racionalidade que a comporta e confere unidade, uma formalização do próprio saber. Quando, então, a afirmação do perdão decorrer de estarem a consciência que opera e a bela alma, os dois espíritos certos de si mesmos, “reciprocamente determinados” não advirá de uma perspectiva extrínseca ou constituirá uma verdade velada ao saber.

A autoposição da razão como universo na Lógica tem por condição a inflexão ontológica da lógica transcendental que depende de desenvolvimentos teóricos anteriores, próprios à *Filosofia do*

⁶³⁴ PhG § 669.

⁶³⁵ PhG § 670.

⁶³⁶ PhG § 771.

Espírito. A afirmação anterior de que a posse pelo pensar de uma estrutura adequada de relações de termos universais possibilita sua experiência do mundo, assim, desautoriza a pretensão da consciência de imediatamente autopor-se às vezes do real. A consciência que sabe depender de uma estrutura de linguagem para adentrar na inteligibilidade do mundo, que sabe de si pelas determinações judicativas que estabelece, desenvolve sua autoreferência negativa à realidade mediante a inteligibilidade que dá conteúdo a ambas. A admissão da equiparação entre ser e pensar subsistir na atividade deste, uma vez constitua o resultado da PhG que dá aporte à WdL, tem seu desfecho na delimitação da matéria como determinação da razão, assim, na compreensão da diferença concreta específica dos particulares residir num padrão formal universalmente válido. O que, uma vez tomado como saber, constitui a dinâmica espiritual subjacente à matéria pretendida pela razão noológica que dispõe seu agir segundo a lógica que protagoniza, a expressão do círculo filosófico que detém o momento fenomenológico como propedêutico ou, enquanto consciencial, meta-científico.

Compreendida em sua mediatidade em-si, na Lógica, a realidade requer sua enunciação como algo que é imerso num sistema de linguagem e que somente assim encontra determinação. Este sistema detém todas as possibilidades de configuração da realidade ser posta como conteúdo da experiência. Ou seja, detém estruturalmente a objetividade em anterioridade à configuração particular qual será experienciada pela consciência. Dessa realidade, por conseguinte, pode-se afirmar ter evidenciado “o que é” de modo ínsito ao sistema lingüístico determinativo. Sua positividade, portanto, é tomada como insuficiente à autopoisição de si senão enquanto negação da parcela estrutural que não lhe compete realizar. Pois a negação aqui não estipula a indiferença entre momentos, mas um modo de presença do negativo que só o é na aparência externa. “A identidade e a diferença são momentos da diferença sustentados no interior dela mesma: elas são momentos *refletidos* de sua unidade”⁶³⁷.

O conhecimento estabelecido mediante referência delimitada deverá então suportar a logicidade orgânica do mundo. O que torna insuficiente a especificação da dignidade ontológica da reflexão na filosofia de Hegel, como o que pretenderia resolver, mediante esta, questões atinentes àquela. Pois o exame acurado das relações entre necessidade e contingência, como desenvolvido na dialética das modalidades da LW, não permite o esgotamento da ontologia em função da positividade pretendida pelo conhecimento reflexivo. Entrementes, propõe uma positividade distinta, de caráter mais elevado, ao momento negativo que permanece pressuposto à determinação posta à objetividade⁶³⁸. Isto que, em suma, se resume numa crítica à afirmação nula do negativo pela filosofia que se funda no conceito ontológico da negação como modo de manifestação do que é essencialmente determinado, depende da operacionalidade da razão em planos distintos⁶³⁹. Ou seja, o conceito extraído da práxis embativa com o mundo (positividade finita) deverá mostrar como sustentará sua autojustificação negativa (positividade infinita),

⁶³⁷ *Enz.* § 121.

⁶³⁸ COSSETIN, p. 12

⁶³⁹ LEBRUN, p. 290

como signo pressuposto à determinação finita e capaz de equacionar suas infinitas possibilidades determinativas.

Esta desautorização do infinito abstrato da razão representativa pelo infinito real próprio ao conceito especulativo estabeleceu a hierarquização progressiva dos níveis ontológicos ou a exposição genética do conceito: LS, LW e LB expressam um processo de sofisticação do conteúdo lógico determinado pela racionalidade. Ao nível do Ser a determinação é ontológica, o que rememora a tomada da objetividade como a convenção compartilhada de uma metonímia que torna a diversidade de significações possíveis do referente o lugar comum para uma única representação do sensível. Ou seja, como o perfilamento da perspectiva fenomenológica à lógica que indica a insuficiência desta, “Eu = Eu”, a identidade da consciência que opera à bela alma, do particular concreto ao universal abstrato, ou do relativo ao Absoluto em-si, enquanto “reciprocamente *determinados*”, é algo que não detém sua verdade imediatamente manifesta.

