

Tania Alexandra Malinski

O conceito de desenvolvimento segundo Hegel:  
a progressão da consciência

São Carlos – SP

2012

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS**  
**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

Tania Alexandra Malinski

**O CONCEITO DE DESENVOLVIMENTO SEGUNDO**  
**HEGEL: A PROGRESSÃO DA CONSCIÊNCIA**

Tese submetida à Universidade Federal de São Carlos como parte  
dos requisitos para a obtenção do grau de Doutora em Filosofia

Orientador Professor Doutor Paulo Licht dos Santos

São Carlos-SP

Janeiro 2012

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da  
Biblioteca Comunitária/UFSCar**

M251cd

Malinski, Tania Alexandra.

O conceito de desenvolvimento segundo Hegel : a  
progressão da consciência / Tania Alexandra Malinski. --  
São Carlos : UFSCar, 2012.  
246 f.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São Carlos,  
2012.

1. Filosofia. 2. Desenvolvimento. 3. Consciência. 4.  
Conceitos. 5. Dialética. 6. Espírito. I. Título.

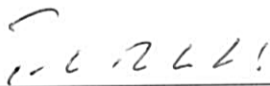
CDD: 100 (20<sup>a</sup>)


**TANIA ALEXANDRA MALINSKY**  
**O CONCEITO DE DESENVOLVIMENTO SEGUNDO HEGEL: A PROGRESSÃO DA**  
**CONSCIÊNCIA**


Tese apresentada à Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutora em Filosofia.


Aprovada em 21 de março de 2012.

**BANCA EXAMINADORA**

Presidente   
(Dr. Paulo Roberto Licht dos Santos - UFSCar)

1º Examinador   
(Dra. Vera Alves Cepêda – UFSCar)

2º Examinador   
(Dr. Rurion Soares de Melo – UNIFESP)

3º Examinador   
(Dr. Marco Aurélio Werle – USP)

4º Examinador   
(Dr. Hans Christian Klotz – UFG)



## *Epígrafe*

*No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. (João 1:1-3).*

*Dedicatória*

*Aos meus filhos Lucas e Daniel*

*Ao meu pai Arlindo Leoni (in memoriam) pelo zelo amoroso que me possibilitou iniciar este trabalho.*

*Ao meu pai Ryszard Malinski, pelas palavras de estímulo para que o terminasse.*

*Agradecimentos*

*Aos caros orientadores*

*Professor Bento Prado (in memoriam) e Professor Paulo Licht, do Departamento de Filosofia da UFSCar*

*Ao Ministério das Relações Exteriores,*

*nas pessoas do Embaixador Samuel Guimarães e Embaixador Rubens Ricupero*

*À Escola Superior de Guerra do Ministério da Defesa e ao Coronel EB Oswaldo Oliva*

*Ao tradutor Rafael Ramos da Luz e ao assessor Toninho, da FUNAG*

*Aos queridos amigos que me ajudaram em São Paulo, Rio de Janeiro e na cidade de São Carlos*

*À minha mãe Margarida de Aguiar Patriota, por todo apoio logístico, acadêmico e afetivo.*

## SUMÁRIO

Introdução .....	10
Parte I. A base epistemológica da filosofia hegeliana.....	42
1. O conhecimento como um ato.....	44
2. O saber como fenômeno e o saber como conceito.....	59
3. O desenvolvimento como processo .....	69
Parte II – O desenvolvimento como processo racional.....	75
1. A razão.....	75
2. A consciência .....	84
3. A formação do conceito .....	104
4. A essência das coisas .....	114
5. A dialética .....	145
6. O espírito e a vida.....	160
Parte III – O desenvolvimento como processo político.....	186
7. A desigualdade .....	202
8. As forças .....	215
9. O movimento .....	234
10. O valor e a norma .....	248
Parte IV – Conclusões .....	254
Bibliografia .....	266



## RESUMO

A presente tese defende a leitura da dialética de Hegel como um processo de desenvolvimento, tanto do ponto de vista racional quanto histórico e político. A dialética do conceito seria um desenvolvimento da consciência do sujeito com relação ao objeto de modo a apreender o conteúdo universal do objeto. A preservação do que é contrário na síntese dialética seria o núcleo da idéia de desenvolvimento, conferindo um caráter positivo, construtivo e direcional ao processo filosófico e histórico. Do ponto de vista estritamente racional, o desenvolvimento seria a progressão da consciência. Do ponto de vista histórico, o desenvolvimento seria a progressiva manifestação do espírito, ou *Geist*. Ambas instâncias de desenvolvimento se consolidam com a formação do conceito, que encerra em si um elemento de critério interno ao sujeito assim como um elemento normativo. A lei filosófica encerrada no conceito revela o valor intrínseco e seu conhecimento passa a ser atividade constitutiva do ser. A lei jurídica ou moral seria a enunciação do valor absoluto ao projeto do espírito nacional.

**Palavras-chave:** absoluto – ação – consciência – constituição – desenvolvimento – desigualdade – dialética – espírito – *Geist* – essência – estrutura – força – humanização – idealismo – identidade – liberdade – movimento – motivo – negativo – objeto – oposição – potência – ser – ser-em-si – ser-para-si – síntese – substância – sujeito – universal

## ABSTRACT

The present thesis defends that Hegel's dialectic can be understood as a process of development, both from the standpoint of pure reason and from a perspective based on historical and political factors. The dialectic of the concept is a development of the consciousness of being with relation to an object so as to comprehend the universal content of the object. The preservation of what is in opposition in the dialectical synthesis is the nucleus of the idea of development and what gives it a positive, constructive and directional character as philosophical and historical process. From a strictly rational point of view, development is the progression of consciousness. From a historical perspective, development is the progressive manifestation of spirit, or *Geist*. Both means of development consolidate themselves with the enunciation of the concept, which envelops an internal and subjective determination as well as a normative element. The philosophical law contained in the concept reveals its intrinsic value and its comprehension becomes a constitutive part of being. The determination in terms of rule of law and moral values is the absolute determination towards which is driven the national spirit.

**Key words:** absolute – action – consciousness – constitution – development – inequality – dialectics – spirit – *Geist* – essence – structure – force – humanization – idealism – identity – liberty – movement – motive – negation – object – opposition – potentiality – being – being-in-itself – being-for-itself – synthesis – substance – subject – universal

*Os pensamentos verdadeiros e a inteligência científica  
somente podem ser alcançados no trabalho do conceito.  
Somente este trabalho pode produzir a universalidade do saber.  
(...) Da minha parte,  
coloco no automovimento do conceito  
a própria razão de existir da ciência. HEGEL (1974:44)*

## **Introdução.**

Este trabalho tem como escopo uma definição conceitual sobre o que seja desenvolvimento, palavra de aceção corrente em diversas áreas do conhecimento, que se consolidou no plano político das relações internacionais no século XX como parâmetro multidisciplinar. O alicerce teórico para o conceito de desenvolvimento, no contexto puramente filosófico, será o sistema e as categorias de pensamento do filósofo alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel, uma vez que a dialética hegeliana comporta um elemento processual de movimento que elucida a essência do que seja o ato de desenvolver.<sup>1</sup>

Cabe frisar que a meta da presente tese é justamente trazer envergadura conceitual e filosófica a um termo cristalizado no pensamento político, social e econômico. Os argumentos centrais neste trabalho não partem da visão de que o desenvolvimento seja um fenômeno econômico, social, educacional ou político, e sim um processo puramente teórico, cuja causa primeira é eminentemente conceitual, que apenas repercute seus efeitos nesses e em outros planos empíricos.

Richard Norman aponta para o desafio, comum a vários filósofos, de conferir tratamento especulativo a um conceito compartilhado pelo discurso e consciência geral. Em sua opinião, Hegel se situa como um pensador que construiu sua filosofia na

---

<sup>1</sup> A palavra usual para desenvolvimento, em alemão, é "*entwicklung*", do verbo "*entwickeln*" (desdobrar, revelar, desenvolver-se, evoluir, explicar). "*Entfaltung*" (desdobramento, desenvolvimento do potencial), também é utilizado no mesmo sentido. Michael Inwood, autor de *A Hegel Dictionary*, afirma sobre o conceito de desenvolvimento para Hegel: "Como a palavra *Entwicklung* sugere, o desenvolvimento de algo envolve o desdobramento de sua potencialidade interna (O EM SI) na direção da atualidade explícita (O PARA SI). INWOOD (1992: verbete "*development*") [tradução nossa]"

confluência de várias ciências com preocupação explanativa, ultrapassando a descrição pura e simples de um tema de uso comum na linguagem.

*Comum às concepções Hegeliana, Husserliana e Wittgensteiniana da filosofia é o reconhecimento de que a filosofia não pode situar-se à parte da consciência comum ou do discurso comum e avaliá-los com referência a padrões externos. Todas elas partem da percepção de que o ponto de partida da filosofia deve ser, nesse sentido, pré-teórico. Tanto para os fenomenologistas quanto para Wittgenstein isso significa dizer que a filosofia não pode explicar, mas somente descrever. Hegel, no entanto, não afirmaria isso, pois sua fenomenologia não é apenas descritiva. (...) Em primeiro lugar, Hegel entende sua 'fenomenologia' como o exame não de um 'senso comum' ou de uma 'linguagem comum' amorfos, mas de várias formas específicas de conhecimento (...) NORMAN (1976:15) [t. n.]*

A preocupação de “explicar” a filosofia seria justamente a preocupação em elucidar o conceito. Considera-se importante, assim, fazer breve referência ao histórico do termo desenvolvimento antes que se adentre em considerações de ordem da filosofia. Esta referência não será exaustiva do ponto de vista factual, uma vez que a preocupação que a norteia é situar a importância da escolha do tema e sua relação com o pensamento de Hegel, de modo a demonstrar que a filosofia hegeliana foi uma das fontes fundamentais para a consolidação do termo desenvolvimento na cultura ocidental.

Na obra *The History of Development*, Gilbert Rist traça o histórico da origem do termo desenvolvimento no plano das relações internacionais, explicando como a palavra, usada no contexto político do século XX quase como um paradigma, herdou conotações próprias do uso científico e mesmo corrente, de séculos anteriores, sobretudo relacionadas ao conceito de evolução.<sup>2</sup> Tanto a idéia de desenvolvimento como a de evolução traz embutida a noção de continuidade. RIBEIRO (2001:20)<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> “A embriologia de Meckel conjuga, não sem algumas dificuldades importantes, um certo preformacionismo (a geração enquanto pré-formação) com a teoria da unidade do plano de composição. Por um lado, a idéia de que o organismo vivo é pré-formado, já está totalmente constituído em germe. Por outro lado, a suposição de que a totalidade das espécies vivas decorre de um plano unitário de composição. Daí ser possível estabelecer uma ordenação destas espécies no interior destes planos.” RIBEIRO (2001: 40)

<sup>3</sup> Cabe sublinhar que a partir da *Origem das espécies* (1859), Darwin não mais tratará a evolução em termos de uma identidade com o processo de desenvolvimento, reservando o conceito de desenvolvimento exclusivamente ao desenvolvimento individual. RIBEIRO (2001:82)

*O campo da biologia, especialmente nos séculos XVIII e XIX, se constitui como um lugar privilegiado em que as ideias de desenvolvimento e evolução – muito mais antigas e com significado quase sinônimo – se especificaram, com o predomínio inicial da idéia de desenvolvimento, a partir das pesquisas sobre embriologia e difundindo-se daí para pensar a vida, a princípio a vida orgânica e depois, por analogia, a ‘vida’ social e cultural. RIBEIRO (2001:33) <sup>4</sup>*

Em termos estritamente científicos, o desenvolvimento de um organismo vivo envolveria quatro aspectos básicos, conforme aponta Gilbert Rist:

*1. Direcionalidade. O crescimento tem uma direção e um propósito. Segue uma série de estágios claramente definidos. Mesmo quando as transformações são consideráveis, o estágio final já está definido desde o começo: pode-se saber previamente a forma de uma árvore apenas olhando para sua semente. ‘Desenvolvimento’, em geral, pode ser considerado como sinônimo de ‘crescimento’, mas aqui há também a ideia de aperfeiçoamento ou perfazimento, que caracteriza o organismo ‘completamente desenvolvido’. O ‘desenvolvimento’, portanto, é visto necessariamente como positivo.*

*2. Continuidade. A natureza não dá saltos. Mesmo após os botões desabrocharem ou as crisálidas transformarem-se em borboletas, continuam sendo o mesmo organismo, que gradualmente muda sua aparência, mas não sua ‘natureza’. Essa constância através da mudança é de fato uma das condições da vida e termina apenas com a morte.*

*3. Cumulatividade. Cada novo estágio é dependente do anterior, de acordo com uma progressão metódica. O florescimento precede a frutificação; a novilha deve dar à luz um bezerro antes de produzir o leite; e nas crianças, o pensamento simbólico é anterior ao domínio das operações lógicas. Em cada caso, ocorre a passagem de um estágio inferior para um superior, uma maturação que conduz a um estado de completude. Em outras palavras, as variações que se fazem sentir no decorrer do tempo são sempre interpretadas como uma adição positiva (quantitativa ou qualitativa).*

*4. Irreversibilidade. Quando um estágio é ultrapassado ou um novo nível é atingido, não é possível voltar atrás: o adulto não se torna criança de novo, nem o fruto floresce uma segunda vez ou a folha retorna a semente. RIST (2010:27) [t. n.]*

---

<sup>4</sup> “Nos momentos iniciais da constituição da biologia como ciência moderna, a ideia de ‘desenvolvimento’ é deslocada do processo de formação de um ser vivo para também pensar correlativamente as ‘séries animais’, a partir dos estudos de anatomia comparada. De um mero des-dobrar ou des-velar ou des-envolver, a idéia de desenvolvimento passa a abrigar, no que se refere às séries, noções de ordenação e de hierarquia: formando séries animais, propõe-se sua ordenação dos menos perfeitos aos mais perfeitos. Logo se pretende também definir em que consiste a ‘perfeição’ – nos organismos e nas séries – para o que se recorre a noções como a de complexidade, de divisão de trabalho, etc.” RIBEIRO (2001: 37)

Pode-se afirmar que essas características de direção, continuidade, cumulatividade e irreversibilidade são também componentes de definições de desenvolvimento no campo das ciências humanas.<sup>5</sup>

*Já em 1768, J. Moser emprega a palavra Entwicklung (desenvolvimento) para designar um processo gradual de mudança social. Pouco tempo mais tarde, Herder, além de comparar as fases da vida humana com a história social e aplicar a imagem do germe para descrever o desenvolvimento de formas organizacionais, tentou combinar a teoria da natureza com a filosofia da história, na tentativa de criar uma unidade sistemática e consistente. Segundo ele, o desenvolvimento histórico seria a continuação do desenvolvimento natural; e ambos seriam meras variantes do desenvolvimento homogêneo do cosmos criado por Deus. RIBEIRO (2001:14)*

De fato, o evolucionismo social recebeu grande impulso do evolucionismo biológico. RIBEIRO (2001: 86)

A identidade entre ‘desenvolvimento’ e ‘evolução’ atinge sua profundidade maior com o evolucionismo de Herbert Spencer e sua ‘lei da evolução’ do homogêneo ao heterogêneo como lei suprema de todas as coisas. Deste modo, assim como a evolução, o desenvolvimento seria uma mudança de uma homogeneidade para uma heterogeneidade. RIBEIRO (2001: 38)

A noção de desenvolvimento no evolucionismo que tem no engenheiro filósofo Spencer seu criador principal é tida como registro embriogenético e designa “(...) o aumento de massa e estrutura (complexidade crescente) de um organismo individual a partir de seu germe (ovo fecundado)... Cada desenvolvimento orgânico confirma a lei de evolução da homogeneidade incoerente e indefinida à heterogeneidade coerente e definida (...).” RIBEIRO (2001:67) [t. n.]

---

<sup>5</sup> Philip Moran acredita que a noção de desenvolvimento de Hegel deve bastante ao movimento de “preformismo” pelo qual o organismo estaria “pré-formado” em seu conceito: “Bogomolov também indica que na terceira parte da Ciência da Lógica, na doutrina do conceito, Hegel introduz o conceito de ‘desenvolvimento’ (Entwicklung). O movimento para diante do conceito não é mais uma transição para ou uma reflexão de alguma outra coisa, mas Desenvolvimento. A concepção de desenvolvimento de Hegel é muito similar ao entendimento do desenvolvimento como um desdobramento de determinações não manifestas inicialmente no fenômeno.” MORAN (1988:47) [t. n.]

Dentro desta acepção, o desenvolvimento de um organismo o diferencia em si mesmo (distinção progressiva de suas partes, diversificação estrutural e funcional, progresso da divisão do trabalho fisiológico), e o diferencia também dos outros organismos e o do seu meio. RIBEIRO (2001:67)

O principal, seja nas ciências naturais seja nas sociais, é verificar como o termo desenvolvimento traz uma interpretação em si **positiva**, quantitativa e qualitativamente. Falar em desenvolvimento no plano científico implica reconhecer uma origem e uma ordem, necessária e racional. RIBEIRO (2001:170)

No plano político, o pensamento medieval cristão ligado à idéia de um processo linear da humanidade ganhou matizes na época moderna para fazer face aos desafios do continente europeu com relação às descobertas ultramarinas. Surgiram visões, como as de Jean-Baptiste Say e Augusto Comte, que sugeriam um evolucionismo social, nos moldes de Spencer, de modo a apresentar diferentes povos como titulares de diferentes estágios de desenvolvimento, como aponta Rist.

*O novo paradigma recebeu os acabamentos finais no século XIX, quando a doutrina do evolucionismo social enraizou firmemente no imaginário popular a suposta superioridade ocidental sobre outras sociedades. Apesar de existirem diferenças em como definir os 'estágios' pelos quais cada sociedade deveria passar, havia um consenso geral em três pontos essenciais: que o progresso tem a mesma substância (ou natureza) da história; que todas as nações percorrem o mesmo caminho; e que nem todos avançam na mesma velocidade da sociedade ocidental, que exerce, por isso, uma 'liderança' incontestável devido ao tamanho maior de sua produção, ao papel dominante que a razão desempenha dentro dela e à escala de suas descobertas científicas e tecnológicas.*  
RIST (2010:40) [t. n.]

No campo da teoria social, as primeiras formulações que se apresentam como “teorias” do desenvolvimento pertencem ao campo mais amplo das teorias da modernização, tomando o desenvolvimento como caso particular do processo de modernização dos países definidos como “subdesenvolvidos”. RIBEIRO (2001:120)

Em junho de 1957, Parsons faz uma apresentação sobre “*O desafio do desenvolvimento*”, em que define como questão central a ocidentalização das “outras sociedades”. RIBEIRO (2001:98) A chave do argumento parsoniano está em considerar que o desenvolvimento da sociedade é a sua modernização, que decorre fundamentalmente da diferenciação estrutural desta sociedade. RIBEIRO (2001:102)

Rostow por seu turno reproduz noções do evolucionismo biológico na sua visão de estágios de desenvolvimento:

*Os estágios são sequenciais e se deslocam num continuum que começa na sociedade tradicional em direção à sociedade moderna, chamada por Rostow de era do consumo em massa. Diz ele: 'Os estágios não são meramente descritivos ou somente uma forma de generalizar certas observações fatuais sobre a sequência do desenvolvimento das sociedades modernas, mas têm uma lógica interna e uma continuidade.'* RIBEIRO (2001:121)

No século XX, o termo desenvolvimento seria lançado em definitivo no plano das relações internacionais como referencial político.

*O termo desenvolvimento é empregado cinco vezes na parte I do Tratado de Versalhes, de 28 de junho de 1919, todas no artigo 22, que trata das colônias ou territórios que após a guerra deixaram de estar sob a soberania dos Estados que antes o governavam. 'O bem estar e o desenvolvimento desses povos constituem uma missão sagrada de civilização'; a tutela desses povos é confiada às nações desenvolvidas (...).* RIBEIRO (2001:134)

O desenvolvimento seria o quadro ideológico para uma nova forma de atuar no plano da cooperação com o “Sul”, composto por nações antes colonizadas, qualificadas como “subdesenvolvidas”<sup>6</sup>:

*Ao final de 1948, a política externa americana estava em efervescência na medida em que era compelida a enfrentar as grandes transformações que ocorriam praticamente no*

---

6 “Georges Canguilhem, apresentando o resultado de um trabalho coletivo realizado durante o ano universitário 1958-1959 e no 1º trimestre do ano universitário 1959-1960, justifica a escolha do tema não somente em razão da ‘comemoração do centenário da publicação da Origem das espécies por Charles Darwin, mas também em razão do interesse atual do conceito de desenvolvimento’. Continuando sua justificativa, afirma: ‘Em psicologia e em pedagogia, é dado por fundamento às práticas de uma nova tecnocracia. Na política, e notadamente no plano internacional, o conceito de subdesenvolvimento tende a conferir uma boa consciência às nações antes colonizadoras.’” RIBEIRO (2001:16) [t. n.]



*mundo inteiro. Ao mesmo tempo, o redator de discursos presidenciais tentava definir alguns pontos claros que pudessem estruturar o Discurso de Posse que o Presidente Truman deveria pronunciar em 20 de janeiro de 1949. Em uma reunião inicial, surgiram três ideias que logo receberam apoio unânime: os Estados Unidos poderiam continuar a dar respaldo à nova Organização das Nações Unidas; manter-se-ia o esforço de reconstrução da Europa com recursos do Plano Marshall; e criar-se-ia uma organização de defesa conjunta (OTAN) para fazer frente à ameaça soviética. Então um funcionário sugeriu acrescentar que a assistência técnica já concedida a partes da América Latina passaria a ser estendida aos países mais pobres do mundo. Após alguma hesitação, a ideia foi aceita como um artifício de relações públicas, contrastando com os três primeiros pontos, um tanto convencionais. Como era de se esperar, as principais manchetes na manhã seguinte eram todas sobre o “Quarto Ponto”, apesar de que ninguém – nem mesmo o Presidente ou o Secretário de Estado – pudesse dizer mais sobre o assunto além do que todos já haviam lido. Não obstante o caráter anedótico do episódio, o Quarto Ponto inaugurou a ‘era do desenvolvimento’, e muito significativamente, foi proclamado primeiramente por um presidente dos Estados Unidos. RIST (2010:71-72) [t. n.]*

O chamado “ponto quatro” de Truman, em que pese ter surgido de modo improvisado, teria sido simbólico de uma cosmovisão ocidental e o embrião de todo um modelo de cooperação internacional das potências européias e norte-americana para com o que seria o mundo “subdesenvolvido”, mais tarde considerado “em desenvolvimento”.

Rist sublinha que o termo desenvolvimento em um contexto socioeconômico já havia sido utilizado por Karl Marx e outros autores, mas que o surgimento do termo “subdesenvolvimento” trouxe uma nova dimensão de hierarquia e etapas de um processo.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> “O termo ‘desenvolvimento econômico’ utilizado no sentido de processo que as sociedades procuram alcançar raramente se encontra antes da segunda Guerra Mundial. A expressão comumente usada para esse processo era progresso material. A segunda Guerra Mundial surge como um divisor ou no mínimo como uma marca forte na trajetória da noção de desenvolvimento. Desde então, esta ideia sofre uma extensão e uma certa mudança de curso. Há pelo menos quatro fatores que merecem ser considerados quando se pretende entender a construção do novo significado que passa a ser atribuído a ‘desenvolvimento’. Primeiro, há a questão da política industrial do país que com o fim da segunda Grande Guerra assume plenamente a hegemonia da expansão capitalista a nível mundial, os Estados Unidos da América. Em segundo lugar, apresenta-se como problema grave em termos de política internacional a emergência de um grande número de países que se auto-identificam como pobres e fracos, em contraposição ao pequeno número de países muito ricos e poderosos, mostrando, portanto, um quadro internacional dividido. Em terceiro lugar, o desmoronamento do antigo império colonial se evidencia com os inúmeros processos de independência de ex-colônias. Finalmente, mas em nada menos importante, há o cenário da guerra fria, em que a grande divisão mundial é colocada entre o Ocidente capitalista e o Leste socialista.” RIBEIRO (2001: 128)

*Obviamente, o uso do termo 'desenvolvimento' em um contexto socioeconômico não era novidade. Marx e Leroy-Beaulieu ambos o empregaram, e como se pode ver, figurou – juntamente com 'estágios do desenvolvimento' – no Artigo 22 do Pacto da Liga das Nações. Lênin escreveu uma obra intitulada O Desenvolvimento do Capitalismo na Rússia em 1899; Schumpeter redigiu sua Teoria do Desenvolvimento Econômico em 1911; e Rosenstein-Rodan apresentou O Desenvolvimento Internacional de Áreas Economicamente Atrasadas em 1944. (...) O surgimento do termo 'subdesenvolvimento' evocou não apenas a ideia de mudança na direção de um estágio final, mas, sobretudo, a possibilidade de realizar essa mudança. RIST (2010:73) [t. n.]*

Traçadas essas linhas gerais históricas, cumpre assinalar que Hegel não se preocupou em criar um sistema em torno do conceito de desenvolvimento *per se*. O sistema filosófico que compôs, no entanto, alberga noções – como dialética, consciência e espírito – que servem como elementos fundamentais para uma definição de desenvolvimento.

No plano do sistema filosófico de Hegel estas propriedades ligadas ao termo desenvolvimento como originalmente concebido na ciência serão relevantes, sobretudo para afastar um caráter cíclico de repetição à dialética, garantindo-lhe uma função motriz aliada a vetores axiológicos. Em outras palavras, a dialética seria um mecanismo que se repete, mas que se move em uma determinada direção em função de uma ordem necessária. A tese e a antítese ganham um sentido na medida em que compõem uma síntese desejável e não uma simples anulação de opostos, e a cumulatividade da síntese se expressa de forma quantitativa e qualitativa, de modo a que a resultante do processo dialético tenha um mistério de simultânea continuidade e mudança estrutural.

A escolha do filósofo Hegel para tratar do tema do desenvolvimento em nível filosófico deve-se, em primeiro lugar, à centralidade que o autor confere ao CONCEITO como unidade básica da filosofia e fundamento de seu sistema teórico. A categoria hegeliana de consciência embasa uma visão de história mundial guiada pelo espírito e pela verdade universal.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> "O gérmen da planta – esse conceito presente de modo sensível – encerra seu desenvolvimento com uma efetividade igual a ele, com [a] produção da semente. Vale o mesmo para o espírito, em que o desenvolvimento também atingiu seu fim quando se efetivou plenamente o seu conceito; ou, o que é o mesmo, quando o espírito chegou à consciência completa de seu conceito. Mas esse 'contrair-se-em-um-só' do começo com o fim – esse 'vir-a-si-mesmo' do conceito em sua efetivação – aparece no espírito em uma

Hegel defende que, no plano natural, nada se pode imiscuir entre o conceito e sua realização, entre a natureza em si determinada do germe e a convivência da existência. No plano do espírito haveria, segundo o filósofo, uma diferença: a passagem da determinação para a realização faz-se mediante a consciência e a vontade.

*Dessa maneira, a evolução não é uma mera eclosão inocente e sem conflito, como na vida orgânica, mas trabalho duro e ingrato contra si mesmo. Ademais, ela não é apenas o lado formal da evolução em geral, mas a produção de um fim de conteúdo determinado. Tal fim, nós o definimos desde o início: é o espírito e, decerto, conforme a sua essência, o conceito de liberdade. Esse é o objeto fundamental. Por isso, ele é, também, o princípio diretor da evolução, o que lhe dá sentido e importância (...) Inversamente, o fato resulta apenas nesse objeto, só tem sentido em relação a ele, e somente nele encontra o seu conteúdo. Na história universal, grandes períodos transcorreram sem que a evolução pareça ter ocorrido. (...) Há também desenvolvimentos constantes. (...) A concepção puramente formal da evolução não pode atribuir predileção a um desses aspectos em detrimento de outros, nem tornar compreensível a finalidade dessa ruína de períodos anteriores da evolução; antes, deve considerar tais processos – particularmente sua regressão – como contingências exteriores, e julgar os avanços de acordo com pontos de vista indeterminados, os quais, precisamente por causa dessa concepção de que a evolução como tal é a única coisa que importa, são fins relativos e não absolutos. HEGEL (2008:54)*

A inserção do processo dialético em um contexto de linearidade em função da consciência ou espírito permite que seja interpretado como um processo puramente conceitual apto a descrever o desenvolvimento. A diferença entre a causalidade natural e a da razão ou consciência é que o desenvolvimento desta seria ilimitado. Na natureza, o ser humano teria a capacidade de criar *ab initio*, não *ab nihilo*. No plano da razão, espírito ou consciência, esta capacidade de desenvolvimento seria possível e infinita.

---

*forma ainda mais acabada do que no simples ser-vivo. De fato, enquanto no ser-vivo a semente produzida não é a mesma que a semente da qual foi produzida, no espírito que se conhece a si mesmo o produzido é um só e o mesmo com o que produz.*

*Somente quando consideramos o espírito no processo que foi descrito da auto-efetivação do seu conceito [é que] nós o conhecemos em sua verdade (pois verdade significa justamente acordo do conceito com sua efetividade). (...) O desenvolvimento total do espírito não é outra coisa que seu elevar-se-a-si-mesmo à sua verdade, e as assim-chamadas potências da alma não têm outro sentido que o de serem os degraus dessa elevação." HEGEL (1995:12) [Adendo ao parágrafo 379]*

Sobre o conceito de desenvolvimento no plano da filosofia, a possibilidade de inovação conceitual e a diferença ante a inovação natural, escreve Carl Friedrich:

*As mudanças na natureza apresentam apenas um movimento cíclico. (...) Apenas nas mudanças que ocorrem no plano do espírito o novo acontece. Esse aspecto da vida do espírito há muito faz o homem ser visto como destinado a algo diferente, além das coisas meramente naturais... uma capacidade para uma mudança genuína para o melhor, para o mais perfeito, um impulso no sentido da perfeição (...) FRIEDRICH (1953:21) [t. n.]*

Para o mesmo autor, a evolução natural ocorre de modo direto, sem obstáculos e sem contradições. A história evolutiva da humanidade superaria a visão cíclica natural, e ao mesmo tempo traria a necessária composição de opostos em uma tendência mais compreensiva dos fenômenos. FRIEDRICH (1953:22)

George O'Brien explica que Hegel distingue, como integrantes da razão objetiva, o acaso, a natureza e a providência. O'BRIEN (1975:48) O autor também elucida distinção entre os critérios internos à causalidade natural (com base no acaso) e à causalidade racional.

*É precisamente essa distinção entre o sistema fechado, repetitivo e o 'progressivo' campo do espírito que é a distinção fundamental entre natureza e história. (...) Hegel está buscando desenvolver uma noção dos eventos históricos como eventos que têm uma conexão interna, por dizer, não eventual, que contrasta com a conexão interna que as leis naturais ou a natureza dão aos eventos. O'BRIEN (1975:52-53) [t. n.]*

Retomando o histórico de Gilbert Rist acerca da idéia de desenvolvimento, vemos que o autor traça o pensamento moderno após Santo Agostinho, passando por Descartes, Rousseau e os enciclopedistas, para sustentar o argumento de que no coração do pensamento ocidental está a idéia de uma “história natural da humanidade”, no sentido de uma causalidade interna comum e universal. O sentido desta cosmovisão seria a tentativa de perceber um desenvolvimento geral na história humana que não seria natural no sentido de cíclico, mas no sentido de predestinado e regido por um princípio causal imanente.

Nessa visão,

*(...) o 'desenvolvimento' das sociedades, do conhecimento e da riqueza corresponde a um princípio 'natural' com sua própria fonte de dinamismo, que fundamenta a possibilidade de uma grande narrativa. É com base nessa ideia – por vezes temporariamente escondida sob práticas ou eventos como a guerra – que um discurso totalizante pode ser construído, revelando a continuidade de um único processo, desde as origens até os nossos tempos. É por essa razão que o texto fundador da ciência econômica intitula-se Uma Investigação sobre a Natureza e as Causas da Riqueza das Nações, no qual o 'progresso da opulência' é apresentado como uma 'ordem das coisas que a necessidade impõe em geral', e que é 'promovida pelas inclinações naturais do homem'. Desse modo, a 'ordem das coisas' – ou seja, o progresso – não pode ser parado: 'desenvolvimento' não é uma escolha, mas uma finalidade – e fatalidade – da história. RIST (2010:39-40) [t. n.]*

Na opinião de Rist, a problemática do desenvolvimento está inscrita no núcleo do imaginário Ocidental.

*(...) Que o crescimento e o progresso sejam capazes de continuar indefinidamente – essa é uma ideia que distingue radicalmente a cultura ocidental de todas as outras. Essa característica, tão estranha quanto moderna, estabelece uma divisão entre as nações muito maior do que todas aquelas forjadas ao longo da história para justificar a ostensiva superioridade do ocidente (povos selvagens/civilizados; culturas orais/escritas; sociedades sem história/sociedades históricas; etc.). Por inúmeras razões, ao se tratar de dominação militar, econômica e tecnológica, pode-se encontrar em qualquer lugar esta ideia de que o constante crescimento da produção fará o futuro evidentemente melhor. RIST (2010:254) <sup>9</sup> [t. n.]*

A exposição filosófica mais sistemática e recente em torno do conceito de desenvolvimento está associada à idéia justamente de que o desenvolvimento é um fenômeno axiológico, que envolve a seqüência histórica das considerações sobre o agir

---

<sup>9</sup> Rist considera que o termo desenvolvimento só ganhou amplitude em função relativa binária, de divisão entre o que seria desenvolvido e o que seria em desenvolvimento. “Essa hegemonia do 'desenvolvimento', no entanto, somente pôde estabelecer-se por meio de uma dupla ilusão. A primeira ilusão, que é semântica, baseia-se na construção e disseminação de um conceito de 'subdesenvolvimento'. Em um rompimento com a tradição da dicotomia, a universalização do modo ocidental de produção passou a ser uma possibilidade, enquanto o uso eufemístico do termo 'nações em desenvolvimento' para descrever aqueles formalmente categorizados como 'subdesenvolvidos' simplesmente reforçava as esperanças de uma prosperidade material a que todos teriam direito. A segunda ilusão, substantiva, oculta o fato de que o 'desenvolvimento' somente pode ocorrer através da utilização de recursos que não são de forma alguma inexauríveis: portanto, longe de cumprir a promessa de abundância, o crescimento econômico pode levar a uma escassez generalizada.” RIST (2010:254) [t. n.]

moral, conforme o pensamento de Bernard Lonergan, filósofo católico canadense (1904-1984). Lonergan é autor da obra *Inteligência: um ensaio sobre o conhecimento humano*, e artífice de teoria ligada ao conceito de desenvolvimento no plano filosófico, o que descreveu como etapas da interioridade: auto-apropriação da consciência intelectual e racional pela teoria cognitiva, expandida para a metafísica e para a ética e finalizada em uma concepção e afirmação do absoluto (Deus) perante o negativo (mal). HENRIQUES (2008:4)

Neste quadrante de considerações pode-se falar na ótica hegeliana sobre a história como uma visão sobre o desenvolvimento. A idéia de desenvolvimento do ponto de vista da filosofia política pressupõe uma linearidade histórica, um movimento direcionado rumo a um desdobramento ou revelação última, uma unicidade essencial de propósito subjacente à aparente repetição ou desregramento dos fatos, que é configurada a partir de um valor absoluto de natureza ética.

Essa visão de um Norte histórico para toda a humanidade foi trazida pelo cristianismo, segundo o qual a pessoa de Jesus Cristo torna-se o epicentro do processo histórico, traduzido no período de seu anúncio, sua revelação ao mundo, e escatologia. Simbólico dessa cosmovisão é o fato de que o termo desenvolvimento originalmente era utilizado para descrever o literal desenrolar das escrituras sagradas.

Como bem sustenta Carl Friedrich, a teodisséia cristã possibilita ao método hegeliano uma explicação do desenvolvimento de um espírito racional, que se manifesta de modo afirmativo, rearticulando o que seria um elemento ou força negativa.

*Por haver a possibilidade de conhecê-Lo, Deus impôs sobre nós o dever de realmente conhecê-Lo. O desenvolvimento do espírito pensante, que partiu dessa noção, da revelação do Ser Divino, deve finalmente progredir ao ponto em que aquilo que foi primeiramente apresentado ao espírito em sensação e imaginação seja compreendido pela razão. Se é chegado o momento de atingir-se esse conhecimento depende se o limite do mundo entrou finalmente na realidade verdadeira de uma maneira geralmente válida e consciente. (...) Nossa contemplação da história é, nesse sentido, uma teodiceia, uma justificação de Deus. (...) Essa reconciliação só pode ser alcançada ao se conhecer*

*e entender os aspectos positivos nos quais os aspectos negativos desaparecem como algo subordinado e subjugado.* FRIEDRICH (1953: XX) [t. n.]

O mesmo autor acredita que a chave para o pensamento de Hegel em sua história da filosofia é a noção de que a história se revela como gradual desdobramento da verdade, ou seja, se desenvolve. No processo histórico a dialética do espírito explicita seus temas e a filosofia constitui um aspecto do espírito geral que nela opera. [*“A ideia central da Filosofia da História de Hegel é que essa história revela o desenrolar gradual da verdade, que nela a dialética do espírito está explicitamente elaborando seus temas, que a filosofia é um aspecto do espírito geral em funcionamento na história.”* FRIEDRICH (1953: XXX)] [t. n.]

Para Hegel, o cristianismo significaria a realização do destino intrínseco ao espírito. FRIEDRICH (1953: XXXVII)

A presente tese busca descrever a contribuição de Hegel para a formação de um conceito de desenvolvimento de aplicação universal. A filosofia de Hegel situa-se na matriz de pensamento ocidental originada na antiguidade clássica, tendo partido, sobretudo, de uma releitura medieval das categorias de Aristóteles<sup>10</sup> à luz dos valores do cristianismo, como apontam diversos estudiosos de Hegel. Nesse sentido, o próprio Hegel se situaria como um “desenvolvimento” natural da filosofia ocidental, contendo elementos importantes da filosofia clássica aristotélica, medieval agostiniana, moderna cartesiana e idealista kantiana, para citar algumas identidades ou influências.

É interessante notar, portanto, que o sistema hegeliano expõe um conceito de desenvolvimento, e simultaneamente, representa EM SI um desenvolvimento de concepções filosóficas que assimila.

---

<sup>10</sup> *“De acordo com Aristóteles, 'coisas' são compostas de substância e forma. A substância para Aristóteles é a mesma que para Platão, o 'isso', o substrato indefinido das coisas. Sua forma corresponde à ideia de Platão. É o universal. Mas Aristóteles negou que formas, ideais ou universais tenham uma existência própria e especial em um mundo separado. Eles apenas existem – se é para usar a palavra existir – nas coisas. (...) Um universal é simplesmente um predicado que é comum a todos os membros de uma classe.”* STACE (1955:18) [t. n.]