Como na associação da imagem do leão à noção de força, na LS, a verdade compartilhada entre a razão que não se diferenciou e a que se determinou num Si que lhe é tautológico trata de uma analogia simplificadora. O que explicita, para Hegel, a insuficiência da LS ao conhecimento: é impróprio construir significações a partir da pressuposição da imediatidade da referência naturalizada, qual seria se o imediato, como unidade de domínio significativo autônomo, pudesse bastar a experiência. A infinita possibilidade de relações desconhecidas, lida por Hegel como a má infinitude (*Schlecht-Unenliche*), se converte na insuficiência da significação acerca do que ainda permanece fugidio ao conhecimento, que mostra sua inclinação para múltiplas perspectivas divergentes de apreensão resultantes do convencionalismo da mesma⁶⁴⁰. O ser detém uma cartografia velada. Por isso seu apelo à referência é sempre indeterminado, o que constitui seu caráter motivacional particular. A LS relê o atrelo do pensar ao ser que constituiu a perspectiva fenomenológica para pontuar sua insuficiência.

Ao nível da essência, as determinações são postas. O que, uma vez desacreditada a relação do pensar ao ser como uma participação, significa que o ser-aí é posto pela razão, que surge da determinação do inteligível racional que para ele é fundamento. Ao nível do fundamento, a essência se conserva distinta ao ser-aí, seu para-si, ao passo que mantém outro conteúdo àquele trazido à aparência do objeto. Essa divergência entre essente e aparente torna o fundamento arbitrário. Frente a essas insuficiências, a arbitrariedade do fundamento essencial e a indeterminabilidade do ser, Hegel parte da pura inteligibilidade do primeiro no que para ele constitui a gênese do conceito.

A capacidade autopositora da essência é capaz de mover a criticidade da significação espiritual do mundo, negando a via ingênua do conhecimento do ser afim à noção da imanência da particularidade como fonte de conceituação. O que supera a negação da factibilidade da referência sensível mantida na PhG, à medida que avança à afirmação da essência como causa subjacente à coisa. As categorias não podem ser “respigadas”, protagonizadas pelo pensar do sujeito e igualmente conferidas ao real como seu

⁶⁴⁰ *Enz.* § 94 Z.

substrato originário. O que significa que a desautorização da essência como pura imanência veta a arbitrariedade que lhe é própria ao nível do fundamento, uma vez até então percebida como a hipótese racional acerca da realidade a partir de si mesma.

A aparência que então importa é a aparência posta, e não aquela admitida externamente, do mundo que detinha a inteligibilidade segundo a atividade extrínseca e arbitrária do intelecto. Ou seja, a pura inteligibilidade da essência só num primeiro momento se legitima como potência de determinação do real enquanto tal: a percepção do real pelo conceito subjetivo se mostra inconclusa porque não há realidade a ser admitida além do conceito. Este é o momento da existência, quando o discurso afirma sua pertinência ao todo sem descaracterizar a relevância do momento relativo que, contudo, agora lhe pertence exclusivamente: a subjetividade subsiste pela negação ao ser própria à essência, o que, ao nível da existência, tão somente diz respeito à negação da realidade em-si do imediato, mas como afirmação da interioridade limitada a um momento apenas do pensar. É a inteligibilidade mesma que se determina originando o real o que, para Hegel, constitui a ciência.

O passo a tanto é dado pela aceitação da regência da aparência sobre a essência, ou a suficiência da inteligibilidade manifesta à resolução mediática das relações do todo essencialmente determinado. Imanência e transcendência não constituem vetores opostos, mas diferentes sentidos de um mesmo diâmetro cujo vértice é o Eu autoreferenciado negativamente: a essência da coisa. Ainda que a atribuição da regência do discurso acerca da essência à aparência denote a negativa hegeliana ao subjetivismo estruturalista avesso ao caráter motivacional do conhecimento, não se trata aí de domínios diversos: externo e interno igualmente perfazem o reino da razão. Com isso, tem-se o declínio à finitização do saber decorrente da absolutização da coisa, um pensar abstrato que fecharia dedutivo-aprioristicamente o sistema face à motivacionalidade servil do saber.

Por conseguinte, o relativo situa a autopoisição do pensar em meio à cadeia de condições que igualmente lhe pertencem. O caráter embativo da atividade dos relativos ilustra o declínio da perspectiva hegeliana à imediata adequação do externo pelo interno, o que é dado em função da condição sintética da mediação, pela qual o relativo se põe às vezes da inteligibilidade que rege o real e supre seu próprio hiato fundamental pelo outro. Uma vez admitida a remissão do interno e do externo à razão, à atividade que os traslada igualmente compete o predicado 'ideal'. O relativo é o próprio Eu autoposto que protagonizará o logos, para o qual a aparência do Outro constitui sua autoreferência negativa. Do hidrogênio se relacionar ao oxigênio segundo as condições de ambos para daí proceder a determinação da água ou da água oxigenada, H_2O ou H_2O_2 , deve-se às condições de temperatura e pressão igualmente emuladas pela razão autoposta às vezes do mundo a afirmação do contexto.

Ao protagonizar esta necessidade real que porta o mundo de significado, sua ordem posta, o relativo realiza a *dura passagem* da necessidade à liberdade. O relativo aí será percebido como um operador estrutural, uma vez desautorizada a sua autopoisição indiferente ao conteúdo do outro. Corresponder a tal máxima constitui sua efetividade: opera a regência da racionalidade que estaria

sedimentada na sua própria materialidade, permite a passagem do que estaria determinado em si próprio, enfim, se autodetermina enquanto parte mediante a razão absoluta. Pois, ao estruturar sua relação aos demais, o relativo mostra não ser a expressão imanente do outro relativo, mas o produtor transcendente da realidade a qual, a partir das relações mesmas, versa como um todo.

Ao protagonizar este *esquema* de possibilidade e realização do mundo, o relativo mostra que permanece consigo ao ir de encontro ao outro. Este outro já constitui sua própria imagem segundo uma composição diversa de condições ideais, por isso remissível a um mesmo ânimo universal. Como um operador dialético, o relativo não procede a mera subscrição da aparência do outro pela sua interioridade. Contrariamente, procede sua própria inscrição externa a partir da determinação que imprime à aparência do outro a pertinência teórica cujas relações virão (des)autorizar a veracidade do juízo posto como enunciado. Ao conjugar a inteligibilidade da determinação e a motivação da aparência mediante o ajuste que designa o enriquecimento da primeira, às vezes do criador da realidade a qual refere, o relativo é um operador performativo. Ele assume o papel de veículo do logos que se propaga ao outro segundo o condicionamento que lhes é comum. A tanto, o relativo procede a autopoção do signo subjetivo como a negatividade do outro, sua determinação essencial. Assim, colhe na positividade deste relativo a verificação da inteligibilidade universal. Quando, então, o questionamento da PhG acerca das condições que possibilitam a mútua remissão das consciências pode ser respondido: *uma vez debitada ao Absoluto a racionalidade que o relativo protagoniza, sua passagem ao Nós é a estipulação circunstancial de todos que cabe à ciência afirmar*. Ao distinguir sua atividade da violência impositiva, dado o critério universal que detém, seu princípio, o relativo se mostra a estrutura de passagem, permanência e retorno a si da inteligibilidade no processo de constituição do todo.

A passagem da necessidade à liberdade na realidade-substancialidade expressa o conceito, dando início à LB. A análise aqui cumprida se limitou à terceira seção da lógica subjetiva, *A Idéia*. A idéia resulta da plena identidade entre os momentos objetivo e subjetivo do conceito, a totalidade concreta que o conceito manifesta quando idêntico à imediateidade objetividade. A identidade entre ser e pensar já não pode mais ser explicada pelas categorias mecânicas da causalidade e reciprocidade: não há realidades interconectadas por razões, mas somente o conceito único idealmente desdobrado em diversas condições específicas que se supressumem produzindo o incondicionado, a idéia. O conceito, como universal capaz de abarcar as determinações particulares, momentos concretos do logos, é o instrumental adequado à expressão da vida: distinto do entendimento, que diferencia corpo e alma, o conceito é a espiritualidade mesma que percebe a realização da alma pelo corpo. A vida especifica a efetividade absoluta que procede a *passagem* da necessidade à liberdade: como uma determinidade que absorve os elementos do meio segundo seu próprio conceito, a vida se autodetermina para propagar o logos sobre a matéria externa. É um operador estrutural que condiciona o logos, constitui-se mediante sua determinação na matéria que a integra e interage com outras matérias segundo este mesmo condicionamento.

Como um momento interno ao logos, que o aloca e permite seu movimento, a autorealização da vida segundo o condicionamento externo que necessita é algo contingente. Os estágios da idéia, segundo esta perspectiva da autorealização, são a idéia da vida, a idéia do conhecer e a idéia absoluta. A idéia da vida se detém na análise do indivíduo vivente, do processo vital e da constituição do gênero (*Gattung*). Concomita à autorealização da vida o perecimento. Mas pelo gênero o ser vivo pode reflexionar seu conhecimento de si e pôr-se ao nível da razão reflexiva: trata-se agora do Eu pensante. A determinidade da vida, à medida que articula a objetividade segundo sua própria subjetividade, dá lugar à atividade do conhecer. No conhecer, o momento teórico da idéia, a objetividade permanece atrelada à subjetividade do sujeito enquanto uma determinação sua e, assim, estiola sua certeza de si a partir do objeto.

O conhecer é o recurso de autorealização da vida cuja complexidade tornou-a reflexiva sem detrimir a dicotomia a qual depende supressumir para se realizar. Seus momentos são o conhecer analítico e o conhecer sintético. O conhecer analítico lê a determinidade como uma unidade subjetiva, um desenvolvimento do conceito sobre si mesmo. O conhecer sintético assume a realidade enquanto tal, procede a “passagem” da subjetividade à objetividade, mas a mantém como uma demonstração do próprio pensar. A atividade teórica cede lugar ao momento prático da idéia, quando a realidade posta é percebida em si mesma, ou seja, uma instância objetiva externa de determinação da verdade. A determinidade aí operada é a idéia do bem, o momento do fazer, segundo o qual a realidade é operada pelo sujeito em conformidade à racionalidade que potencializa. Segundo a articulação da idéia como unidade intrínseca entre subjetividade e objetividade, estes momentos explicitam o método absoluto do conhecer. Seu cumprimento expressa a ausência de inadequações à objetividade pela idéia inicialmente imediata que se tornou mediada. Trata-se, então, da idéia absoluta.