*“O fim de algo é anterior ao seu início. Esse aparente paradoxo só é inteligível de um modo. A prioridade da qual se fala não é a prioridade de tempo mas a prioridade lógica.”* STACE (1955:20) [t. n.]

A partir de um conceito de desenvolvimento pode-se perceber que Hegel reaproveita categorias clássicas, traz sistematicidade ao elemento Cristiano do pensamento medieval, reafirma o *Cogito* e impulsiona o idealismo para além das fronteiras alemãs. O conceito de desenvolvimento abrange e traz interconexão às categorias aristotélicas de potência e de ação. O conceito de desenvolvimento traz uma interpretação histórica axiológica compatível com a narrativa bíblica. O conceito de desenvolvimento compõe o sujeito cartesiano como autor racional que se acresce de consciência na correspondência a um objetivo universal. O conceito de desenvolvimento traz um sentido de progressão ao idealismo crítico alemão. O conceito de desenvolvimento é, portanto um elemento que simboliza a contribuição de Hegel ao pensamento universal.

Em lições sobre o discurso filosófico da modernidade, Habermas apresenta sua compreensão do projeto da modernidade como a própria formação da consciência humana tornada auto-reflexiva, e considera Hegel o marco do pensamento moderno sobre a subjetividade.<sup>11</sup>

*O limiar da modernidade se dá por volta de 1500 a partir de três grandes eventos: a descoberta do 'Novo Mundo', o Renascimento e a Reforma. Contudo, a compreensão da modernidade como um projeto histórico humano ocorre apenas a partir do século XVIII, com Hegel, a partir de um olhar crítico retrospectivo que apresenta os últimos séculos como os 'tempos modernos', o início de um rompimento com tradições normativas anteriores (...) A autocompreensão dos tempos modernos já havia sido esboçada por Kant, mas apenas em Hegel encontra sua apresentação como um problema filosófico.*  
HADDAD (2003:5)

Hegel também se distinguiu de fontes de pensamento anteriores ou que lhe foram contemporâneas ao conferir à verdade uma característica processual.

A seguinte afirmação de W. T. Stace situa o pensamento de Hegel na própria dialética da história do pensamento como parte do “espírito universal”, ou *Geist*:

---

<sup>11</sup> “A subjetividade definida por Hegel como o princípio do mundo moderno, se manifesta através da ‘liberdade’ e da ‘reflexão’, características determinantes de um mundo que se diferencia e necessita ser explicado em novos termos. Habermas aponta quatro características principais da ideia de subjetividade como o princípio do mundo moderno: a) individualismo: no mundo moderno, a singularidade infinitamente particular pode fazer valer suas pretensões; b) direito de crítica: o princípio do mundo moderno exige que aquilo que deve ser reconhecido por todos se mostre a cada um como algo legítimo; c) autonomia da ação: é próprio dos tempos modernos que queiramos responder pelo que fazemos; d) por fim, a própria filosofia idealista: Hegel considera como obra dos tempos modernos que a filosofia aprenda a ideia que se sabe a si mesma.” HADDAD (2003:6)



*A filosofia de Hegel, como será visto, não é algo simplesmente inventado do nada por ele próprio e arremessado aleatoriamente em um mundo atônito. (...) O verdadeiro autor dessa filosofia não é bem Hegel, mas o espírito humano racional e diligente, o espírito universal da humanidade sendo proferido por meio desse indivíduo. É um trabalho dos séculos e com raízes profundas no passado. (...) Reconhece toda verdade pretérita, absorve-a para si e avança. Por consequência, sua atitude em relação a outras filosofias não é nem invejosa, nem hostil e nem destrutiva. Enxerga em cada uma delas uma fase ou aspecto da verdade que deve ser reconhecido e absorvido. É por essa razão uma filosofia genuinamente universal. STACE (1955:31) [t. n.]*

Stace aponta que entre as diversas categorias clássicas que influenciaram Hegel, estão as noções de Aristóteles de potência e ação, que são importantes para caracterizar a idéia de movimento, que será analisado sob a luz da dialética justamente para explicar o desenvolvimento.

*Há na filosofia de Aristóteles inúmeras outras doutrinas que influenciaram Hegel profundamente. Uma delas é a distinção entre potencialidade e atualidade. Estas reaparecem em Hegel sob a denominação de 'implícito' e 'explícito', ou o que é 'em si mesmo' e o que é 'em e para si mesmo'. De acordo com Aristóteles, matéria é potencialidade e forma é atualidade. STACE (1955:23) [t. n.]*

A própria idéia de dialética pode ser considerada como pensamento que remonta à Antiguidade, como argumenta Hans-Georg Gadamer, ao comentar como o tema teria sido retomado pelo idealismo, e aprofundado de modo particular por Hegel.

*Os filósofos antigos desenvolveram um método para revelar as consequências de hipóteses em oposição, embora claramente, conforme aponta Aristóteles, eles tenham feito isso sem o conhecimento da essência ou 'do quê' das coisas com as quais estavam lidando. É bem conhecido que a dialética transcendental da razão pura de Kant no século XVIII demonstrou de novo o valor desse método dialético dos antigos. Assim como eles, Kant viu que a razão necessariamente envolve-se em contradições. Seus seguidores, Fichte, Schelling, Schleiermacher (e também Hegel), aceitaram a demonstração de Kant ou a necessária autocontradição da razão em suas próprias reflexões, mas, em contraste com Kant, avaliaram-na positivamente. Eles reconhecem nisso a capacidade única da Razão de transcender os limites de um tipo de pensamento que falha em elevar-se acima*

*do nível da Compreensão. Estavam todos cientes das origens clássicas da dialética. (...) A versão de Hegel, no entanto, será vista como tendo uma função toda particular se comparada ao uso que seus contemporâneos fazem da dialética. GADAMER (1976:5)*  
[t. n.]

Outro autor, Carl Friedrich, acredita que a filosofia de Hegel tenderia mais para o pensamento de Aristóteles do que para o platonismo em um sentido que corrobora a tese de que Hegel esteve fundamentalmente comprometido com a idéia de concretude, processo e movimento, mais do que com a abstração da idéia.

*Muito significativo é o contraste de Hegel em relação a Platão e a Aristóteles, em sua História da Filosofia. Ele afirma: ‘Aristóteles é quem mais merece ser estudado entre os antigos... Em Platão, nós temos o geral numa forma um tanto abstrata como um princípio; uma base foi estabelecida. Em Aristóteles, o pensamento tornou-se concreto; a ideia deixou de ser estática e abstrata, para ser tomada como concreta em seu funcionamento. Concretização é, portanto, para Hegel, não o processo por meio do qual um conceito geral ou abstrato ou pensamento é manifestado em uma coisa ou evento particular (Dingheit), mas o processo pelo qual o pensamento apodera-se de qualquer coisa real, sem importar quão espiritual ou geral. É movimento, um contínuo entrelaçar de uma direção à outra. A abstração é, por contraste, o processo pelo qual o conceito é separado do mundo do ser como pensamento subjetivo – um contraste que pode ser entendido particularmente bem por meio da leitura da discussão de Hegel sobre a filosofia estoica, ou melhor, sobre seu princípio básico. FRIEDRICH (1953: XIX) [t. n.]*

John Findlay igualmente afirma que Hegel não defende o que chama de “*subsistent Platonic types*” FINDLAY (1971:105). Ele afirma que conceitos próprios da filosofia de Hegel, que serão tratados neste trabalho, retomam a idéia de atualidade e perfazimento, a “forma” aristotélica definida como causa última e bem supremo.

*Vale a pena ressaltar nesta altura o caráter inteiramente teleológico desta ideia central hegeliana, a do Begriff ou Conceito. É simplesmente a Forma de Aristóteles concebida como uma causa final, que é igualmente a realidade completa e a benevolência alcançada de uma coisa. Somente difere da Forma aristotélica pelo fato de o indivíduo, assim como o gênero e a espécie, fazer parte dessa ideia (...). FINDLAY (1971:98) [t. n.]*

J. N. Findlay reforça Hegel como um herdeiro de Aristóteles, no sentido de que ambos tiveram uma preocupação fundamental com uma teleologia axiomática.

*Se Hegel for entendido como um Aristóteles em quem a teleologia foi levada ao limite, de forma a ser transformada em outra coisa, talvez terá sido encontrada uma boa maneira de referir-se a ele. A teleologia do pensamento de Hegel, apesar de idealista, o diferencia de todos os outros filósofos cujo procedimento é o que eu denominaria de axiomático. Todos os filósofos que começam com um conjunto claro de princípios formulados e que deduzem consequências elaboradas e detalhadas dele. FINDLAY (1971:92-93) [t. n.]*

Robert Solomon é mais um filósofo que percebe Hegel como herdeiro de Aristóteles. Em sua opinião, a cosmovisão hegeliana tinha base na idéia de virtude, que, para Aristóteles, era a motivação fundamental humana. SOLOMON (1983: 144)

A noção de um comportamento humano guiado por um valor absoluto que ganha revelação gradual e conceitual na filosofia é o núcleo da idéia de desenvolvimento que este trabalho defende. Por ele, ganha sentido teleológico a filosofia da história de Hegel, pela qual o desenrolar dos fatos históricos, em seu conjunto, tenderia a uma lógica transcendente e de progressiva revelação da verdade universal.

Como afirma Findlay, a teleologia de Hegel seria uma teleologia do infinito. FINDLAY (1971:99)

A comunhão com conceitos aristotélicos é importante para situar Hegel como um desdobramento (ou desenvolvimento) em si da filosofia clássica, do pensamento ocidental cristão e do próprio idealismo alemão. A filosofia de Hegel é uma filosofia de desenvolvimento no sentido em que sua dialética busca explicar um processo de movimento histórico direcional da humanidade, guiado pelo conceito e que realiza, fundamentalmente, um espírito universal em progressiva manifestação.

Na opinião de Solomon, inclusive, o destino do próprio cristianismo estaria por ser revelado em uma etapa em que o espírito comporia a noção de amor fraterno e a de vida, esta última carregando em si o elemento tripartido da dialética, de cisão e recomposição.

*(...) Hegel sustenta que o 'destino' do Cristianismo ainda está por ser determinado e seu 'Espírito' ainda por ser alcançado. (...) E será o espírito, e não mais o amor, que se torna 'uma unificação da vida', pressupondo divisão, um desenvolvimento da vida, um desenvolvimento do aspecto multifacetado da vida [manysidedness of life]. SOLOMON (1983:146) [t. n.]*

O desenvolvimento, na ótica de Hegel, seria a realização do espírito pelo processo real da vida no plano dos fenômenos. A natureza seria necessária para a plena realização do espírito. FINDLAY (1971:104)

Uma teleologia do infinito de Hegel apenas tem sentido caso se admita uma tendência universal na direção de maior racionalidade e autoconsciência, como afirma Findlay: “(...) creio que a teleologia infinita de Hegel somente será um esquema de pensamento aceitável na medida em que realmente acreditemos numa forte e crescente tendência dominante no mundo no sentido de uma intensificada autoconsciência e racionalidade.” FINDLAY (1971:106) [t. n.]

Desse modo, uma teleologia do infinito de Hegel implica compreender a sua dialética como um instrumento a serviço de um desenvolvimento.

*No Prefácio da Fenomenologia, Hegel nos diz que a vida do espírito e o desenvolvimento das formas e conceitos da consciência seguem um caminho de desenvolvimento mais ou menos paralelo ao desenvolvimento conceitual de um indivíduo – de fato, ele nos diz que o desenvolvimento do indivíduo segue os estágios do Espírito que já foram 'nivelados pelo trabalho árduo'. 'O indivíduo único deve também passar pelos estágios formativos do Espírito universal no que diz respeito ao seu conteúdo, mas como formas ultrapassadas do Espírito (...) um processo que (ao que sabemos) aconteceu somente uma única vez – diga-se, a evolução conceitual da 'mente humana.' SOLOMON (1983:235) [t. n.]*

Como prossegue Solomon, o “desenvolvimento do conceito” [*development of the concept*] não é propriamente nem histórico nem puramente lógico, mas uma forma de perceber o presente, a história e um sentido de destino, e seria, no sentido clássico “(...) uma história baseada nos 'fatos', mas de forma alguma restrita a eles, na qual nossa

*forma presente de consciência recebe algum significado (...).” SOLOMON (1983:235)*  
[t.n.]

O elemento móvel descritivo to mecanismo interno ao desenvolvimento seria dado pela noção de dialética.

*A ideia de contradição dialética está intimamente ligada à mudança, movimento, desenvolvimento, transição para oposição, conflito e noções semelhantes. (...) A passagem de uma categoria para outra não é simplesmente a abolição ou decomposição da primeira categoria, mas sua transição para outra categoria. É uma mudança qualitativa. A transição, como um princípio da ‘autodeterminação da ideia’ na doutrina sobre o ser, é conectada por Hegel à lei da transição de mudanças quantitativas para as qualitativas. MORAN (1988:45) [t.n.]*

A dicotomia ofertada pela teleologia do finito (natural, lógico e histórico) e do infinito (universal, espiritual e absoluto) é em si uma divisão que se oferece a uma síntese. A herança clássica em Hegel é assimilada fundamentalmente como uma herança compatível com uma teleologia cristã. O desenvolvimento dos fenômenos e a causalidade natural, vistos pela ótica hegeliana, inserem-se necessariamente em um desdobramento mais amplo e em uma causalidade mais profunda que encontra também raízes explanativas no cristianismo.

De acordo com Frederick Copleston, Hegel herda a visão tanto judaica quanto cristã de um Deus sobreposto e anteposto à natureza e ao sujeito finito. Em sua visão, o sistema hegeliano, se não pode ser visto necessariamente como um teísmo filosófico ou sistematização de dogmas católicos, pode ser lido como uma tentativa de superar a dicotomia finito-infinito expressa no cristianismo.

*Na consciência religiosa, como se manifesta tanto no Judaísmo como no Cristianismo, encontramos Deus objetificado. Deus é anteposto contra a Natureza e o sujeito finito. Ou seja, uma oposição é declarada entre Deus e o mundo, Deus e o homem. Para Hegel, essa oposição não pode ser nada além de repugnante para a filosofia especulativa. De um lado, se o alegado infinito é posto contra o finito, de forma a excluí-lo, como pode ele ser devidamente descrito como infinito? Mais uma vez, se o finito é colocado contra o infinito, não é aquele absolutizado, com o resultado de que o infinito torna-se uma*

*hipótese supérflua? Enfim, o teísmo pictórico, com seu Deus 'lá adiante' ou 'lá em cima', não consegue satisfazer a mente reflexiva. Como podemos, no entanto, superar em pensamento a oposição entre finito e infinito, entre o mundo e Deus, entre homem e Deus? No Cristianismo há de fato uma síntese, uma superação do afastamento do sujeito finito de Deus. Mas essa síntese é vivida e não pensada. A dificuldade reside em pensá-la, em construir um teísmo genuinamente filosófico. COPLESTON (1971:189) [t. n.]*

Gilbert Rist sublinha a importância do pensamento de Santo Agostinho para uma visão moderna sobre o desenvolvimento no sentido de que contribuiu para superar a visão cíclica herdada do pensamento antigo, sobretudo aristotélico. Conforme argumenta Rist, a filosofia de Aristóteles apresentou três contradições fundamentais com as teses do cristianismo:

*Aristóteles, portanto, permanece fiel à teoria dos ciclos: aquilo que nasce e cresce também vai desvanecer e morrer, em uma série perpétua de novos começos. (...) As convulsões do Império Romano nos primeiros séculos AD deram credibilidade à ideia de que o mundo estava no fim de um ciclo, e de que era 'natural' ao poder imperial chegar a um fim. E foi nesse contexto politicamente instável de um mundo em envelhecimento que Agostinho de Hipona (354-430) tentou reconciliar a filosofia da história de seu tempo com a teologia Cristã. A visão aristotélica, porém, representou um problema para a teologia Cristã em pelo menos três pontos. O primeiro dizia respeito à intervenção de Deus na história. Enquanto Aristóteles recusava-se a preocupar-se com os 'acidentes' da história e concentrava-se na força silenciosa na origem do 'desenvolvimento', o Cristianismo fiava-se na divina pedagogia, que conferia um novo significado a todos os eventos particulares da história. O Velho Testamento atestou a presença da Revelação [Revelation] em uma série de momentos históricos (Noé e o Dilúvio, Moisés e a Lei, Davi e a realeza messiânica etc.) E obviamente, o Novo Testamento apresentou a encarnação de Deus na figura humana de Jesus como o momento decisivo da Revelação [Revelation]. Portanto, ao passo que o aristotelismo excluía acaso e acidente de sua 'ciência' da necessidade 'natural', o Cristianismo transformava-os em sinais da divina providência. O segundo ponto de desacordo tem a ver com a espontaneidade dos fenômenos naturais. O Cristianismo tanto adicionou uma 'sobrenatureza' à 'natureza' como substituiu o princípio impessoal do crescimento pela divina onipotência. Deus podia agir de uma maneira sobrenatural, mas era também o criador de um mundo que Ele incessantemente continuava a sustentar e dirigir. A terceira contradição vem do fato de que Aristóteles permitiu tanto a mudança quanto o retorno para o estado inicial. O*

*Cristianismo não poderia conceber o 'eterno retorno' – pois a história desenrolou-se de acordo com um plano que possuía um começo e um fim. Além disso, a história abarcou todas as nações e foi dominada pela encarnação de Jesus Cristo, o único salvador, cuja intervenção aconteceu 'de uma vez por todas'. Por isso a contenda contra os pagãos, que continuam a 'andar em círculos'.*

(...)

*A originalidade de Agostinho baseava-se em três aspectos que influenciariam consideravelmente a história do 'desenvolvimento'.*

*1. Sua filosofia da história – na forma de uma história da salvação – diz respeito à totalidade da humanidade. Diferentemente dos autores anteriores, que estavam preocupados com a história local, nacional ou imperial, Agostinho salientava a universalidade do seu esquema, insistindo que todas as nações sobre a terra estão sujeitas à divina providência.*

*2. Eventos históricos particulares não têm importância para Agostinho exceto na medida em que são parte dos planos de Deus. A história concreta não é ignorada ou referida a outras, como foi o caso com Aristóteles, mas reinterpretada dentro do arcabouço do conflito entre a cidade do homem e a cidade de Deus. Em outras palavras, a história de fato ocupa um lugar importante, mas isso é secundário para a filosofia da história.*

*3. Apesar de suas aparências tortuosas, a história obedece à necessidade. A progressão histórica desde a criação até o fim dos tempos não pode ser deflexionada nem pelo acaso nem pelo artifício humano. O desígnio de Deus, decretado a partir de toda eternidade, deve inevitavelmente transcorrer. RIST (2010:32-34) [t. n.]*

Assim, a doutrina de Santo Agostinho preserva, do pensamento de Aristóteles, as partes constitutivas do ciclo (crescimento/decadência) e a noção de necessidade, mas difere ao construir uma filosofia da história mundial que exclui o retorno ao mesmo. RIST (2010:33-34)

A influência do fator místico na obra de Hegel é objeto de artigo de Frederick Copleston, “*Hegel and the Rationalization of Mysticism*”, pelo qual o autor defende a centralidade da “filosofia da religião” de Hegel.