Segundo o método, a interação subjetividade-objetividade correspondente à idéia do conhecer se desenvolve mediante a admissão da imediateidade simples, seu processo de dupla negação (analítica e sintética) e o conseqüente retorno à imediateidade que, agora, se faz mediada. A unidade relativa subsidiada pelo princípio universal corresponde à idealidade resultante do fazer, a adequação entre subjetivo e objetivo que constitui o fim para a atividade da parte. Reconciliar-se com o outro, para além do egoísmo da intencionalidade fenomenológica particular, resulta da atividade fundada no pensar que adéqua o logos absoluto à circunstância concreta. Esse referencial dá luz à *Filosofia do Espírito*, quando então aportamos o terceiro capítulo do presente trabalho. Após uma rápida incursão na Filosofia da Natureza, os momentos do sG, *Antropologia* (a Alma como vida imediata do corpo), *Fenomenologia* (a vida mediada pela consciência) e *Psicologia* foram lidos, dando-se especial atenção ao este último. A *Psicologia*, segundo seus momentos, espírito teórico, espírito prático e espírito livre, mostrou ser a verdade da alma e da consciência que tem no espírito seus modos de atividade.

O espírito teórico, tendo por atividade a inteligência, reside num mundo ideal cuja autodeterminação abstrata é condensada na palavra. O espírito prático tem como atividade a vontade, uma autodeterminação formal face ao conteúdo limitado e universalmente compreendido, pelo que se

condensa no prazer. Espírito teórico e espírito prático, assim, ditam a forma subjetiva do espírito que se realizará no oG. O espírito livre, daí resultante, emerge do conteúdo subjetivo e tem a felicidade por forma abstrata do dever-ser. Conceito e objeto são então idênticos na determinidade infinita que é sua verdade, quando é *vontade livre*, unidade do teórico e do prático. Ou seja, como o conteúdo da vontade é o pensar, é “vontade enquanto livre inteligência”⁶⁴¹. O espírito livre é o “em-si do espírito absoluto”: seu pensar constitui seu querer, logo, sua essência é sua determinação e fim.

Este momento nos situa no oG, cujo registro aqui estudado foi a PhR. A subjetividade já elevou seu olhar ao real, dando início ao movimento de interiorização do conceito que constitui a meta da *Filosofia do Espírito*. Este é, contudo, um olhar atido: o fim buscado no real é a exteriorização da própria subjetividade que protagoniza o pensar determinado em conformidade ao método. A supressão do real no espiritual, assim, tem por trama o delineamento da unidade do conceito como imediateidade-mediada. Na *Einleitung* da PhR, Hegel explicita a finalidade da obra no sistema filosófico como a de apresentar o retorno da idéia a si como espírito dada sua exteriorização na natureza, a descrição da matéria resiliente ao espírito. Isto trata da interiorização da objetividade no conceito, condição ao pensar a liberdade como realizada. A PhR se propõe a conciliar as perspectivas objetiva e subjetiva do conceito, especificando a validade do método absoluto: como imediateidade-mediada, a objetividade é unidade do teórico e do prático; como conceito subjetivo, a realidade é posta pelo sujeito e constitui seu ser-aí. O que equivale a estabelecer as condições suficientes à passagem da liberdade subjetiva à objetiva.

Percorridos como a *Bilgung* que na real-sistematicidade demarca os limites da epistemologia hipotético-dedutiva moderna⁶⁴², as duas primeiras seções da PhR desenham a articulação abstrata entre ética e direito a ser resolvida à luz do idealismo absoluto hegeliano: o aR, como um modelo hipotético formal elaborado pelo indivíduo na égide da sua primazia ao todo, dita o consentimento à alienação dos direitos naturais proposto pelo direito natural moderno. Como momento essencial, a Mt, segundo a perspectiva do Eu kantiano, instaura a tomada pelo indivíduo das causas pressupostas à ordem externa que lhe é trazida, contudo, como a particularização dedutiva do universal própria ao entendimento oposicional que a ela corresponde. De outra forma, essas seções reescrevem o procedimento dedutivo do bem agir a partir da teoria geral qual podem ser compreendidas as leis no Estado moderno.

Estaria nessas seções a proposta de um total escrutinamento da realidade social, de modo ao indivíduo cumpridor do dever estar supostamente habilitado, mediante o conceito universal que detém como seu pensar, ao descerramento dos contextos particulares concretos com os quais deparar. Contudo, ao cabo da Mt, Hegel desautoriza esta perspectiva segundo a análise de que a insuficiência do conteúdo subjetivo incorreria ao mal, à ação que se mantém avessa ao direito. Tal veto traz à vontade a necessidade de se apropriar do conteúdo do qual carece no âmago da vida ética concreta expressa pelas instituições família, sociedade e Estado.

⁶⁴¹ *Enz.* § 481.

⁶⁴² AQUINO, 2008, p. 572

Na instituição familiar, uma primeira expressão concreta da vida ética, o indivíduo é membro da família. A família é a comunidade natural, baseada nas relações de amor entre os membros, para o direito, uma só pessoa. A família se realiza no casamento e sua finalidade é a educação de filhos aptos a integrarem a bG. A família é a primeira forma concreta de manifestação da vontade livre, pelo que, ao nível da expressão genética do conceito, como uma primeira imediateidade mediada, equivale à existência, neste sentido, uma primeira totalidade.

E é enquanto tal que o indivíduo, no movimento dialético de suspensão da família pela bG, se vê isento de participação à imediata substancialidade ética à situação de ter que “valer por si próprio”. O fará integrando-se ao sistema de mútua dependência entre particulares, a fins da satisfação das suas necessidades (*Bedürfnisse*), o que, em reciprocidade ao primeiro momento da dialética das modalidades, é uma possibilidade que permanece formal para a cadeia de necessidades⁶⁴³. Estamos agora no *Sistema das Carências*, o qual será lido à luz do segundo momento da dialética das necessidades: será pelo cultivo da sua personalidade, sua formação como a determinação do querer e do saber singular em conformidade à mediação social, que o indivíduo obterá seu espaço na bG, um efetivo real no sistema de necessidades. O que incorre na sua restrição segundo as regras da sociedade, pois, se ao particular é conferido o “direito de desenvolver-se e difundir-se para todos os lados”, à universalidade é dado o “direito de demonstrar-se como fundamento e forma necessária da particularidade”. Lido desta maneira, no *Sistema das Carências* o indivíduo é um imediato-mediado que tem na condição (estamental) a configuração da atividade (trabalho) que o traslada à coisa (riqueza), ao passo que mantém por esta os laços de alteridade pelos quais supre sua carência fundamental ou realiza sua necessidade relativa.

O nexu social abstrato daí resultante terá sua regulação pelo Estado exterior, como espaço público-político que atua contra a “desorganização” imanente à bG enquanto restrita à sua dinâmica própria. Pela Administração do Direito o burguês será reconhecido como “coisa universal”. Pois, se o homem trabalha, “os meios para tanto têm de lhe ser assegurados” mediante o seu “reconhecimento legal”. Como um primeiro nível de compreensão da determinação do particular pelo universal, a Administração do Direito foi lida como uma relação de substancialidade, de modo ao ser-aí da propriedade, a aparência jurídica, lhe estar relacionado como um acidente. O raciocínio aí presente põe-se ao nível afirmativo do silogismo categórico que tem o direito, enquanto termo-médio, como o universal autodeterminado na riqueza particular.

A Polícia, segundo momento do Estado auto-pressuposto na bG, desempenha as “tarefas universais” de proteção da propriedade, regulação do mercado e políticas sociais. Por esta, a Polícia universaliza padrões mínimos de acesso à riqueza universal, instaurando grau de racionalidade que supera a estrita dinâmica social-burguesa. Como uma potência ativa que confere legitimidade à condição do particular, sua posse, a Polícia figura uma relação de causalidade com os particulares, a relação cuja inteligibilidade se traduz no silogismo disjuntivo que a tem como termo-médio singular: o direito é o

⁶⁴³ PhR §§ 182-188.

universal abstrato que se substancia no indivíduo particular por meio da atividade policial, termo de ligação entre o direito e os indivíduos.

A “união relativa” da universalidade formal à particularidade concreta será lida como resultante da “ordem externa” das medidas reguladoras do Estado. Pela Polícia, ao legitimar a posse, o Estado atua junto à condição do efetivo real, sua substancialidade; pela Administração do Direito, atua junto à coisa, o imediato-mediado resultante da sua autopoisição. Estes momentos são ‘determinados’ pelo movimento de saída e retorno a si pelo Estado exterior, uma vez o efetivo real tenha na Polícia sua subjacência universal e no Direito constitua a aparência da lei, sua instância concreta.

A remissão do indivíduo ao Estado terá desfecho pela diluição do caráter coibidor deste. Hegel apresenta as corporações profissionais, organizações sociais do estamento industrial, como os sistemas particulares de carências que conduzirão à eticização concreta da bG por partirem de uma “universalidade ínsita”, comum a certa parcela da sociedade, permitindo que “a singularidade do interesse se organize”⁶⁴⁴. O indivíduo, uma efetividade real condicionada segundo sua condição e coisa, terá um âmbito de interação onde a identidade estamental e a igualdade de carências tornará redundante o impulso de instrumentalização omnilateral, de modo à relação tornar-se ética. Segundo esta identidade de fundamento e metas, um compartilhamento de condição e riqueza, os indivíduos obtêm um espaço de reconhecimento, uma vez que, na corporação, *a efetividade autônoma tem sua substancialidade somente no passar para a outra, e na identidade com a efetividade autônoma que lhe é outra*. Em suma, na relevância universal que confere ao outro, para ela, um incondicionado.