*Seria um erro (...) concluir que a filosofia da religião é periférica à linha central de pensamento de Hegel. Ele afirma inequivocamente que o tema central tanto da religião*

*quanto da filosofia é 'Deus e nada além de Deus e o autodesdobramento de Deus. (...) Hegel certamente dedica uma boa parcela de espaço para a reflexão sobre o desenvolvimento histórico da religião. Mas o faz do ponto de vista de quem acredita que o Cristianismo Luterano é a maior expressão de religião, pelo menos até os dias de hoje. Para Hegel, a filosofia da religião é a religião atingindo o nível de autoconsciência reflexiva e autoconhecimento. (...) O instrumento de entendimento empregado por Hegel é, obviamente, o idealismo absoluto. COPLESTON (1971:188) [grifos nossos] [t. n.]*

A obra de Hegel molda um fundamento religioso no sentido em que acaba por sistematizar uma verdade que parte de uma concepção cristã a respeito do sujeito, da ordem natural e do absoluto. Para Hegel, a filosofia é a tomada de consciência do espírito, por ele afirmado como *Geist*:

*(...) parece extravagante falar da pessoa de Hegel como um místico, tanto como Cristão ou de qualquer outro modo. Porém quando o Professor W. T. Stace sustenta que Hegel esforçou-se por transformar a ideia mística de identidade-na-distinção [identity-in-distinction] em um conceito lógico, e quando o Sr. G. R. G. Mure escreve sobre o 'esforço enérgico e intransigente de Hegel, sem paralelo à altura, para racionalizar e revelar a união mística entre Deus e homem, proclamada por homens como Meister Eckhart e Jacob Böhme, para revelá-la como uma união através da distinção da qual o mundo todo é testemunha, eu creio que o que eles dizem é bem verdade. Hegel, sem dúvida, opunha-se a pegar atalhos na filosofia, por meio de apelos à intuição ou a ideias místicas, que substituíssem o esforço paciente para compreender e expressar a verdade de uma maneira sistemática. COPLESTON (1971:191) [t. n.]*

Copleston acredita que Hegel é idealista no exato sentido em que é cristão: “*Pois o idealismo absoluto, segundo Hegel, é Cristianismo, ao menos em seu aspecto cognitivo, quando possuidor de completo autoconhecimento.*” COPLESTON (1971:193)

A teleologia hegeliana é importante para situar o termo desenvolvimento como descritivo de um processo de busca da verdade absoluta. O desenvolvimento se daria quando não há mais assimetria entre o que as coisas são e como elas são pensadas, como afirma Norman, quando se atinge plena consciência sobre os fenômenos e sobre a verdade. NORMAN (1976:17)



Nesse sentido, desenvolver seria chegar à verdade filosófica e a expressão do desenvolvimento ao longo da história se traduziria nos avanços conceituais da civilização.

Norman resume a fenomenologia como “(...) *um desenvolvimento necessário através de uma sequência de formas de consciência.*” NORMAN (1976:18) [t. n.]

As formas de consciência desdobram o *Cogito* cartesiano no sentido de que demandam critérios internos subjetivos, denotadores de um valor ou norma ética revelada pelo espírito.

*O critério que ele emprega para avaliar as formas de consciência é um critério interno. Isso é crucial, pois permite que Hegel escape do Dilema da Epistemologia. Permite-lhe alegar que, ao empregar o método fenomenológico no lugar da tradicional epistemologia, ele consegue evitar ter de pressupor a validade de algum critério externo. Simplesmente mantendo-se dentro de uma forma de consciência e descrevendo-a a partir de dentro, ele pode avaliá-la e criticá-la. E ele pode fazer assim porque a descrição interna envolve tanto uma descrição do objeto quanto uma descrição do conhecimento, e uma pode ser testada contra a outra.* NORMAN (1976:20) [t. n.]

O desenvolvimento pode ser definido também como a sucessão de estágios de consciência do sujeito a respeito do objeto, que culmina em uma situação de reconhecimento universal mútuo. NORMAN (1976:71)

É interessante verificar como a própria estrutura do sistema da *Fenomenologia* parte da razão e observação racional para culminar na certeza a respeito do espírito.

Pela estrutura de *Fenomenologia*, o sujeito observa racionalmente, realiza racionalmente sua consciência própria e alcança a certeza de si mesmo como realidade em si e para si. Na etapa seguinte, a razão dependerá do espírito objetivo para a revelação da ética, da cultura e da moralidade, que seria a certeza de si não mais do sujeito e da razão, mas da consciência no seu sentido absoluto.

O ceticismo de Hegel diferiu do de Descartes, contudo, por ser "genuinamente ligado ao desenvolvimento" [*“genuinely developmental”*], por explicar um processo de desenvolvimento educativo. NORMAN (1976:15)

Para Hegel, o mundo objetivo está presente em cada forma da consciência, de modo a que a essência se torna sujeito. Essas formas definidas, concretas, de consciência são formas lembradas pela alma como tendo contribuído para seu crescimento educacional. MUELLER (1971: 19)

Hegel também não é cartesiano no sentido de partir de premissas ou primeiros princípios, privilegiando uma ótica integrada do processo reflexivo.

*Hegel rejeita o programa Cartesiano mais completamente do que a maioria dos filósofos, por rejeitar não somente a sua metafísica dualista (...) mas também toda a ideia de que a filosofia deve começar com premissas ou ‘primeiros princípios’, que são aceitos desde o início e que em seguida derivam ou deduzem inúmeras consequências, que são seus ‘resultados’. Para Hegel, é todo o processo de se fazer filosofia que constitui a sua ‘verdade’(...) SOLOMON (1983:229) [t. n.]*

No contexto do idealismo alemão, a dialética se sobressai porque a verdade de Hegel surge após um processo e não *a priori*. A filosofia para Hegel é o processo do pensamento, o processo da formação do conceito, o processo da elaboração dialética da verdade. A revelação da verdade filosófica é, para Hegel, um desenvolvimento.

Como argumenta Richard Norman, a dialética tem importância menos como tríade do que por explicar uma conciliação ou suprassunção: “(...) *as tríades na Fenomenologia são importantes não como um esquema mecânico, mas por causa do movimento de pensamento que expressam. Hegel não é obcecado pelas tríades, mas é ‘obcecado’ pelo problema dos opostos e de sua reconciliação*” NORMAN (1976:26) [t. n.]

Em termos políticos, o desenvolvimento se expressaria como a progressão da consciência da liberdade humana.

*A história mundial apresenta, dessa forma, os estágios do desenvolvimento do princípio cujo significado (Gehalt) é a consciência da liberdade. (...) O primeiro estágio é o imediato onde, como já salientado, o espírito está incorporado na naturalidade, em que está somente num isolamento não-livre (alguém é livre). O segundo estágio é aquele em que o espírito emerge para uma consciência de sua liberdade. Contudo, essa primeira emergência (Losreissen) é imperfeita e parcial (alguns são livres); o espírito emerge da naturalidade imediata, relaciona-se com ela e, por isso, ainda é afetado por ela como um aspecto. O terceiro estágio é a ascensão dessa liberdade particular para uma liberdade geral e pura. (O homem é livre como homem); isto é, o espírito eleva-se para a autoconfiança e autoconsciência da essência da liberdade. Esses estágios são os princípios básicos do processo geral. FRIEDRICH (1953:23) [t. n.]*

Uma questão que exemplifica o conceito de desenvolvimento na prática, em sua aplicação corrente, seria tomar a evolução histórica da noção de autoridade. Pelos comentários que seguem, podemos entender que o desenvolvimento conceitual e filosófico está por detrás da noção de que as formas políticas logram avanços e que o alcance de determinados valores sociais tornam-se irreversíveis do ponto de vista da ética humana universal.

*O problema da autoridade certamente não é único da nossa geração, nem é necessariamente um problema diferente hoje do que era nos dias de Platão; de Tomás de Aquino; ou de Kant. As soluções para o problema, no entanto, variaram ao longo dos séculos, e as variações mantiveram o ritmo das variações nos conceitos de homem, de sociedade, do estado e da igreja. Dessa forma, o próprio conceito de autoridade evoluiu e formas de autoridade que foram em algum momento tomadas como verdade já não são mais aceitáveis. A autoridade de um potentado oriental que, na Bíblia, por exemplo, ninguém imaginava questionar é agora inconcebível. Houve retrocessos, obviamente, como nas concepções totalitárias de sociedade política, porém a evolução do conceito tem sido no todo estável, tão estável quanto a evolução da consciência do homem sobre a liberdade humana, que, de acordo com Hegel, é a orientação da história. LAUER (1977:14) [t. n.]*

O desenvolvimento, em que pese partir da razão, não se limita ou corresponde estritamente a uma sequência lógica. O espírito, na concepção de Hegel, é uma força ativa e viva, que atua com base em composição de opostos e sínteses em variados graus de abrangência e largueza de efeitos.

O capítulo “*Dialectic and the ‘Development of the Concept’*”, de Robert Solomon, é fundamental para que se entenda a argumentação de que a dialética não objetiva descrever uma cronologia histórica e nem traçar uma linearidade atribuível a uma personificação divina ou esboçar uma “história do espírito humano”. A dialética da *Fenomenologia* teria uma necessidade que lhe é intrínseca, e que seria a auto realização do espírito, pelo conceito. SOLOMON (1983: 228)

*Se o princípio interno à consciência é, como Hegel acredita que seja, a demanda por compreensão total do mundo empírico, então a ‘lógica’ da Fenomenologia é uma progressão de aproximações, representações da vida cuja sequência é determinada, de certo modo, pelas suas próprias inadequações.* SOLOMON (1983:230) [t. n.]

Cabe sublinhar, a este respeito, que Hegel não atribuía à providência divina uma consciência análoga à humana, como explica Karl Ameriks.

*Embora haja um sentido simbólico no qual Hegel acreditava que ‘Deus’ seria realizado por meio da consciência humana, isso não atribui uma consciência literal a Deus ou supõe que Ele seja um ser individuado, e muito menos significa que os humanos encontram sua realização em sua relação com essa consciência. Consciência (no relevante e mais elevado sentido de ‘autoconsciência’) é um termo que Hegel, como outros idealistas desde Fichte em diante, reservou para os seres humanos.* AMERIKS (2000:263) [t. n.]

O conceito, por definição, seria a concepção filosófica, a geração *ab initio* do pensamento a partir de um dado objeto. Ao sujeito não caberia a criação do objeto, mas a criação do conceito tornaria o objeto real verdadeiramente ao sujeito e nesse sentido a filosofia seria a tarefa humana reveladora da verdade que mais se aproximaria do absoluto e da verdade revelada em termos religiosos. No conceito de desenvolvimento parece haver uma confluência de ambas as tarefas no sentido de que o desenvolvimento dependeria não apenas de uma observação racional e sim de uma atitude do sujeito capaz de entender e definir uma verdade revelada de modo gracioso ou místico.

*Desse modo, o espírito está dentro de si oposto a si mesmo; tem que superar a si próprio como o obstáculo genuinamente hostil ao seu fim. O desenvolvimento que, como tal, é*

*uma constante evolução – pois expressa-se como algo que permanece sendo si mesmo – é uma luta difícil e incessante do espírito contra si próprio dentro de si. O que o espírito deseja é atingir sua própria concepção.* FRIEDRICH (1953:22) [t. n.]

A filosofia para Hegel seria, portanto, uma necessidade do espírito de conceber e revelar a verdade e esta revelação progressiva seria o desenvolvimento. Nesse sentido, cabe trazer as palavras de Carl Friedrich sobre o pensamento de Hegel: “(...) *filosofia é o campo no qual o espírito torna-se consciente de si mesmo (...)*” FRIEDRICH (1953: XXXI) [t. n.]

Uma vez que a conotação dada por Hegel à consciência será uma conotação que remete à virtude clássica, mas que é fundamentalmente passível de definição cristã, temos que o desenvolvimento em uma ótica hegeliana será o desenvolvimento que objetiva os valores e princípios do cristianismo.

*Este é um tipo muito singular de panteísmo: a aceitação de Hegel da doutrina de que Cristo é, ao mesmo tempo, Deus e homem, e sendo um tanto quanto o outro, obriga-o a formular sua doutrina do espírito em termos de ‘níveis de realidade’, sendo os níveis mais elevados vistos como mais reais e mais espirituais. Esse sentido de concreta atualização é construído sobre um cioso interesse no desenvolvimento. Conforme demonstramos ao examinar o espírito, o idealismo de Hegel é distintivamente dinâmico.* FRIEDRICH (1953: XXXVI) [t. n.]

Esses “níveis de realidade” a que alude Friedrich seriam correspondentes a níveis de *critérios valorativos*, em uma gradação axiológica.

Assim, a história é o caminho racional e necessário do espírito mundial, que lhe seria a substância. FRIEDRICH (1953:5). A história estaria se desdobrando fundamentalmente em uma direção de maior consciência humana e de justiça. E este desdobramento não seria apenas um desdobramento abstrato, mas uma determinação definida e um desenvolvimento concreto. FRIEDRICH (1953:7)

A dialética, neste sentido, seria a recomposição do que é fragmentado no todo universal, o processo de absorção e reabsorção da diferença histórica, o desvendar do plano do

absoluto mediante anunciação de um valor universal. O desenvolvimento, definido a partir do sistema dialético de Hegel, pode ser definido como a progressão da consciência e uma revelação refletida de critérios de ação. Quanto mais universal o conceito, mais próximo da consciência verdadeira e mais relevante do ponto de vista filosófico.

A partir da análise do sistema de pensamento de Hegel, de suas categorias e sua aplicação ao conceito de desenvolvimento, os seguintes argumentos são as que serão sustentadas ao longo deste trabalho acadêmico como conclusões parciais:

1. O desenvolvimento se inicia com uma orientação da consciência, a partir da razão.
2. O conhecimento verdadeiro de um objeto resulta em um conceito filosófico.
3. A substituição da referência subjetiva pela objetiva – superação do eu, na relação eu-objeto – é transcendida pela percepção do universal.
4. Na dialética do desenvolvimento o negativo é reabsorvido na síntese do espírito.
5. O desenvolvimento é movido por critérios internos e enuncia uma ordem de valores.
6. Ações direcionadas a valores universais da consciência são o desenvolvimento político.
7. O desenvolvimento político é formação da consciência e constituição do espírito nacional em conformidade com uma teleologia histórica.
8. O desenvolvimento político implica pacto social em torno de um valor universal expresso em uma norma.
9. A consciência racional e afetiva estrutura os critérios da consciência moral.
10. O espírito nacional REVELA e antecipa uma ordem absoluta, e seus critérios de justiça e verdade. O desenvolvimento é a consagração da nacionalidade e do que ela tem de universalmente humana.

“A abertura à vida está no centro do verdadeiro desenvolvimento.” Carta Encíclica *Caritas in Veritate* do Sumo Pontífice Bento XVI

*“A figura histórica da filosofia encontra-se assim numa conexão necessária com a história política; com efeito, já o fato de em geral se filosofar implica que um povo atingiu um certo grau de formação do pensamento. Deve ter providenciado à indigência da vida, e o anseio do apetite deve estar esmorecido; há que ter-se esgotado o interesse simplesmente finito do sujeito, e a consciência deve ter ido longe para ter interesse em objetos universais. A filosofia é um agir livre (daí a necessidade da filosofia). Pode, pois, considerar-se como luxo; com efeito, o luxo é a satisfação do que não pertence à necessidade imediata; nesta perspectiva, ela é decerto dispensável. Mas o que importa é o que se denomina necessário. **Por parte do espírito pensante, a filosofia deve ver-se como o mais necessário. (...) Emerge, pois, quando a vida ética de um povo se dissolve e o espírito se refugia nos espaços do pensamento, a fim de procurar para si um reino da interioridade.**”* Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie* [Introdução à História da Filosofia] [g.n.]

## Parte I. A base epistemológica da filosofia hegeliana

O núcleo da obra de Hegel utilizado como bibliografia é a sua *Ciência da Lógica* (as doutrinas do ser, da essência e do conceito), e a *Fenomenologia do Espírito*, em particular nos itens em que o filósofo alemão analisa o papel da consciência no contexto mais amplo do entendimento. A hipótese da qual se parte é que a obra filosófica de Hegel pode ser lida, de certa forma, como uma “filosofia do desenvolvimento”. Pretende-se partir das noções de processo, dialética e consciência para transpô-las para uma definição do que seja o desenvolvimento como conceito de filosofia.

A tese inicial que se busca demonstrar é que os elementos doutrinários da lógica hegeliana se enquadram num prisma de progressão, de movimento, de mudança qualitativa, todas ideias que o conceito de desenvolvimento encerra.

*O elemento e conteúdo da filosofia não é o abstrato ou o inefetivo, mas o efetivamente real, o que se põe a si mesmo e é **vivente em si**, o existir no seu conceito. O elemento da filosofia é o **processo que produz os seus momentos** e os percorre, e esse **movimento total** constitui o positivo e a verdade do mesmo positivo. Tal positivo contém igualmente em si o negativo, que deveria ser chamado o falso, se o falso pudesse ser tratado como algo do qual se devesse abstrair. Ao contrário, o que está desaparecendo é que deve ser tratado como essencial, não na determinação de algo fixo, separado do verdadeiro e que deva ser deixado fora dele, não se sabe bem onde, assim como o verdadeiro não deve ser considerado como o positivo morto, que jaz inerte da outra parte. A aparição é o **movimento do surgir** e do passar que não surge e nem passa mas é em si, e constitui a efetividade e o **movimento da vida** da verdade. (...) No todo do movimento compreendido como repouso, o que se distingue no movimento e confere a si mesmo um existir particular é conservado como **algo que se interioriza na recordação**, cujo existir é o saber de si mesmo, do mesmo modo como esse saber é imediatamente existir. HEGEL (1974: Pg. 32) [grifos nossos]*

Este elemento de “movimento” que se busca expor seria justamente relacionado à fenomenologia do espírito no que ela trata do estágio de consciência como formador do conceito. Sendo a filosofia, para Hegel, uma “consciência do conceito”, ela é atributo do



espírito humano. Portanto, e em linha com o idealismo de Hegel, se poderá dizer que o que se desenvolve, em última análise é o espírito.

Pode-se antecipar que, ao longo do exercício da tese ora proposta, estar-se-á justamente seguindo os passos que Hegel propõe para o conhecimento filosófico em si, que, segundo ele, culmina com a formação de um conceito. Assim, haverá uma descrição dos passos que Hegel propõe para sua filosofia e uma tentativa concomitante de seguimento destes passos para justamente poder-se chegar a um conceito definido sobre o tema do desenvolvimento.

Em suma, a própria doutrina de Hegel sobre o “conceito” será aplicável na formação do “conceito de desenvolvimento”. Ao mesmo tempo, alcançar a própria definição de um conceito de filosofia pode ser considerado em si um “desenvolver”.

A obra de Hegel permite entrever que assim como a ciência progride, a filosofia se desenvolve. Enquanto o conhecimento científico agrega, o conhecimento filosófico revela. Enquanto a ciência explica, a filosofia afeta a qualidade dos fenômenos. Enquanto a ciência se concentra no mundo externo e na sua relação com o ser humano, a filosofia cria a essência do conceito como uma essência do sujeito, traz um retorno, por assim dizer, à sua humanidade.

## **1. O conhecimento como um ato.**

Para demonstrar que o conjunto da obra de Hegel permite uma teoria ou doutrina sobre o desenvolvimento é necessário primeiro partir da base do pensamento hegeliano, examinando sua epistemologia, as particularidades de sua exposição sobre como opera o conhecimento filosófico. Hegel inicia a exposição de seu sistema filosófico justamente situando a base epistemológica de seu pensamento.