Esta *dura passagem* permite que o indivíduo assuma seu lugar no Estado, pois o indivíduo “particular necessário é o particular enquanto universalmente válido”, lido segundo modos universais do direito afirmar-se absoluto e autorealizado em sua livre atividade segundo necessidades compartilhadas. Isto permite ao Estado organizar-se enquanto “todo articulado nos seus círculos particulares”⁶⁴⁵. Contará, assim, com indivíduos reconhecidos nos seus meios particulares, cômicos de que seus interesses próprios são promovidos e garantidos por organizações subsidiadas pelo Estado. Assim, a vontade egoísta burguesa, em corporação, eleva-se à “disposição de ânimo comunitária”⁶⁴⁶ e permite Hegel considerar este o ponto de passagem à consideração do indivíduo como reintegrado ao todo ético. Tal é, assim, o dignificar ao burguês com o status de cidadão. O cumprimento do ideal corporativo resulta que a pessoa ética (família) tenha na realização das suas necessidades na associação ética (corporação) seu reconhecimento imediato pela instituição ética (Estado), quando, segundo a forma do silogismo de necessidade, concomitam a possibilidade subjetiva (singular), a mediação relativa (particular) e a necessidade absoluta (universal), a plena presença do Estado na vida dos indivíduos como condição da sua liberdade.

⁶⁴⁴ PhR § 251 A.

⁶⁴⁵ PhR § 308 A 2.

⁶⁴⁶ MÜLLER, 1998, 34.

Ao cabo da presente investigação, situando a resposta de Hegel aos debates que marcaram a geração pós-crítica, três níveis de reflexão foram cumpridos acerca de um mesmo ponto:

1) na perspectiva fenomenológica, a liberdade positiva foi figurada pela “consciência que opera” e cuja particularização, seu Si posto no âmbito não meramente privado da liberdade negativa, resultou na sua ojerização pela “bela alma”. Numa perspectiva fenomenológica, assim, a diferença é objeto de um juízo, um conhecer que não incorre espontaneamente ao reconhecimento. O perdão será forçoso, ainda que remeta a um nível mais elevado de consciência, condição dos indivíduos vislumbrarem o saber absoluto e a religião.

2) na perspectiva lógica, a diferença deve ser pensada como condição de igualdade: o ser relativo protagonizar a lógica absoluta é condição da sua reflexão autonomamente condizer à imagem do Absoluto, quando a necessidade se converte em liberdade. Ao expressar a atualização do logos absoluto na parcela material que lhe corresponde, o relativo suprime a aparente unilateralidade causal a qual estaria submetido, mostrando ser esta relação recíproca, não uma condição de violência, mas resultado da sua autodeterminação.

3) na perspectiva noológica, a reciprocidade dos indivíduos corporativos mostra ser a condição da sua liberdade, uma relação política, baseada na honra e deliberação segundo metas comuns, o que não exclui a autonomia subjetiva, sua diferença singular. O indivíduo, enquanto pessoa e cidadão, tem na sua condição particular, a de membro da corporação, a injunção desses momentos que confere sua universalidade singular.

A reflexão que mantemos ao final deste trabalho se dá quanto à intenção de Hegel em equalizar estas perspectivas: perdão, reciprocidade e associativismo corporativo. É certo que o Estado assume o papel que na PhG foi conferido ao “curso do mundo”, este abstrato, tornando efetivas as condições de particularização da subjetividade, o que, em PhR, se expressa como a universalização da liberdade negativa. O indivíduo moderno tem garantida a sua liberdade subjetiva, como Hegel bem explicitou na Mt elogiando o papel do cristianismo neste desenvolvimento. Mas, este é o ponto, o que seria pensar na condição libertadora do perdão, transição ao Espírito Absoluto, em reciprocidade à “vida substancial” do cidadão?

A história, que, como afirma o Prefácio da PhR, só pode ser pensada uma vez dado o seu cumprimento, no § 341, tem sua perspectiva absoluta reafirmada, uma vez seja posta como o “tribunal universal”. Na Lógica, a supra-sensibilidade da existência (primeira imediateidade-mediada), como movimento intermediário à realidade-substancialidade (segunda imediateidade-mediada), confere a matriz teórica do *telos* que a vontade livre, em seu existir jurídico, busca pelo agir ético. Transita-se da totalidade em-si à totalidade em-si-e-para-si mediante a certeza da suficiência do nosso aparato epistêmico, o que, para Hegel, consiste no instrumental da dupla negação como modo absoluto de presença daquilo “que é”.

Mas a certeza do senhorio ao próprio destino se descobre falir ao perceber o movimento do próprio momento que se figurava absoluto. Logo, *seja imerso ao saber absoluto, à ideia absoluta ou ao espírito absoluto, a realização do indivíduo por meio da sua convicção, essência ou impulso se dá na dimensão interna à cultura como modo acertado de dizer o que é, de referir à natureza e protagonizar o próprio destino.* O indivíduo que corrobora ao decurso histórico tem seu destino atrelado tão somente ao presente, quando o presente é médium evanescente do passado e do futuro. Dos gregos aos alemães, a condição individual, relativa ou particular de autorealização, uma vez detenha no universal ético a sua verdade, constitui a expectativa conceitual intramuros do sucesso da cidade como a única aspiração cabível ao homem.