Na obra *A Fenomenologia do Espírito*, Hegel trata de início do conhecimento *per se*, e de forma ampla. Antes de definir o que seria a Filosofia e o campo de investigação filosófica, podemos dizer que trata do conhecimento em geral, do saber e dos seus limites.

Na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Hegel igualmente inicia a exposição sistemática de suas teses partindo das premissas epistemológicas, tratando da Ciência da Lógica. Na *Enciclopédia*, Hegel define a lógica como o “pensar do pensar”, a “forma absoluta da verdade”. HEGEL (1995: 66, parag. 19)

Pode-se verificar que o elemento essencial de análise do que seja desenvolvimento já aparece na definição mesma do conhecimento como um ato de saber, uma vez que o ato encerra uma potência cuja realização é necessária ao movimento. Desenvolvimento traz em si a idéia de processo, de movimento, de mudança estrutural. Na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, ao tratar da lógica, Hegel afirma:

*Pode-se bem dizer que a Lógica é a ciência do pensar, de suas determinações e leis. (...) A idéia é o pensar, não como pensar formal mas como a totalidade, em desenvolvimento, de suas determinações e leis próprias, que a idéia dá a si mesma: [e] não que já tem e encontra em si mesma.* HEGEL (1995: 65, parag. 19)

*A ideia pode ser compreendida:*

- como a razão (essa é a significação filosófica própria para razão);
- como o sujeito-objeto, além disso;
- como a unidade do ideal e do real; do finito e do infinito; da alma e do corpo;
- como a possibilidade que tem, nela mesma, sua efetividade;
- como aquilo cuja natureza só pode ser concebida como existente, etc., porque na idéia estão contidas todas as relações do entendimento, mas em seu infinito retorno e identidade em si mesmos. HEGEL (1995:350, parag.214)

Depreende-se do trecho citado, que o pensar filosófico compreende o pensar formal e um pensar que totaliza as determinações e leis, em desenvolvimento, que a idéia dá a si mesma. Hegel distingue claramente determinações que já estão na idéia, de determinações que a idéia desenvolve, se atribui ou cria. Assim, o conteúdo do pensar filosófico seria justamente esta autogerarão da idéia, a criação lógica, a conceptualização, a produção do conceito como atividade. Na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Hegel aprofunda a definição de idéia, conforme segue:

*A ideia 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.*

*(...) A ideia é a verdade, pois a verdade é que a objetividade corresponda ao conceito, não que as coisas exteriores correspondam a minhas representações; essas são somente representações corretas, que Eu, este [aqui] tenho. (...) O ser singular é um lado qualquer da idéia; para este [singular], portanto, é mister ainda outras efetividades, que aparecem igualmente autônomas particularmente; só nelas em conjunto, e na sua relação, o conceito se realiza. O singular, para si, não corresponde ao seu conceito; essa limitação de seu ser-aí constitui sua finitude e sua ruína. (...) O absoluto é a idéia universal e una, que enquanto julgante se particulariza no sistema das ideias determinadas, que, no entanto, só consistem em retornar à idéia una: a sua verdade. É por esse juízo que a idéia é, antes de tudo, somente a substância una, universal; **mas sua efetividade verdadeira, desenvolvida, é ser como sujeito e, assim, como espírito.** Com frequência, a idéia é tomada por algo lógico, puramente formal, na medida em que não tem uma existência como seu ponto de partida e de apoio. (...) Igualmente falsa é a representação como se a idéia fosse somente o abstrato. Certamente, ela o é, enquanto como todo o não-verdadeiro nela se consome; mas a idéia é nela mesma essencialmente concreta, por ser o conceito livre que se determina a si mesmo, e assim se determina para [tornar-se] realidade. Só seria a idéia o formalmente-abstrato, se o conceito, que é seu princípio, fosse tomado como a unidade abstrata e não, tal como ele é, como o retorno negativo de si a si mesmo, e como a subjetividade.*

*Adendo: Por verdade entende-se, antes de tudo, que eu sei como alguma coisa é. No entanto, isso é verdade só em relação à consciência; ou a verdade formal, a simples exatidão. Ao contrário, no seu sentido mais profundo, consiste em ser a objetividade idêntica ao conceito. (...) São verdadeiros esses objetos quando são o que devem ser, isto é, quando sua realidade corresponde ao seu conceito. Assim compreendido, o não-verdadeiro é o mesmo que aliás também se chama o mau. Um homem mau é um não-verdadeiro homem, isto é, um homem que não se comporta conforme seu conceito ou sua determinação. Contudo, totalmente sem*

*identidade do conceito e da realidade, nada pode ter consistência. O que é totalmente mau, ou contrário ao conceito, é, justamente por isso, algo que em si mesmo se desagrega. É somente pelo conceito que as coisas do mundo têm sua consistência, quer dizer, na linguagem da representação religiosa, as coisas são o que são somente pelo pensamento divino – e por isso criador – que lhes é imanente. Quando se fala de idéia, com isso se deve representar algo distante e além. A idéia é antes o absolutamente presente, e também se encontra igualmente em cada consciência, por perturbada e distorcida que seja. (...) A idéia é, antes, seu próprio resultado, e, como tal, é tanto o imediato como o mediatizado. HEGEL (1995:350, parag.213) [g.n.]*

Este atributo particular da idéia de efetivar-se substancialmente, desenvolvendo-se como sujeito, é o que caracteriza o pensamento filosófico e o distingue da simples representação, própria da pura forma do pensar. Hegel a seguir explica e diferencia a representação do pensamento (lógico-filosófico):

*A diferença entre representação e pensamento tem especial importância porque em geral se pode dizer que a filosofia não faz outra coisa que transformar representações em pensamentos; mas depois disso, é verdade, transforma os simples pensamentos em conceitos. (...) Na Lógica se mostrará que o pensamento e o universal é justamente isso: é ele mesmo e seu Outro, apodera-se desse Outro e nada lhe escapa. HEGEL (1995:73, parag. 20)*

*A meta do espírito enquanto consciência é fazer esse seu fenômeno idêntico à sua essência, é elevar a certeza de si mesmo à verdade. (...) Adendo: A simples representação não distingue entre certeza e verdade. Chama verdadeiro o que para ela é certo, o que tem por um subjetivo, em consonância com o objeto – por mais insignificante e ordinário que possa ser o conteúdo desse subjetivo. A filosofia, ao contrário, deve distinguir o conceito da verdade, essencialmente, da simples certeza; pois a certeza que o espírito tem de si mesmo, do ponto de vista da simples consciência, é ainda algo não-verdadeiro, contraditório de si mesmo, porque aqui o espírito, ao lado da certeza abstrata de estar junto de si mesmo, tem a certeza diretamente oposta de referir-se a algo que lhe é essencialmente Outro. Essa contradição deve ser suprassumida: reside nela própria o impulso para resolver-se. A certeza subjetiva não pode ter limite no objeto: deve adquirir verdadeira objetividade. HEGEL (1995:187, parag. 416) [V. III]*

E como será mais adiante analisado, este atributo do pensamento filosófico advém de ele conter uma síntese que supera o sujeito ao compor sujeito e objeto em uma transcendência que revela uma essência universal. Segundo a ótica hegeliana, quanto mais afeto à sensibilidade, mais circunscrito ao sujeito; quanto mais afeto à lógica filosófica, mais abrangente da relação sujeito-objeto, mais revelador do universal.

*Enquanto a linguagem é a obra do pensamento, também nela nada se pode dizer que não seja universal. (...) E o indizível – sentimento, sensação – não é o mais excelente, o mais verdadeiro; e sim o mais insignificante, o mais inverídico. Se eu digo: o ‘singular’, ‘este singular’, ‘aqui’, ‘agora’, tudo isso são universalidades; tudo e cada um é algo singular, um este: e também, se for sensível, é um aqui, um agora. Igualmente, se digo: ‘Eu’, eu viso a mim como este que exclui todos os outros; mas o que eu digo ‘Eu’, cada um justamente o é: um Eu que exclui de si todos os outros. (...) O Eu é o universal em si e para si, e a comunidade é também um forma de universalidade, mas uma forma exterior. (...) Mas Eu, abstratamente enquanto tal, é a pura relação consigo mesmo, na qual se abstrai do representar, do sentir, de todo o estado como de toda a particularidade da natureza, do talento, da experiência etc. Eu é, nessa medida, a existência da universalidade totalmente abstrata, o abstratamente livre. Portanto o Eu é o pensar como sujeito, e, enquanto Eu estou ao mesmo tempo em todas as minhas sensações, representações, estados, etc., o pensamento está em toda a parte presente e atravessa como categoria todas essas determinações. HEGEL (1995:73, parag. 20)*

Pode-se resumir, assim, a diferença entre o que Hegel denomina o mundo do sensível e o mundo da lógica, que também explica a diferença entre a mera representação e o pensamento:

*Para o sensível, é antes de tudo sua origem externa – os sentidos ou os órgãos dos sentidos – que é tomada por explicação. Só que a denominação do instrumento não dá nenhuma determinação para o que é captado por ele. A diferença entre o sensível e o pensamento deve-se colocar em que a determinação do sensível é a singularidade, e, enquanto o singular (de modo inteiramente abstrato: o átomo) está também na conexão, o sensível é um [ser] fora-de-um-outro, cujas formas abstratas mais precisas são: o [ser]-ao-lado-de-um-outro e o [ser]-ao-lado e depois-de-um-outro. O representar tem tal matéria sensível por conteúdo; mas posta na determinação do meu, [a saber], de que tal conteúdo está em mim; e [na determinação] da universalidade, da relação-a-si, da simplicidade. Além do sensível, a representação tem no entanto por conteúdo também*

*[uma] matéria originária do pensar consciente-de-si, como as representações do jurídico, do ético, do religioso e também do pensar mesmo; e não é nada fácil situar onde está a diferença entre tais representações e os pensamentos sobre tal conteúdo.* HEGEL (1995: 70, parag.20)

Hegel, ademais, afirma que o produto do pensamento é o universal, mas o ato de pensar seria o universal ativo: *“O pensar, enquanto atividade, por conseguinte é o universal ativo, e de fato o universal que se atua; enquanto o ato – o produzido – é justamente o universal.”* HEGEL (1995:69, parag.20)

Partindo da idéia de que algo é sempre um CONTEÚDO e uma FORMA, podemos dizer que um objeto de investigação filosófica é sempre um ato ou estado (conteúdo) e seus limites (forma). Algo é ao mesmo tempo um conteúdo (verbo) e uma forma (espaço e tempo), uma ação e uma delimitação desta ação. A forma é que delimita a substância, o espaço e o tempo são o que conformam as experiências dentro do que seria o infinito ou absoluto. A existência em conteúdo e forma encerra a contradição aparente em ser algo e também não ser, em existir e encontrar o limite a este existir justamente no que não se é.

O próprio termo “definir” seria exatamente isso, dar existência ao colocar “fim”, ao delimitar, conforme “define” Ferrater Mora:

*De um ponto de vista muito geral, a definição equivale à delimitação (de-terminatio, de-finitio), isto é, à indicação dos fins ou dos limites (conceituais) de um ente com referência aos demais. Por isso, a definição foi com frequência concebida como uma negação: delimitamos um ente com respeito a outros porque negamos os outros até ficarmos mentalmente com o ente definido. Supõe-se que, ao efetuar de uma maneira consequente essa delimitação, alcançamos a natureza essencial da coisa definida.* MORA (2004: 651).

Ferrater Mora também prossegue dizendo que

*(...) definir supõe delimitação intelectual de sua essência. (...) é necessário que em toda definição se esgotem as características consideradas essenciais do ente definido, pois se*

*falta alguma delas o objeto não fica propriamente 'situado', podendo facilmente confundir-se com outro. MORA (2004: 651).*

O mesmo autor lembra que definição difere do que seja discernimento e também difere do que seja explicação da causa ou proposição. Ou seja, a definição é a expressão *tout court* da essência de algo.

Voltando à definição de conhecimento, percebemos que o conhecimento é definido como um ato de saber. Aqui caberia a pergunta de se a atividade de um ser é um ser em si, se é uma essência. Se optarmos por responder que sim, o conhecer é uma ação (verbo) e ao mesmo tempo a delimitação desta ação. Da mesma forma que um objeto concreto depende dos limites para ser algo definido (um país, por exemplo, é um território com fronteiras, é um espaço e suas fronteiras), a essência de um ato é aquele ato que encontra conformação também nos seus limites para agir, que depende de encontrar um fim em si mesmo. É nesse sentido que parece seguir Hegel quando afirma que

*Justamente porque a forma é tão essencial à essência quanto esta o é a si mesma, a essência não deve ser apreendida e expressa puramente como essência, ou seja, como substância imediata ou como pura intuição de si mesma do divino, mas igualmente como forma e na riqueza total da forma desenvolvida. Somente assim é apreendida e expressa como algo efetivo. HEGEL (1974: 19)*

Em outras palavras, se aceitamos que o conhecimento é “o ato de saber e seus limites” está implícito que o “conhecer” teria uma essência e uma forma. Para Hegel, a essência do conhecimento é um ato de formação de um conceito, e a forma do conhecimento seria dada pela fronteira entre o que está ao alcance do ser humano e o que está para além deste alcance, no absoluto, que para Hegel pode ser apenas intuído. Em suma, o campo do saber humano é limitado e cessa onde começa o campo do ilimitado.

Na filosofia de Hegel, o limite ironicamente é o ilimitado, é o absoluto. Ou seja, só se pode conhecer o que tem forma e conteúdo. O que é absoluto portanto não seria apreensível pela filosofia hegeliana como conhecimento conceitual, em princípio.

O que podemos ter como base epistemológica da filosofia hegeliana seria, em primeiro lugar, que a filosofia faz parte desse conhecimento em geral definido acima: um ato que encontra limites no absoluto. O objeto do conhecimento, portanto, seria virtualmente qualquer campo que possa ser percebido pelo ser humano racionalmente, mentalmente, na existência limitada pelo espaço e tempo.

E dizer que o conhecimento é um ato, pressupõe aceitar que ele é precedido de uma potencialidade, potência ou privação já que a mudança do estado de não conhecimento para o de conhecimento é um movimento, um processo, gerado pela superação da potência, em direção à sua realização. É o que explica a definição de “ato” de Ferrater Mora:

*O movimento como mudança numa realidade (às vezes chamado 'movimento qualitativo', para distingui-lo do movimento local (...) necessita de três condições, que parecem ser a um só tempo 'princípios': a matéria, a forma, e a privação). Ora, a mudança seria ininteligível se não houvesse no objeto que vai modificar-se uma potência de mudar. Sua mudança é, a rigor, a passagem de um estado de potência ou potencialidade a um estado de ato ou atualidade. Essa passagem é efetuada por meio de uma causa eficiente, que pode ser 'externa' (na arte) ou 'interna' (na própria natureza do objeto considerado). (...) o ser passa da potência de ser algo ao ato de sê-lo; a mudança é passagem da potência à atualidade. MORA (2004: 217)*

Também se deve mencionar que “Segundo os escolásticos, todo ser mutável constitui-se de potência e de ato, enquanto o ser imutável é apenas ato.” MORA (2004:220). Se percebermos o conhecimento em geral como um “ser mutável”, em razão de ser uma potência e um ato, temos que o seu limite, o absoluto, teria de ser imutável.

E é preciso reconhecer que há uma questão que se coloca com relação não apenas ao limite ao conhecimento como um teto, mas o limite ao conhecimento como um piso, que seria de onde surge o conhecimento, ou melhor dizendo, as condições para o conhecimento. Porque parece razoável visualizar que o absoluto é a fronteira final do conhecimento humano como também de onde parte o conhecimento, pois há, antes do conhecer, o não-conhecer absoluto, a ausência total do conhecimento.



Por uma linha de raciocínio, se o conhecimento não é ilimitado, não é absoluto, e sim limitado, tem-se que sua potência também seria limitada. Assim, sua potencialidade não viria do absoluto, mas daquilo que tem existência finita.

Por outro prisma, se tomamos a questão pelo viés oposto e consideramos que o não conhecimento é ilimitado, temos que a potencialidade do conhecimento seria infinita, pois se todo ato pressupõe uma potência, qualquer ato de conhecer pressupõe uma potência vinda do desconhecimento, que seria absoluto.

A questão que se coloca, portanto, parece ser a definir se o conhecimento é ilimitado ou não. Se Hegel já apresenta o limite ao conhecimento filosófico como sendo o absoluto, temos de acatar a tese de que o conhecimento é limitado. Fica por resolver a questão de como o conhecimento é limitado e ao mesmo tempo provêm de uma potência ou privação que pode ser ilimitada.

Por hora manteremos a hipótese de que a potência do ato de conhecer parte do absoluto, mas não é em si absoluta. Ela parte de um limite, que é dado pelo absoluto, mas ela é limitada, de modo que o conhecimento no qual ela se transforma é necessariamente limitado.

O que parece fora de dúvida é que caso o conhecimento não fosse limitado, ele seria absoluto, ou seja, seria puro ato. O fato de o conhecimento ser limitado é o que faz com que ele tenha possibilidade de se desenvolver, pois do contrário seria perfeitamente estável e acabado. [Temos aqui de tomar a definição de conhecimento como um ato que pressupõe potência, um ato que não é um ato puro.]

Portanto, com o reconhecer de que o conhecimento pressupõe potência e que não é absoluto ou puro ato no sentido de não ter movimento, acredita-se que também as condições para o conhecimento sejam limitadas. O conhecimento é ato, pressupõe potência e movimento desta para uma essência. O conhecimento se desenvolve apenas em determinadas condições (da mesma forma que um menino não tem potencial para um ser desenvolvido que não seja um homem). A hipótese de ser o conhecimento limitado implica aceitar também que a possibilidade ou potência do conhecimento também encontra limites no absoluto.

Em suma, parece mais razoável supor que assim como o conhecimento é limitado, sua potência também encontra limites no absoluto. O conhecer seria um ato restrito ao que existe no mundo, ao passo que o intuir é que seria passível de atingir o que Hegel considera a esfera do divino.

Para Hegel, o absoluto não é passível de apreensão pura e simples racionalmente, mesmo que conceitualmente. Isso seria o espaço reservado ao “mistério”: *“O Absoluto não deve ser expresso em conceito, mas somente sentido e intuído. Não é o seu conceito mas seu sentimento e sua intuição que devem tomar a palavra e receber expressão.”* HEGEL (1974:14)

Mas uma vez que o conhecimento encontra seu limite no ilimitado, pode-se dizer que o conhecimento chega a tangenciar o absoluto, mesmo que não seja capaz de apreendê-lo perfeitamente.

### **Distinção entre ciência e filosofia**

Feita a exposição sobre o que seria o conhecimento de forma ampla, Hegel prossegue na exposição de seu pensamento filosófico delimitando o que entende por filosofia, o que realiza ao diferenciar com clareza o campo da ciência e o da filosofia, dentro do que está ao alcance do pensamento humano. Dentro do campo da filosofia, Hegel fala em “filosofia autenticamente especulativa” como algo distinto da ciência material. Depreende-se que para Hegel nem toda filosofia é autêntica ou verdadeira, que nem toda filosofia é especulativa. [Quando estivermos tratando de filosofia, estará implícito de que se fala da filosofia autenticamente especulativa a que se refere Hegel.]