REFERÊNCIAS

Referências hegelianas

- HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik*. In: Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Werke. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1990, (Bände 5, 6). [Ciencia de la Logica. Trad. Augusta e Rodolfo Mondolfo. 5ed. Buenos Aires: Solar, 1982, 597 p]. [Abr. = WdL].
- _____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1986, (Bände 8, 10). [Trad.: *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*. São Paulo: Ed. Loyola, 1995]. [Abr. = *Enz.* I, II, III].
- _____. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2002. [Abr.= PhG].
- _____. *Filosofia da História*. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. 2ª ed. Brasília: UnB, 1999.
- _____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1986, (Bd. 7). [Trad.: *Principes de la philosophie du droit*. Paris: PUF, 1998]. [Abr.= PhR].

Referências extra-hegelianas

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Madrid: Editorial Gredos, 1982.
- _____. Categories. In: _____. *Complete works*. New Jersey: Princeton University Press, 1995, p. 3-24.
- FICHTE, J. G. *Fundamentos Gerais da Doutrina da Ciência*, Coleção Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- HOBBS, T. *Leviatã*. Col. Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- MAIMON, S. *Ensaio sobre a Filosofia transcendental*. In: Recepção da Crítica da razão pura. Antologia de Escritos sobre Kant (1786-1844). Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1992.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. 5. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.
- _____. *Prolegômenos a Toda Metafísica Futura*, Edições 70, Lisboa, 1988.

Referências pós-hegelianas

- AQUINO, M. F. *O conceito de religião em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1989.
- _____. A Função Constituinte da Aparência na Teoria Hegeliana da Mediação. In: STEIN, E. e DE BONI, L. A. (org.). *Dialética e liberdade: Festschrift em homenagem a Carlos Roberto Cirne Lima*. Petrópolis, RJ: Vozes - Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1993, p. 347-354.
- _____. O conceito de Dasein na Ciência da Lógica. *Revista Filosofia Política*, Rio de Janeiro, v. 3, p. 63-70, 2002.
- _____. O Absoluto na Ciência da Lógica. In: OLIVEIRA, M. (Org.). *O Deus dos filósofos*. Petrópolis: Vozes, 2002 (B), p. 177-200.
- _____. *Sistema e liberdade – a fundamentação metafísica da ética em Hegel*. Síntese, Belo Horizonte, v. 31 n. 101, p. 309-334, 2004.
- _____. Reflexão e Auto-referência negativa em Hegel. In: Nythamar de Oliveira, Draiton Gonzaga de Souza. (Org.). *Hermenêutica e Filosofia Primeira - Festschrift de Ernildo Stein*. Ijuí: UNIJUÍ, 2006, p. 297-317.

- _____. Metafísica da Subjetividade e Remodelação do Conceito de Espírito de Hegel. In: CHAGAS [et al.] (Org.). *Comemoração aos 200 anos da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Fortaleza: UFC, 2007, p. 15-38.
- _____. Hegel leitor de Platão. In: Deyve Redyson, Jorge Miranda de Almeida, Marco Gimenes de Paula (Org.). *Soren Kierkegaard no Brasil: Festschrift em homenagem a Álvaro Valls*. João Pessoa: Idéia, 2007, p. 113-126.
- _____. Ética e Direito em Hegel. *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga, v. 64, p. 567-579, 2008.
- AVINERI, S. *Hegels's Theory of the Modern State*. Cambridge University Press, 1972.
- BEISER, F. C. (org.) *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge University Press, 1993.
- BORGES, M. L. *História e metafísica em Hegel: sobre a noção de espírito do mundo*. Coleção Filosofia, 84. POA: EDIPUCRS, 1998.
- BOURGEOIS, B. *A Enciclopédia das ciências filosóficas de Hegel*. Paris: Vrin, 1979. Trad. de Paulo Menezes. Apêndice a HEGEL. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*. São Paulo: Ed. Loyola, 1995, p. 375-443.
- _____. *O Pensamento Político de Hegel*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2000.
- _____. *Os Atos do Espírito*. São Leopoldo: UNISINOS, 2004.
- CIRNE LIMA, C. R. V.; SOARES, A. C. K. Being, Nothing, Becoming. Hegel and Us (second part). *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo, RS, v. 7, n. 1, p. 5-39, 2006.
- _____. Being, Nothing, Becoming. Hegel and Us - A formalization. *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo, RS, v. 6, n. 1, p. 5-39, 2005.
- _____. *Personal website* <<http://www.cirnelima.org>>
- COSSETIN, V. L. F. *O problema da Linguagem no sistema hegeliano: o paradoxo do Absoluto incondicionado e exprimível*. 2007. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.
- FLICKINGER. Os graus do reconhecimento social - A crítica de um conceito chave a partir de G. W. F. Hegel. *Revista Civitas*. v. 8, n. 1, p. 80-93, 2008.
- GIANOTTI. *Em torno da questão do Estado e da burocracia*. In: Estudos CEBRAP, n. 20, 1971.
- GLOCKNER, H. *Hegel*. Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag, 1954.
- HÖSLE, V. *O Sistema de Hegel*. São Paulo: Loyola, 2007.
- INWOOD, M. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- JAESCHKE, W. *Direito e eticidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- KELLY, G. A. *Idealism, Politics and History: Sources of Hegelian Thought*. Cambridge University Press, 1969.
- KERVÉGAN, J. F. *Le « droit du monde ». Sujets, normes et institutions*. Paris: CNRS Editions, 2004.
- _____. Soberania e Representação em Hegel. *Revista Filosofia Política - Nova Série*, POA, v. 2, p. 39-58, 1998.
- KOJÈVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto - EDUERJ, 2002.
- LABARRIÈRE. O filósofo na cidade. *Síntese: Nova Fase*, v. 19, n. 56, p. 15-24. Trad. de Marcelo Perine. BH: Rev. da Faculdade de Filosofia da Companhia de Jesus de Estudos Superiores – SJ, 1992.
- _____. *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Paris, 1968.
- LEFEBVRE, J. P.; MACHEREY, P. *Hegel e a Sociedade*. São Paulo: Discuso Editorial, 1999.
- LEBRUN, G. *La patience du concept*. Paris: Gallimard, 1971.
- LIMA VAZ, H. C. Por que ler Hegel hoje? In: DE BONI, Luis A. (Org.). *Finitude e Transcendência. Festschrift em homenagem a Ernildo J. Stein*. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes – POA: EDIPUCRS, 1996.
- LIMA VAZ, H. C. A significação da Fenomenologia do Espírito. In: HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 13-24.
- LUFT, E. *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel*. POA: EDIPUCRS, 1995.

- _____. Sobre o lugar da Fenomenologia do Espírito no sistema de filosofia. *Revista Contradictio*. v. 1, n 1, p. 1-11, 2008.
- MACINTYRE, A. C. (Org.) *Hegel: A Collection of Critical Essays*. Nova York: Doubleday, 1972.
- MARCUSE, H. *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*. Londres: Routledge & Kegan, 1955.
- MENESES, P. A cultura e suas razões. *Síntese: Nova Fase*, v. 19, n. 56, p. 7-13. BH: Revista da Faculdade de Filosofia da Companhia de Jesus de Estudos Superiores – SJ, 1992.
- _____. *Para ler a “Fenomenologia do Espírito”*. Roteiro. São Paulo: Loyola, 1992.
- MÜLLER, M. L. A Gênese Conceitual do Estado Ético. *Revista Filosofia Política - Nova Série*, POA, v. 2, p. 9-39, 1998.
- _____. *Estado e soberania: o ‘idealismo da soberania’*. Disponível em <http://matrizeshegelianas/estadoesoberania.html>
- MURE, G. R. G. *The Philosophy of Hegel*. Oxford: Clarendon, 1965.
- PERTILLE, J. P. *Faculdade do espírito e riqueza material: face e verso do conceito ‘Vermögen’ na filosofia de Hegel*. 2005. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.
- RIEDEL, M. *Dialettica nelle istituzioni. Sulla struttura storica e sistemática della Filosofia del Diritto di Hegel*. Trento: Quaderni di Verifiche 2, 1977.
- _____. *Between Tradition and Revolution: The Hegelian Transformation of Political Philosophy*. Cambridge University Press, 1984.
- ROSENFELD, D. L. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- _____. A Metafísica e o absoluto. *Revista Filosofia Política*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 3, p. 163-182, 2002.
- _____. *Hegel, a moralidade e a religião*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002 (B).
- SAFATLE, V. Linguagem e negação: sobre as relações entre pragmática e ontologia em Hegel. *Revista Dois Pontos*, v. 3, n. 1, p. 109-146, 2006.
- SIEMEK, M. J. O conceito hegeliano de liberdade em sua relevância para o presente. In: STEIN, E.; DE BONI, L. A. (Org.). *Dialética e liberdade: Festschrift em homenagem a Carlos Roberto Cirne Lima*. Petrópolis: Vozes - Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1993.
- SINGER, P. *Hegel*. Coleção Mestres do Pensar. São Paulo: Loyola, 2003.
- TAYLOR, C. *Hegel*. Cambridge University Press, 1975.
- _____. *As Fontes do Self - A Construção da Identidade Moderna*. São Paulo: Loyola, 1994.
- _____. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000.
- _____. *Hegel e a sociedade moderna*. São Paulo: Loyola, 2005.
- UTZ, K. Força e Entendimento: Um argumento contra o fisicismo. In: *Revista Estudos hegelianos*, Ano 5, n. 9, p. 49-58, 2008.
- VILLEGAS, F. G. Razón y libertad en la filosofía política de Hegel: Estado y sociedad civil a la luz de nuevas fuentes. *Revista Estudios*. México: Universidad del Mexico, p. 49-86, 1988.
- WEBER, T. *Ética e filosofia política: Hegel e o formalismo kantiano*. Coleção Filosofia, 87. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- WEIL, E. *Hegel y el Estado*. Córdoba, Argentina: Ed. Nagelkop, 1970.
- WOOD, A. W. *Hegel Ethical Thought*. Cambridge University Press, 1980.