Partindo-se da filosofia que é considerada para Hegel como autenticamente especulativa, a diferença central entre a ciência e a filosofia residiria na relação entre o sujeito cognoscente e o objeto conhecido. Para a ciência material, o objeto é RECEBIDO do exterior. Para a ciência, o conteúdo de conhecimento que é produzido não coincide ou se confunde com o sujeito da investigação científica. O produzido não é o mesmo com o que produziu. No conhecimento matemático, por exemplo, “a

*intelecção é um operar exterior com relação à coisa, donde se segue que a coisa verdadeira é alterada por meio desse conhecimento.” HEGEL (2004:30)*

Já na filosofia especulativa, o que é gerado pelo filósofo é parte de sua essência. Não é recebido, é revelado. Nos termos de Hegel, na filosofia especulativa,

*(...) o devir do existir como existir é distinto de devir da essência ou da natureza interior da coisa. Mas em primeiro lugar, o conhecimento filosófico contém ambos os modos de devir, ao passo que o conhecimento matemático representa, no conhecimento como tal, somente o devir do existir, ou seja, do ser da natureza da coisa. Além disso, o conhecimento filosófico unifica esses dois movimentos particulares. A gênese interna ou o devir da substância é, inseparavelmente, passagem no exterior ou no existir, ser para outro e, inversamente, o devir do existir e o reconquistar a si mesmo na essência. Dessa sorte, o movimento é o processo duplicado e o devir do todo, de modo que cada momento põe o outro e, portanto, cada um tem em si ambos os momentos como dois aspectos. Por meio desse movimento eles constituem juntos o todo, na medida em que a si mesmos se dissolvem e se fazem momentos do todo. HEGEL (1974: 30)*

Dizer que a filosofia trata da existência e da essência, que a ambas unifica, leva à ideia de que a filosofia expõe o sujeito cognoscente de forma particular, leva à noção de que o “reconquistar a si mesmo na essência” descrito acima implica mais que uma apreensão do mundo, implica, além disso, uma ação interna em direção a ele. Segundo este modo de ver, na filosofia “*tudo depende de apreender e exprimir o verdadeiro não como substância, mas, exatamente na mesma medida, como sujeito.*” HEGEL (1974: 18)

O que se pode concluir desde já é que o fato de a filosofia partir do sujeito cognoscente, que por definição é limitado na sua existência, corrobora para a visão de que o campo da filosofia é limitado, assim como o do ser humano ou agente do saber filosófico.

Pode-se dizer também que o estar perto dos limites do conhecimento filosófico seria estar perto dos limites da existência uma vez que a filosofia tangencia o absoluto. Assim, conhecer as limitações humanas, do pensamento e criação humanos é, em lugar de distanciar-se do absoluto, na verdade aproximar-se dele. O que seria, portanto, mais

humano e essencialmente humano em sua finitude seria, por assim dizer, o mais próximo do absoluto.

A segunda diferença que Hegel estabelece e que diferencia a filosofia da ciência é que a filosofia é conceitual. Esta diferença entre a ciência e a filosofia residiria na distinção entre o que Hegel chama de “pensamento por raciocínio” e “pensamento por conceito”. HEGEL (1974: 39) O pensamento por raciocínio seria próprio da ciência ao passo que o pensamento por conceito seria característico do pensamento filosófico.

Segundo a própria doutrina do conceito de Hegel define, “*O conceito é o que é livre, enquanto potência substancial essente para si, e é totalidade, enquanto cada um dos momentos é o todo que ele mesmo é, e é posto com ele como unidade inseparável; assim, na sua identidade consigo, o conceito é o determinado em si e para si. (...)*”, dando a entender que o conceito é o que une, compõe as ideias, assim como os símbolos atuam no campo das representações mentais e afetivas. HEGEL (1995:292)

Deve ser sublinhado que o conceito é central para a filosofia Hegeliana; pode-se chegar a afirmar que é para ele a unidade básica e arrematadora de sua filosofia, são as colunas do seu sistema de pensamento. Segundo a doutrina do conceito do filósofo,

*O ponto de vista do conceito é, de modo geral, o do idealismo absoluto, e a filosofia é um conhecimento conceituante, enquanto nela tudo o que conta para outra consciência como um essente, e autônomo em sua imediatez, é simplesmente sabido como um momento ideal. Na lógica-de-entendimento, costuma-se considerar o conceito como uma mera forma do pensar, e, mais precisamente, como uma representação geral. É a essa maneira inferior de apreender o conceito que se refere à afirmação tantas vezes repetida, por parte da sensibilidade e do coração, de que os conceitos enquanto tais são algo morto, vazio e abstrato. De fato porém sucede exatamente o inverso, e o conceito é antes o princípio de toda a vida, e assim, ao mesmo tempo, o que é puro e simplesmente concreto. HEGEL (1995: 292)*

Para Hegel, o pensamento raciocinante, próprio da ciência, não intui em si o positivo, e nesse sentido seria “vácuo” porque pode ter representações mas não as concebe. Hegel afirma que o pensamento raciocinante produz proposições em geral mas não a

proposição especulativa pois nele a forma de fundamentar e de condicionar pertence ao processo de demonstrar que é afeto ao conhecimento exterior e não ao processo dialético. HEGEL (1974:39) Em suas palavras,

*(...) o pensamento raciocinante se comporta negativamente para com o conteúdo apreendido, sabe refutá-lo e reduzi-lo a nada. Mas entender que o conteúdo não seja dessa ou daquela maneira é algo puramente negativo. É o momento final, que não passa além de si mesmo para um novo conteúdo. Ao contrário, para se obter novamente um conteúdo, algo deve ser tomado de alguma parte. HEGEL (1974: 39)*

Já o pensamento POR CONCEITO, próprio do pensar filosófico, consegue intuir o positivo. Nele o negativo pertence ao conceito e é o positivo tanto como movimento (ex. atrito) imanente e determinação do conteúdo (ex. peso – gravidade) quanto como o seu todo. O que resulta do movimento, compreendido como resultado, é o negativo determinado, igualmente um conteúdo positivo por ser justamente determinado. HEGEL (1974: 39)

*(...) no pensamento por conceito o negativo pertence ao próprio conteúdo e é o positivo, tanto como movimento imanente e determinação do conteúdo quanto como o seu todo. O que resulta desse movimento, compreendido como resultado, é o negativo determinado e, portanto, igualmente um conteúdo positivo. HEGEL (1974: 39)*

Podemos resumir dizendo que no pensamento por conceito há o processo de “definir”, encontrar fim ou limite, definição. Há um positivo que encontra conformação no seu limite ou no seu negativo uma vez que este se determina. Há nitidamente a exposição de uma essência.

Outro aspecto que parece importante ressaltar é que o pensamento raciocinante não teria em si a “mola propulsora” ou princípio ativo próprio do pensamento por conceito, que seria o que Hegel chama de “processo dialético” ou “automovimento”:

*Os pensamentos verdadeiros e a inteligência científica somente podem ser alcançados no trabalho do conceito. Somente este trabalho pode produzir a universalidade do saber. Tal universalidade não é nem a indeterminação e indigência do senso comum, mas o conhecimento cultivado e acabado, (...) a verdade que cresce até alcançar sua forma*

*ingênita, capaz de se tornar a propriedade de toda razão consciente-de-si. Da minha parte, coloco no automovimento do conceito a própria razão de existir da ciência.*  
HEGEL (1974: 44)

No pensamento por conceito, o contraste ou conflito entre o não ser e o ser, entre o não saber e o saber na verdade redonda em movimento ou autocombustão (mais do que em conflito ou autodestruição). O negativo seria o que possibilita o positivo e nele estaria composto de forma viva, criativa, apta a potencializar-se e desenvolver-se, de forma análoga à força da gravidade ou mesmo do atrito necessário ao movimento na Física. O principal a reter parece ser que o conceito tem um princípio que lhe é imanente, uma força original e de criação. Hegel chega a afirmar que “*A ciência pode organizar-se somente por intermédio da vida própria do conceito*”, HEGEL (1974:35), ressaltando que a filosofia tem um elemento interno que se auto movimenta e encerra vida.

### **A filosofia especulativa**

Na filosofia hegeliana há crença na possibilidade do conhecimento da verdade real. Para Hegel, conhecer ou pensar filosoficamente é exatamente definir esta realidade em essência. Hegel busca, portanto, fundar o verdadeiro através de um processo de raciocínio. Depreende-se da sua obra que o raciocínio filosófico cria verdade porque tem a capacidade de “alterar” o objeto por meio do conceito.

Na filosofia hegeliana há uma identidade entre criador e criação, entre pensador e pensamento. O pensado é também aquele quem pensa, há um retorno a uma origem. Há uma relação essencialmente distinta entre o sujeito filosófico e o objeto filosófico e o sujeito científico e o objeto científico. Na filosofia, em suas palavras,

*A proposição deve exprimir o que é verdadeiro, mas o verdadeiro essencialmente é o sujeito. Como sujeito, ele é somente o movimento dialético, esse caminho que se produz a si mesmo, avança e retorna a si. Em todo tipo de conhecimento a demonstração constitui esse aspecto da interioridade manifestada. (...) No que concerne ao movimento dialético, seu elemento é o conceito puro e, assim, ele tem um conteúdo que é em si mesmo totalmente sujeito.* HEGEL (1974:42)

E se o sujeito se desenvolve, em última instância, pode-se dizer que a filosofia como expressão necessária do sujeito também se desenvolve, compõe-se de um sistema que caminha para um fim último, para um absoluto. A semelhança entre a ciência *strito sensu* e a filosofia seria esta progressão ou “melhora”.

É claro que se pode discutir a própria ideia de progressão na ciência ou se existe ou não progressão na filosofia. Não se entrará nesta questão nestes termos. Mas a questão está de certa forma e indiretamente posta no que se busca argumentar que há sim uma progressão na filosofia e que esta progressão é o desenvolvimento.

## **2. O saber como fenômeno e o saber como conceito**

### **Uma filosofia que parte da ciência**

A filosofia, segundo vimos, termina por expor uma verdade do sujeito. Inicialmente, no entanto, ela não prescinde da base científica. Pelo contrário, ela parte da realidade objetiva que é comum à ciência. Ainda operando conforme a distinção que Hegel faz entre conhecimento científico e filosófico ou entre pensamento raciocinante e pensamento por conceito, cabe situar a ciência como um dos momentos da filosofia, se formos apreender a lógica de Hegel. Ou seja, Hegel primeiro distingue a filosofia a partir da ciência para depois demonstrar como a filosofia seria o ponto culminante da ciência ou um “desenvolvimento” da ciência. A ciência seria a base para a formação do conceito. Ou por outro prisma, a ciência comporia parte da potência para o ATO de conhecer filosófico. Nesse sentido pode ser entendida a afirmação de Hegel de que “*A ciência pode organizar-se somente por intermédio da vida própria do conceito.*” HEGEL (1974:35)

Assim como existem condições para o conhecer científico, a própria ciência, numa visão de processo do conhecimento mais ampla, seria parte das condições para o conhecimento filosófico. O estágio do saber científico também condiciona e ao mesmo tempo potencializa a filosofia.

Retornando à obra de Hegel para explicar este encadeamento entre ciência e filosofia, tem-se que a lógica Hegeliana opera conforme três momentos fundamentais, 1) o fenômeno, 2) a essência, 3) e o conceito. A obra de Hegel abarca e expõe detalhadamente uma doutrina do ser, uma doutrina da essência, e uma doutrina do conceito, que correspondem a estes três momentos.

Hegel parte do mundo físico para o conceitual – ou do mundo científico para o filosófico – descrevendo um processo de conhecimento. Esse processo se inicia no fenômeno, passa pela apreensão, pela consciência do sujeito, da essência do fenômeno ou objeto, e culmina com o conceito, que compõe fenômeno e consciência do fenômeno, ou objeto e sujeito. Com o conceito, o sujeito apreende o mundo e também “se coloca” no mundo, de certa forma a ele retorna. É muito importante essa visão de processo de Hegel para este trabalho pois se acredita que o conceito de desenvolvimento encerra esta visão de etapas e processo com vistas a um fim.

O próprio Hegel fala em “método do desenvolvimento”, como modo e necessidade do processo no saber. Ele o faz ao estabelecer uma dualidade ou cisão entre fenômeno e essência e o conceito seria a síntese que supera esta dualidade. Podemos falar em ciência, consciência e conceito, aproveitando a formação dos três termos e para demonstrar como a consciência (do sujeito) seria o elo entre a ciência ou fenômeno (objeto) e a filosofia ou conceito (síntese entre objeto e sujeito).

Segundo resume Hegel, neste processo ou método de desenvolvimento podemos dizer que primeiro há o objeto em si. Numa segunda etapa há o objeto para outro, o objeto para a consciência, a revelação da essência do objeto, e a consciência do saber a respeito do objeto (ou da sua essência). E em terceiro e último lugar, surge o conceito, que a ambas as etapas supera e compõe.

### **Primeiro momento do conhecimento: o saber como fenômeno (ou ciência)**

No primeiro momento do conhecimento, o saber como fenômeno ou o saber como saber científico *strito sensu*, o ser é ser EM SI mesmo, é simples objeto. No terceiro momento ou no momento final, o ser já é ser PARA UM OUTRO, é conceito. Hegel passa em verdade a referir-se a estes dois momentos principais, o ser em si mesmo e o ser para



outro, quando há ainda o momento intermediário que seria o ser em essência ou o ser na consciência do sujeito porém antes de formado o conceito. Este momento intermédio é que seria o mais complexo e difícil de ser exposto.

Hegel descreve pormenorizadamente o momento intermediário que seria o ser como essência como o momento da dialética ou do ‘complexo simples’ que desembocará no conceito. Trataremos do momento intermediário, o mais complexo, como o momento em que a consciência incide sobre o objeto. Nele a consciência do objeto para o sujeito será equivalente ao conhecimento da essência do objeto.

Voltando ao saber como fenômeno, Hegel o caracteriza afirmando que as determinações são tomadas como imediatamente se oferecem, são nosso objeto e o saber é em si mesmo. Hegel fala neste estágio como “*conceito do saber apenas ou saber sem realidade.*” HEGEL (1974:62)

Hegel elenca as características deste tipo de conhecimento ou “saber sensível”:

- tem conteúdo concreto
- seria o conhecimento mais rico só na aparência, na verdade o mais abstrato e pobre
- aparenta ser o mais verdadeiro porque não abandonou nada do objeto
- enuncia apenas que o objeto é, como puro isto
- coisa é puro ser ou pura imediatidade
- o objeto é indiferente do fato de ser objeto do saber. HEGEL (1974: 62-28)

Para Hegel, o conhecimento como fenômeno é uma “certeza sensível”. Neste estágio o puro ser é a essência da certeza sensível e o universal do objeto constitui a sua verdade. HEGEL (1974: 62-28)

### **Segundo momento do conhecimento: a essência (formação da consciência)**

No primeiro momento do conhecimento, o fenômeno aparece em si, sem que tenha incidido sobre ele a consciência do sujeito. Já na segunda etapa, a consciência surge e tem papel fundamental. A consciência é elemento central para a investigação filosófica de Hegel. Ela é que cria a condição de o sujeito investigar-se como tal, autoconhecer-se,

conhecer e reconhecer. Pode-se dizer que a ciência prescinde da consciência, neste contexto. Já na filosofia (hegeliana), a consciência se eleva a condição epistemológica para o conhecimento.

O que seria então a consciência, o que a diferencia da ciência? Segundo a definição de Ferrater Mora, consciência é termo que

*(...) tem pelo menos dois sentidos. 1) consideração ou reconhecimento de algo, seja de algo exterior, como um objeto, uma qualidade, um situação, etc. ou de algo interior, como as modificações experimentadas pelo próprio eu; 2) conhecimento do bem e do mal. O sentido 2) é expresso mais propriamente por meio da expressão 'consciência moral'. (...) O sentido 1) pode desdobrar-se em outros três sentidos: a) o psicológico, b) o epistemológico ou gnosiológico e c) o metafísico. (...) Em Fichte e Hegel, temos uma passagem da ideia da consciência transcendental (gnosiológica) à ideia da consciência metafísica. (...) Em Hegel, a consciência abrange, portanto, a realidade que se desenvolve a si mesma, transcendendo-se a si mesma e superando-se continuamente a si mesma. MORA (2004:551)*

Hegel, ao tratar da consciência, fala em “2 objetos da consciência”: o “objeto em-si” e o “ser para ela (consciência) desse em si”:

*O existir imediato do Espírito, ou seja, a consciência, possui os dois momentos, o momento do saber e o momento da objetividade que é negativo com respeito ao momento do saber. **Quando o Espírito se desenvolve nesse elemento e expõe os seus momentos, essa oposição incide em cada um deles, e todos surgem como momentos da consciência.** HEGEL (1974: 27) [grifos nossos]*

A separação do objeto – em si e para nós – é uma distinção que incide na própria consciência. Nesse sentido Hegel diz que é ela que tem a determinidade do momento do saber.

O objeto é em si e para ela (consciência) A consciência oferece em si mesma sua própria medida e então a investigação torna-se uma comparação da consciência consigo mesma. HEGEL (1974: 53-54)

Do primeiro momento, que é o ser em si, para o segundo, que é o ser para um outro, a consciência parece operar como uma ponte. Assim, cabe a pergunta: A essência do objeto surge na consciência? A hipótese inicial é que sim. Se Hegel diz que a consciência tem a “determinidade do momento do saber” é porque a consciência é central para o saber filosófico, é ela quem cria a essência do objeto para o sujeito.

Percebe-se que se a consciência é ao mesmo tempo uma consciência DO OBJETO e uma consciência de SI MESMA – a própria consciência se desdobra como numa dialética. Assim, pode-se dizer que a consciência gera movimento, encerra em si uma potência e um ato. A ida da potência ao ato de conhecer cria a essência do objeto para a consciência.

Hegel chega a afirmar que “o segundo momento não é apenas uma representação do seu saber, é também um objeto em si pois o primeiro objeto muda para a consciência no curso do processo. O novo objeto contém a “natividade” [ou potência] do primeiro. Trata-se de um desenrolar da experiência, uma série de experiências da consciência que se elevam a um procedimento científico. [filosófico]" HEGEL (1974:55) Para ele, o “nada” daquilo do qual procede é um resultado verdadeiro. Um “nada determinado”, a partir do momento que é determinado, possui um conteúdo [ou talvez melhor dizendo possua uma potência de conteúdo]. HEGEL (1974:51)

Cabe aqui a transcrição pormenorizada do que Hegel chama de “processo do conhecimento”:

*(...) cada resultado que procede de um saber não-verdadeiro não deve desembocar em um nada vazio, mas deve ser apreendido necessariamente como nada daquilo do qual é resultado, vem a ser, um resultado que contém o que o saber precedente tem em si de verdadeiro. Eis como se desenrola aqui esse processo: O que aparece primeiramente como objeto abaixa-se, para a consciência, a um saber do mesmo objeto, e o em-si torna-se ser do em-si PARA a consciência. É este o novo objeto. Com ele surge nova figura na consciência para a qual a essência é algo diverso do que era para a figura precedente. Essa é a situação que conduz a série das figuras da consciência na sua necessidade. É somente essa necessidade mesma ou a gênese do novo objeto que se oferece à consciência sem que esta saiba como tal lhe acontece. No movimento da consciência ocorre um momento de ser-em-si ou do ser para nós que NÃO se apresenta à consciência*

*que está ela mesma compreendida na experiência. (isto é o NOVO) O que nasce para ela é o conteúdo daquilo a cuja gênese assistimos. Nós apreendemos apenas o seu aspecto formal ou sua pura gênese. O que nasce é para a consciência, nasce apenas como objeto. Para nós é igualmente MOVIMENTO e devir. O resultado final é o novo objeto da consciência (o fenômeno se torna igual à essência) HEGEL (1974: 56)*

Ou seja, há um movimento dialético que a consciência realiza em si mesma, se podemos compreender a dialética no sentido da cisão e da superação da cisão.

Como afirma o autor,

*O verdadeiro é unicamente essa diversidade que se reinstaura ou a reflexão em si mesmo no ser-outro. Não é uma unidade original enquanto tal, ou imediata enquanto tal. É o devir de si mesmo, o círculo que pressupõe seu fim como seu alvo, tem esse fim como princípio e é efetivo somente por meio da sua realização e do seu fim. HEGEL (1974: 19)*

Nesta “dialética” não há uma oposição, um não ser e um ser conceitual, há um processo, assim não é uma dialética *strito sensu* numa leitura que seria de contraste ou conflito que nada gera. A dialética neste sentido seria um desenvolvimento. Essa ideia é semelhante à que Ferrater Mora atribui a Aristóteles:

*Seja ou não verdade que há em Aristóteles essa ideia do ser como ser dinâmico, em que, tal como ocorre com o pensar, ‘a passagem da potência inicial (...) não implica destruição da potência, sendo antes uma conservação do que é em potência pelo que é em perfeição (...) de modo que potência e ato se assimilam. MORA (2004: 219)*

Podemos fazer uma analogia entre a ideia de potência e conservação da potência em Aristóteles para as ideias de existência e consciência. A consciência sensível ou a ciência está privada do Espírito até que incida sobre ela a consciência. Já a consciência em si só seria a “pura espiritualidade” como o universal. Para Hegel, a consciência deve ser unificada à existência e desta unificação surge a essência porque a consciência concebe a si mesma, atinge representação que se dirige ao ser-conhecida. Por este prisma, a consciência e a existência se apresentam uma como inverso da outra. HEGEL (1974: p.23). Mas na passagem para a consciência, a existência não é destruída, pelo contrário, é encontrada, e é isto que dá efetividade ao conceito.

*(...) com efeito, seja ou não reconhecida pela ciência, e qualquer que seja o conteúdo, o indivíduo é a forma absoluta, isto é, a certeza imediata de si mesmo ou, se preferir essa expressão, é o ser incondicionado. Se o ponto de vista da consciência, qual seja, o de saber as coisas objetivas em oposição a si mesma, e o de saber a si mesma em oposição às coisas objetivas, vale para a ciência como o outro – como o que é a consciência que se sabe encerrada em si mesma ou, mais ainda, como a perda do Espírito –, para a consciência, ao contrário, o elemento da ciência vale como o longínquo além, no qual ela não mais se possui a si mesma. Aos olhos do outro, cada um desses dois lados em a aparência de ser o inverso da verdade. O fato de que a consciência natural possa confiar imediatamente na ciência é uma tentativa, que alguma vez ela faz, de caminhar de cabeça para baixo. A obrigação de assumir essa posição insólita e de nela movimentar-se é uma violência que a consciência é levada a se impor, sem preparação e sem necessidade. Seja o que for em si mesma a ciência, com relação à consciência-de-si imediata ela se apresenta como seu inverso. Ou ainda, tendo a consciência-de-si imediata na certeza de si mesma a certeza de sua efetividade, a ciência, que tem esse princípio fora de si, traz a forma da inefetividade. Ela deve, por conseguinte, unir consigo esse elemento ou, melhor ainda, mostrar como e por que ele lhe pertence. Carecendo de tal efetividade, a ciência é apenas o conteúdo, como o em-si, o fim que inicialmente é ainda algo interior ou que inicialmente não é como Espírito mas somente como substância espiritual. Esse em-si deve exteriorizar-se e tornar-se para si mesmo, o que significa apenas que ele deve por a consciência-de-si como una consigo. HEGEL (1974: 23)*

Hegel faz da experiência da consciência um objeto da filosofia. Objeto que é tanto natural quanto humano. Sua originalidade está em unir o mundo à mente. Mostra como a mente cria e recria o mundo pela consciência. Dá ao objeto um destino, dá-lhe movimento ao lhe conhecer e apreender porque o sujeito passa a incidir sobre ele por meio da consciência.

Pode-se afirmar que Hegel liga a consciência ao conhecimento filosófico de forma a que o desenvolvimento da filosofia seja ensejado, em última análise, pela consciência do sujeito. O saber e a consciência tem a possibilidade de mudar o objeto. Daí a importância da medida correta da consciência. Hegel chega a afirmar que “a razão é o agir de acordo como um fim” HEGEL (1974:20). A consciência seria, portanto, esse

critério de razão que dá ao sujeito a capacidade de ser em-si de forma consciente, ou seja, ser em-si e para-si, de acordo com um critério interno e último.

### **Terceiro momento do conhecimento: o conceito a partir da consciência**

Após descrever como a consciência incide sobre o objeto filosófico e se tem o objeto em si e o objeto para a consciência, Hegel passa a definir o que entende por conceito. Segundo Hegel, o conceito tem de ser definido como necessário pois ele surge da estrita correspondência entre o objeto e a representação do objeto, a essência da qual se tem consciência. O puro conceito seria um “autoproduzir-se”. HEGEL (2005: 22)

Outra característica do conceito é que ele se autolimita, encerra seu próprio desenvolvimento, independente do meio externo; ele é impelido a efetivar algo que inicialmente é possibilidade ou potência. Pode-se dizer que o conceito é ao mesmo tempo o ser e o não ser, é a sua própria realização, porque a potência cria a possibilidade da realização e para tanto precisa antes da ausência do ser. Este “movimento” de “preenchimento da forma vazia pela essência” seria o desenvolvimento.

O que se busca, a partir da definição de conceito de Hegel, é sublinhar a importância, na dialética do saber, que tem a potência. A potência seria o não-ser, ou também poderia ser definida como o ser ainda sem a consciência que se tem dele. E este não-ser ou ser-em-si permanece no ser-para-si como o negativo que se torna positivo.

Nesse sentido é que podemos entender o que explica o filósofo *“O espírito é esse poder só quando contempla o negativo face a face e junto dele permanece. Esse permanecer é a força mágica que converte o negativo em ser.”* HEGEL (1974: 25-26)

Como a existência do conceito está intimamente ligada à consciência e como ela incide sobre o objeto do conhecimento filosófico, fica evidente a relação íntima que se estabelece entre consciência e desenvolvimento. O conceito deriva da incidência da consciência sobre o objeto e da formação do “novo objeto” para a consciência. Este

impulso gerado pela potência da não-consciência para a consciência seria o elemento móvel do ato de desenvolver, ou o elemento de desenvolvimento no ato de conhecer.

É importante ainda diferenciar consciência e espírito. A consciência seria um atributo do espírito. A Relação entre consciência e sujeito é que a consciência vincula o sujeito ao absoluto, ao valor fundante que o torna idêntico ao objeto, o faz retornar para si. Assim como a consciência do objeto é pré-condição para o conceito, a consciência do conceito é pré-condição para o espírito. Hegel afirma que há desenvolvimento do espírito quando se chega à consciência completa de seu conceito:

*(...) o resultado é justamente ter retornado à simplicidade. Se o embrião é, sem dúvida, homem em si, no entanto ele não o é para si. O homem é para-si tão-somente como razão formada, que a si mesma se fez o que já é em si: unicamente essa é a sua realidade efetiva. HEGEL (1974: 20)*

Pelo exposto, pode-se antever que o desenvolvimento contém um elemento de continuidade e outro de ruptura. Não há contradição ou incompatibilidade absoluta, há composição em um todo maior para um estágio em que se cria uma mudança como resultado da incidência da consciência sobre o objeto. É verdade que existe contradição interna ao processo, mas esta redundante em movimento, ela cria em vez de destruir.

Um dos grandes contributos de Hegel é a noção de que a contradição, em lugar de cindir ou eliminar, é uma complementação, um ser e não-ser que juntos formam um universal que expressa ou participa do absoluto. Cabe portanto a transcrição de trecho com o qual Hegel inicia a *Fenomenologia do Espírito* para diferenciar sua visão da que ele considera a mais comum e que no seu entendimento deve ser objeto de crítica e superação:

*A opinião não concebe a diversidade dos **sistemas filosóficos como o progressivo desenvolvimento da verdade**, mas na diversidade vê apenas a contradição. O botão desaparece no desabrochar da flor, e pode-se dizer que é refutado pela flor. Igualmente, a flor se explica por meio do fruto como um falso existir da planta, e o fruto surge em lugar da flor como verdade da planta. Essas formas não apenas se distinguem mas se repelem como incompatíveis entre si. Mas a sua natureza fluida as torna, ao mesmo tempo, momentos da unidade orgânica na qual não somente não entram em conflito, mas*

*uma existe tão necessariamente quanto a outra; é essa igual necessidade que unicamente constitui a vida do todo.* HEGEL (1974: 12) [g.n.]

Esta visão de Hegel traz uma responsabilidade à filosofia e contraria a noção do relativismo da verdade filosófica. A verdadeira filosofia seria a filosofia que se insere no contexto de um desdobramento do absoluto. Nesse sentido,

*A Filosofia não é uma posição entre outras; ela não pode retroceder a uma certeza interior, a um sentimento, a uma escolha voluntariosa, a uma fé arbitrária, ou a um pressentimento intuitivo. Ela tem de perpassar todas as posições essenciais da consciência para mostrar-lhes suas próprias limitações; e em suas limitações, seu valor. Desse modo, pode-se vislumbrar entre as estações da consciência que vai surgindo uma ascensão na direção do Absoluto.* MUELLER (1971:24) [t. n.]

No sentido hegeliano, tanto a filosofia quanto o desenvolvimento seriam movimentos direcionados a uma ascensão ao absoluto [determinações absolutas].



### 3. Desenvolvimento como processo

*(...) conceber a natureza significa expô-la como processo. ARANTES (2000:92)*

*Por isso salta aos olhos que Heráclito não podia dizer que a essência era o ar ou a água ou algo semelhante; pois (e isto é o que se vê desde logo) estes não são eles mesmos o processo. Mas é o que o fogo é; por isso ele dizia que o fogo era a essência primeira, – e isto é o modo real do princípio heraclitiano, a alma e a substância do processo natural. No processo, os momentos se distinguem como no movimento: a) o momento puramente negativo; b) os momentos da oposição subsistente, a água e o ar; e c) a totalidade em repouso, a terra. A vida da natureza é o processo desses momentos: a cisão da totalidade em repouso da terra na oposição, a posição dessa oposição desses momentos – e a unidade negativa, o retorno à unidade, o abrasamento da oposição subsistente. (...) ARANTES (2000:93)*

A filosofia de Hegel é uma filosofia que situa o ser humano no mundo como parte de um processo. Um processo pode ser natural, fazer parte da natureza e de seu ciclo vital. Um processo pode também ser um processo lógico, ao qual o ser humano chega com base em suas próprias faculdades. O processo natural de que tratou Heráclito é diferente do processo lógico de que tratará Hegel, mas ambos contêm, como aponta Paulo Arantes, um mecanismo comum, uma sucessão de etapas e uma contraposição de momentos que se opõem e se perfazem.

Um processo envolve uma sucessão de atos concatenados, envolve um sentido e uma direção única. Um processo humano que desemboca em um acréscimo quantitativo e qualitativo pode ser chamado de desenvolvimento. Nesse aspecto acredita-se que a filosofia de Hegel serve de base para um conceito de desenvolvimento, um conceito em que o processo – no caso o processo dialético – é analisado em seu aspecto temporal e político.

No processo a que alude Paulo Arantes, identificamos, no fogo, a força e o movimento; na água e no ar, a oposição; na terra, o retorno a uma unidade.

No desenvolvimento, ocorre um processo similar ao natural, onde a dialética opera com base na cisão e recomposição, após uma auto diferenciação e superação dos momentos diferentes em uma unidade dotada de sentido. O desenvolvimento natural seria o que chamamos hoje no ramo da biologia um processo de evolução.

Como afirma Hegel,

*O princípio da evolução envolve algo além, uma determinação interior, uma pressuposição efetiva que luta para se realizar. Essa determinação formal encontra a sua existência real no espírito, que tem a história universal como o seu palco, propriedade e campo de sua realização. (...) A evolução aplica-se também aos objetos naturais orgânicos. (...) como germe, é, inicialmente, simples, mas que produz por si mesma diferenças que entram em relação com objetos. (...) HEGEL (2008:54)*

O processo de desenvolvimento seria, no entanto, um processo eminentemente racional e humano. O primeiro plano em que Hegel alude a um processo de desenvolvimento ocorre no plano do pensamento, da ideia:

*A ideia é essencialmente processo, por sua identidade ser a identidade absoluta e livre do conceito, somente enquanto é a negatividade absoluta, e portanto dialética. (...) Por ser a ideia: a) Processo, a expressão [proposta] para o absoluto: ‘A unidade do finito e do infinito, de pensar e do ser’ etc., como foi lembrado muitas vezes, é falsa; pois a unidade exprime identidade absoluta, que persiste imóvel. Por ser a ideia: b) Subjetividade, essa expressão é igualmente falsa, pois aquela unidade exprime o Em-si, o substancial da verdadeira unidade.*

*Adendo: A ideia, como processo, percorre três graus em seu desenvolvimento. A primeira forma da ideia é a vida, isto é, a ideia na forma da imediatez. A segunda forma é a da mediação ou da diferença, e isso é ideia enquanto conhecimento, que aparece na dupla figura de ideia teórica e de ideia prática. O processo do conhecimento tem por seu resultado a restauração da unidade enriquecida pela diferença; e isso dá a terceira forma de ideia, por isso absoluta – último grau do processo lógico que se demonstra ao mesmo tempo como verdadeiramente primeiro, e o essente só por isso mesmo. HEGEL (1995:353, parag.215)*

Hegel afirma que as transformações na natureza, apesar da diversidade infinita que oferecem, mostram apenas um ciclo que sempre se repete. Apenas nas transformações que acontecem no campo do espírito é que surge o novo, com base em

*(...) uma capacidade real de transformação, e para melhor – um impulso de perfectibilidade. Esse princípio, que legitima a transformação, foi mal acolhido por certas religiões – como o catolicismo – e por certos Estados, que reclamam para si o direito a uma posição estática ou, ao menos, estável. HEGEL (2008:53)*

A compreensão de que o desenvolvimento situa-se no campo do espírito é que permite considerar-se que exista um desenvolvimento inteligível na história universal:

*Inicialmente, temos que observar que nosso objeto, a história universal, situa-se no campo espiritual. O mundo compreende a natureza física e a psíquica. A natureza física intervém, igualmente, na história universal, e desde o início vamos atentar para esses*

*relacionamentos básicos de determinação da natureza. Porém o espírito e o percurso de seu desenvolvimento são o substancial. Não temos aqui que considerar a natureza como ela é em si, um sistema da razão, realizado num elemento especial e singular, mas somente em relação ao espírito. HEGEL (2008:23)*

Segundo a ótica hegeliana, o campo em que atua a ideia e o espírito também é palco de forças, impulsos e potência, no sentido da *dynamis* aristotélica. HEGEL (2008:55) O que geraria o impulso seria a existência de oposição, tal como uma força de atrito no campo da Física possibilita o movimento e a velocidade.

*Somente quando consideramos o espírito no **processo** que foi descrito da auto-efetivação do seu conceito [é que] nós o conhecemos em sua verdade (pois verdade significa justamente acordo do conceito com sua efetividade). Em sua imediatez, o espírito ainda não é verdadeiro, ainda não tornou o seu conceito objetivo para si, ainda não transformou o que nele está presente de maneira imediata, em algo posto por ele; não remodelou sua efetividade em uma efetividade conforme ao conceito do espírito. O desenvolvimento total do espírito não é outra coisa que seu elevar-se-a-si-mesmo à sua verdade, e as assim chamadas **potências da alma** não tem outro sentido que o de serem os **degraus dessa elevação**. Por essa autodiferenciação, por esse transformar-se, e por essa recondução de suas diferenças à unidade de seu conceito, o **espírito, assim como é algo verdadeiro, é algo vivo, orgânico, sistemático**; e só pelo conhecimento dessa sua natureza [é que] a ciência do espírito é igualmente verdadeira, viva, orgânica e sistemática. HEGEL (1995:13) [g.n.]*

Segundo Hegel, o espírito se desenvolve. As etapas de desenvolvimento do espírito seriam 1) Espírito subjetivo: O espírito na forma da relação a si mesmo, no interior de si e como totalidade ideal da ideia; 2) Espírito objetivo: o espírito na forma da realidade como forma de um mundo a produzir e produzido por ele; 3) O espírito Absoluto: o espírito essente em si e para si, produzindo-se eternamente, na sua objetividade e idealidade, em sua verdade absoluta. HEGEL (1995:29)

Em todo processo há mudança, existe em princípio um início, um meio e um fim. E em todo processo há algo que em princípio permanece como fluxo contínuo. O desenvolvimento que se busca definir é uma mudança que envolve razão, consciência,

conceito e essência, e uma mudança em que necessariamente se cria ou revela espírito, vida e verdade.

O que Hegel inaugurou na filosofia foi um olhar sobre a mudança que absorve e compõe o que está dividido. A forma que encontrou foi a de pressupor que toda divisão vem de uma unidade precedente a que os opostos retornam. Ele buscou uma verdade filosófica que espelhasse as complexidades humanas; uma verdade filosófica passível de realização no mundo e, por isso, uma ideia política. A composição ou síntese dialética de Hegel vem de sua pressuposição ontológica de uma unidade de espírito:

*Há somente um espírito, o desdobramento do espírito é uma progressão – um principio, uma ideia, um carácter, que se expressa nas mais diversas configurações. (...) A filosofia é, portanto, um lado da configuração total do espírito – a consciência do espírito, a sua mais elevada floração (...) HEGEL (2006: 122) [g.n.]*

Segundo os termos da dialética de Hegel, é o espírito que se desdobra e que fundamentalmente se desenvolve.

*Os desenvolvimentos são aqui somente modos do saber. Graças ao saber-se, o espírito põe-se como diferente do que ele é, põe-se para si, desdobra-se em si; isto contém uma nova diferença entre o que ele é em si e o que é a sua realidade efectiva; e deste modo brota uma nova configuração. HEGEL (2006: 123) [g.n.]*

Uma nova configuração pressupõe a superação ou “destruição” de uma ordem precedente. A forma como Hegel explica essa causalidade é sustentando que a idealidade consubstancia uma oposição à realidade, de modo a que

*O progresso interior consiste então em que o pensamento se concentra, se torna concreto e produz para si um mundo ideal em oposição ao real. Se, pois, a filosofia houver de emergir num povo, terá então de acontecer uma ruptura no mundo efectivamente real. A filosofia é então a reconciliação da destruição, que o pensamento iniciara; tal reconciliação acontece no mundo ideal, no mundo do espírito em que o homem se refugia, quando o mundo terreno já não o contenta. A filosofia começa com a decadência de um mundo real. HEGEL (2006: 124)*

Segundo Charles Taylor, Hegel sustenta que o ponto de vista comum da unidade teve de ser abandonado na filosofia em favor de um modo de pensar que apresentou algo que não pode ser apreendido numa única proposição ou numa série de proposições que não violassem o princípio da não-contradição. Hegel sustentou que apreender esta verdade de especulação significaria ver como a subjetividade livre supera sua oposição em relação à natureza, à sociedade, a Deus e ao destino. TAYLOR (2005: 28)

Em vista dessas considerações, optou-se por analisar o processo de desenvolvimento como um processo com duas grandes etapas que se sucedem e complementam: uma etapa de entendimento e uma etapa de ação. Em primeiro lugar, uma etapa racional e lógica. Em segundo lugar, uma etapa política, a partir da conexão da ideia lógica com uma determinada realidade. Cabe advertir que a etapa racional pode bem sobrepor-se, na prática, a aspectos políticos e que a apresentação estanque dos temas tem um propósito meramente explanatório.

Na etapa puramente racional do processo de desenvolvimento serão tratados os tópicos: razão, consciência, conceito, essência e espírito. Será visto como a razão, no exercício do entendimento, é o ponto de partida de Hegel para a formação da consciência a respeito do objeto que, por sua vez, embasa o conceito. A partir da elucidação do conceito surgem então a essência do objeto, o espírito e o elemento vital no processo de entendimento.

A visão do conceito de desenvolvimento como um conceito que ramifica para conotações políticas é necessária em função de Hegel estabelecer um elo entre a filosofia e a história.

*A figura histórica da filosofia encontra-se assim numa conexão necessária com a história política; com efeito, já o facto de em geral se filosofar implica que um povo atingiu um certo grau de formação do pensamento. (...) A filosofia é um agir livre (...) Emerge, pois, quando a vida ética de um povo se dissolve e o espírito se refugia nos espaços do pensamento, a fim de procurar para si um reino da interioridade. HEGEL (2006:125)*

## Parte II – O desenvolvimento como processo racional

### 1. A RAZÃO

A filosofia hegeliana é a filosofia do espírito. Uma filosofia que supera o plano da racionalidade pura e simples para contemplar aspectos como a consciência e sua composição com o mundo. Hegel chega ao conceito de espírito partindo do entendimento e da exposição de seus motivos [do entendimento].

Herbert Marcuse esclarece que Hegel sustenta que o pensamento filosófico nada pressupõe além da razão, e que o estado é a realização da razão. O núcleo da filosofia de Hegel é uma estrutura formada por conceitos – liberdade, sujeito, espírito, “conceito” – derivados da ideia de razão. MARCUSE (2004:16)

Marcuse vai além, e afirma que para Hegel a razão constitui o elemento integrador que possibilita a realização do processo dialético:

*A razão é a verdadeira forma da realidade, nela todos os antagonismos do sujeito e do objeto são integrados para constituir a genuína unidade e universalidade. A filosofia de Hegel é necessariamente um sistema que subordina todos os domínios do ser à ideia totalizante da razão.* MARCUSE (2004:32)

A razão como sinônima de entendimento e percepção pode ser vista como o ponto inicial da filosofia de Hegel. Para Hegel, a história que se pode considerar relevante do ponto de vista filosófico é a história a partir da consciência racional humana, uma vez que esta consciência é necessária para a liberdade e atividade humana.

*É da alçada da meditação filosófica, e digna dela somente, tomar a história no ponto em que a racionalidade começa a entrar na existência mundial. Não onde ela é ainda em si apenas uma possibilidade, mas onde há um estado em que ela aparece na **consciência**, na **vontade** e na **ação**. A existência inorgânica do espírito e da liberdade, isto é, a apatia inconsciente do bem e do mal – e, portanto, das leis –, não é mesmo objeto da história. (...) A **liberdade consiste somente no saber e querer objetos universais**, substanciais, como o direito e a lei, **produzindo uma realidade que lhe é conforme: o Estado.** HEGEL (2008:57) [g.n.]*

Por isso ele afirma que

*Sem o pensamento essa obra não possui objetividade; o pensamento é fundamental. O ponto mais alto no desenvolvimento de um povo é alcançar o conceito de sua vida e condição, dar às suas leis, ao seu direito e à sua moralidade objetiva a forma de ciência, pois nessa unidade reside a mais intrínseca unidade à qual o espírito pode chegar por si e consigo. Em sua obra, ele tem que fazer de si mesmo o objeto de sua contemplação, mas o espírito só tem a si como objeto em sua essencialidade quando ele se pensa. Portanto, é aqui que o espírito vem a conhecer os seus fundamentos, o caráter geral de suas ações. (...) Encontramos agora uma **existência real** e uma **existência ideal do espírito da nação**. HEGEL (2008:70) [g.n.]*

Hegel define a razão como sendo “*A verdade essente em si e para si, (...) é a identidade simples da subjetividade e universalidade.*” A universalidade da razão tem, por isso, tanto a significação do objeto apenas dado à consciência como tal, quanto o significado do puro Eu. HEGEL (2002:209) O verdadeiro tem três formas, segundo Hegel: a experiência (apenas a forma, o fenômeno); a reflexão (relações de pensamento); e a lógica (liberdade). HEGEL (1995:83, parag. 24)

A contribuição original de Hegel sob a perspectiva do racionalismo, no entanto, será a consagração da consciência como um dos desdobramentos da razão que conduzem ao espírito. A consciência como uma razão para si mesma, como uma característica do que ele denomina “ser-para-si”. Essa visão de Hegel conferirá à razão um papel aglutinador mais do que atomista.

Segundo a filosofia do espírito da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*,

*A consciência constitui o grau da reflexão ou da relação do espírito como fenômeno: o Eu é a relação infinita do espírito a si mesmo, mas como relação subjetiva, como certeza de si mesmo. A identidade imediata da alma natural é elevada a essa identidade ideal pura consigo; o conteúdo daquela é, para essa reflexão essente para si, objeto. A pura liberdade abstrata, por si, deixa sair sua determinidade, a vida natural da alma, para fora de si, como objeto tão livre quanto autônomo; e é desse objeto, como exterior*



*a ele, que o Eu sabe, antes de mais nada; e assim é consciência.* HEGEL (1995:182, parag. 413) [Vol. III]

Em termos sucintos, Descartes teria descoberto, para o sujeito, a certeza da própria existência, ao lado da existência divina. Em Hegel, o sujeito não apenas tem existência, tem um espírito que concebe e revela a essência, passa a ter consciência do acesso que tem à realidade. Para Hegel, o conceito [passível de elaboração humana] gera vida e realidade autônoma e exterior a ele.

Como afirma Hegel,

*O pensar constitui assim a substância das coisas exteriores, é também a universal substância do espiritual. Em todo o constituir humano há pensar; o pensar é o universal em todas as representações, lembranças, e em geral em toda a atividade espiritual, em todo o querer, desejar etc. Tudo isso são somente especificações ulteriores do pensar. (...) Se consideramos o pensar como o verdadeiramente universal de todo [ser] natural e também de todo espiritual, então o pensar estende-se sobre todos eles, é o fundamento de todos.* HEGEL (1995:79, parag. 24) [Vol. I]

Indo além de Descartes, Hegel irá dissecar a razão individual, o entendimento, ao ponto de explicar seus mecanismos, seu motor interno, o processo de “fissão” e de “fusão” que geram a energia motriz imanente aos processos vitais. E diversamente de Descartes, irá restabelecer a unidade entre o natural e o humano, entre o vital e o lógico. Para tanto, será fundamental a concepção de *Geist*, ou espírito.

*O princípio da corporificação necessária, como podemos chamá-la, é central para a concepção hegeliana do Geist, ou espírito cósmico. (...) A teoria expressiva de Hegel não vê o hiato entre a vida e a consciência que encontramos no dualismo cartesiano empirista. De acordo com este último, as funções vitais são relegadas ao mundo do ser material, e são entendidas de maneira mecanicista, enquanto as funções da mente pertencem a uma entidade separada, não-material. (...) Mas para qualquer seguidor de Aristóteles este tipo de dicotomia é insustentável. (...) Hegel restabeleceu o senso de continuidade das coisas vivas que fora danificado pelo cartesianismo. Mas não há continuidade apenas entre nós e os animais, há continuidade também em nós mesmos,*

*entre as funções vitais e as funções mentais, entre a vida e a consciência.* TAYLOR (2005: 32)

A razão segundo Hegel é uma razão reflexiva, leva a uma síntese superior ao mundo natural e sensível em que o componente da liberdade se manifesta de forma autodeterminada. Essa concepção só seria possível a partir da atribuição de ‘personalidade’ espiritual a uma entidade coletiva superior.

A consciência reflexiva de que trata Taylor foi o que possibilitou a recomposição entre a razão iluminista e a antiga identificação grega entre o humano e o divino. A diferença entre a representação divina clássica e a cristã seria superada mediante uma atribuição de consciência ao sujeito capaz, por ele mesmo, de projetar o divino no mundo natural.

Esse aspecto constitui mais um ponto de contato entre Hegel e Descartes: a ideia de criação continuada, presente na obra cartesiana, pode ser resgatada na ideia de consciência de Hegel.

Pode-se dizer que a filosofia inaugurada por René Descartes gravita em torno do enunciado “*penso, logo existo*”, ou seja, do que se convencionou chamar o *Cogito* cartesiano. Mas Descartes trata, ainda em seu *Discurso do Método*, da *continuação* da existência no tempo. Assim, ele adentra o tema da criação continuada, uma vez que um ato de criação seria necessário para garantir uma *unidade essencial* entre os *diversos* atos de pensamento.

Descartes afirma não haver nenhuma “*virtude por meio da qual eu possa fazer com que eu, que sou agora, seja ainda, um instante após*”. DESCARTES (1979: 48) [Nota 62 do *Discurso do Método*]. Assim, ele atribui igualmente a *permanência de sua existência* a um ser divino.

A ideia de criação continuada dá suporte ao *Cogito* cartesiano uma vez que possibilita um elo entre o ato humano (o pensamento) e o ato divino (criação): uma vez que a criação não foi um ato único, e sim a instauração de um processo, ao ser pensante é dada a possibilidade de coautoria na criação por meio de sucessivos atos do

pensamento. Ao se pensar, se ganha consciência do existir em um determinado contexto, que é justamente o processo da criação, contínuo no tempo.

Haveria, portanto, um concurso do divino e do humano no ato do pensamento, ocasião em que o ser humano exerce uma força criativa e criadora. Desse modo, o ato de pensar não cria a existência, mas faz com que haja uma participação do ser humano na criação divina uma vez que esta criação perdura no tempo.

Por esta ótica, o pensamento é o que permite acesso para a criação, constituindo o canal para que o ser humano participe ou tome conhecimento da criação uma vez que ela se prolonga em sucessivas etapas ou ciclos. Em suma, seria o pensamento humano – que constitui prova cartesiana da existência – que, como essência, também participa da criação.

A visão de Solomon corrobora esses argumentos,

*Os filósofos, por demais das vezes, reduzem a experiência à recepção passiva de sensações ou, em Kant, por exemplo, ao limitado campo da observação e do conhecimento. Para Hegel, todavia, é essencial para a experiência que sejamos participantes, e não apenas observadores, que sejamos ativos não apenas como seres inteligentes que interpretam o mundo por meio de nossos conceitos (como em Kant, outra vez), mas também como seres vivos, desejosos, enérgicos, inseguros, ambiciosos, para quem a experiência é tanto aventura quanto observação científica e tanto ação quanto conhecimento. SOLOMON (1983:11) [t. n.]*

Essa ideia será possível na filosofia de Hegel uma vez que veremos adiante como o entendimento de um objeto inaugura no sujeito uma consciência-de-si que age positivamente, que movimenta, que forma conceito e que exerce uma função criadora. Essa visão é secundada por Bernard Bourgeois quando afirma que

*Pensar o Ser é, portanto, oferecer o meio universal, translúcido, do pensamento a seu **autodesenvolvimento** que integra nele todas as diferenças, em particular a do pensamento e da realidade. Eis por que pensar alguma coisa como sendo somente pensado, oposto à realidade, não é pensar. Pensar o Ser é pensar a identidade do ser e do pensamento, como movimento pelo qual a identidade se diferencia nela mesma e a*

*partir dela mesma, isto é, retomando-se incessantemente fora de sua diferença – cujo elemento é a realidade –, em suma, é pensar a identidade da identidade e da não-identidade, o Outro do entendimento, a razão.* BOURGEOIS (1999: 95) [g.n.]

Há em Hegel, por conseguinte, um desenvolvimento da filosofia cartesiana.

O que é particular em Hegel nesse aspecto da razão e da criação é que para Hegel a realidade é revelada mediante processo, para o qual concorre a atividade conceituante e do qual faz parte um mecanismo de auto diferenciação, oposição e superação de diferenças entre o sujeito e o objeto. A filosofia, para Hegel, é uma sequência a que corresponde, no mundo, um processo político. Ou seja, no desenvolvimento da filosofia a sucessão de ideias políticas fazem-se acompanhar de transformações e modificações no plano político, na história. Essa dimensão política será marcante em Hegel, a vinculação com a revelação do conceito filosófico com o desenhar da sucessão de fatos no mundo.

É nesse sentido que Paulo Eduardo Arantes explica:

*À mola motora do conceito – tanto como dissolvente, quanto como produtivo da especificação do universal –, Hegel denomina Dialética. ‘A mais alta dialética do conceito’, explica o próprio Hegel, ‘é produzir e conceber a determinação, não como oposição e limite simplesmente, mas compreender e produzir por si mesma o conteúdo e o resultado positivos, na medida em que, mediante esse processo, unicamente ela é desenvolvimento e progresso imanente. Essa dialética não é... senão a alma própria do conteúdo, que faz brotar, organizadamente, seus ramos e seus frutos.’ Nesse sentido, a legitimidade de um sistema filosófico só se instaura como tal desde que, nesse sistema, incluam-se o negativo e o positivo do objeto, e na medida em que tal sistema reproduza o processo pelo qual o objeto se torna falso para, em seguida, voltar à verdade. Uma vez que a dialética é um processo desse tipo, ela pode ser considerada um autêntico método filosófico.*

*O método dialético de Hegel sintetiza-se em algumas proposições, das quais as mais notórias são duas, famosas sobretudo pelo escândalo que provocaram. A primeira delas afirma: ‘O que é racional é real e o que é real é racional.’ Essa fórmula não expressa a possibilidade de que a realidade seja penetrada pela razão, mas a necessária, total e*

*substancial identidade entre a razão e a realidade. A segunda proposição estabelece que 'o ser e o nada são uma só e mesma coisa'. De acordo com esse princípio, não há uma única coisa no mundo que não abrigue em si a co-pertinência do ser e do nada. Cada coisa só é na medida em que, a todo momento de seu ser, algo que ainda não é vem a ser, e algo, que agora é, passa a não ser. Em outros termos, essa segunda proposição da dialética põe à mostra o caráter 'processual' de toda a realidade. ARANTES (1996) [prefácio].*

A frase de Hegel que Arantes destaca, “*O que é racional é real e o que é real é racional*” está em linha com a filosofia cartesiana. Hegel reconhece o *Cogito* como ponto de partida mas vai além. Para Descartes, no *Cogito* há certeza do sujeito. Para Hegel, partir do *Cogito* para imergir no espírito a partir do conceito confere certeza do que é real no mundo. O real é o não-material, é o que participa do espírito. O espírito se serve e se comunica com o plano material, mas não é por ele condicionado.

Para Hegel, assim como para Aristóteles e Descartes, conhecer-se a si mesmo é o início da filosofia. Para Hegel e para Descartes, filosofar é participar da criação. Hegel acredita que esta participação se dê por meio da dialética, de um movimento que se autoperpetua. Descartes estabelece a razão como elemento de certeza da existência. Hegel estabelece a consciência como elemento de certeza da essência. A consciência como reveladora da verdade.

Esse movimento é do que trata a frase seguinte destacada por Arantes: “O ser e o nada são uma só e mesma coisa”. Para Hegel, a definição do ser é dada pelo não-ser, a composição do ser e de seu oposto é a síntese que confere realidade ao ser. A contribuição propriamente hegeliana é a composição entre o ser e o não ser, a visão da dialética. Isto explica Paulo Arantes falar em “mola motora” do conceito. A criação por meio do pensamento vislumbrada em Descartes ganha forma filosófica na elaboração do conceito, o qual encerra um elemento móvel, um princípio ativo.

*Voltemos à proposição canônica formulada por ocasião da dedução do tempo: o tempo, diz Hegel, é 'o ser que, sendo, não é e que, não sendo, é' (Enzy, p. 258) (...) situa-nos desde logo na problemática inicial da lógica do Ser, pois o que está em questão, nela, é evidentemente a unidade do ser e do não-ser. ARANTES (2000: 85)*

A partir da filosofia de Hegel podemos perceber que a razão é o ponto de partida para a identificação do ser e do não-ser. A composição de ambos levaria à revelação do espírito por meio de um movimento dialético, que torna a realidade acessível ao sujeito, cria uma comunicação entre a subjetividade e a realidade.

Ao conferir uma participação, no processo dialético, ao “não-ser”, Hegel admite que a forma antecede o conteúdo e que chega a ser dotada de uma liberdade, de uma potência, de uma energia, como sintetiza Lebrun,

*Que o acidental como tal, separado do que o circunda, o que está ligado e efetivamente real somente em sua conexão com outra coisa, obtenha um ser-aí próprio e uma liberdade distinta, aí está a prodigiosa potência do negativo, a energia do pensamento, do puro eu. LEBRUN (2000:75)*

Em suma, temos que com Hegel temos um desdobramento da subjetividade cartesiana: “penso, logo existo” e “existo logo sei que também não existo”, “existo, logo sei que tenho um limite”.

Como reflexão final sobre a importância da razão para o sistema de Hegel, cabe a reflexão de Quentin Lauer,

*Hegel estava interessado no pensamento, não porque sua investigação constituía o mais interessante de todos os jogos intelectuais, mas porque desvendava o mais significativo dos seres: o homem. Se ele pudesse conscientizar o homem de tudo o que significa ser humano, sua tarefa filosófica estaria realizada – e o mundo seria um lugar melhor para o homem viver. Poderia, certamente, considerar-se ingenuamente utópico acreditar que se os homens pensassem racionalmente, eles viveriam racionalmente. Isso, porém, talvez não seja tão equivocado; certamente não é irracional dizer que a incapacidade de se viver racionalmente é um sinal de que os homens falham em pensar racionalmente – não viver racionalmente é ser irracional. De qualquer modo, Hegel tinha a convicção de que a tarefa da filosofia é compreender em pensamento (begreifen) a estrutura da racionalidade (Begriff) e que por estar a serviço da filosofia, o filósofo está a serviço da humanidade. LAUER (1972:2) [t. n.]*

## 2. A CONSCIÊNCIA

Como argumentado no item anterior, Hegel institui a razão como signo da realidade objetiva, resgatando a tradição cartesiana da razão como prova da realidade subjetiva. O *Cogito* cartesiano é resgatado, de certa forma, como o crivo que referenda o que é real, a certeza do mundo objetivo advém, com Descartes, da certeza da existência racional do sujeito.

Na *Enciclopédia de Ciências Filosóficas*, Hegel se refere ao “Eu” como a subjetividade singularizada.

*(...) o Eu deve ser compreendido como o universal individualmente determinado, que na sua determinidade só se refere a si mesmo. Nisso já está incluído que o Eu é, imediatamente, relação negativa a si mesmo, por conseguinte o contrário não-mediatizado de sua universalidade, abstraída de toda determinidade; portanto, é a singularidade igualmente abstrata, simples. (...) o Eu mesmo é esse ‘diferenciar-se-de-si’ porque, enquanto referindo-se a si, sua singularidade exclusiva se exclui de si mesma – portanto, se exclui da singularidade – e se põe assim como o contrário dela mesma, que está com ela imediatamente concluído: [põe-se] como universalidade. Mas a determinação, essencial ao Eu, da singularidade abstratamente universal constitui seu ser. Eu e meu ser somos, pois inseparavelmente unidos um ao outro: a diferença de meu ser em relação a mim é uma diferença que não é diferença alguma. Na verdade é preciso, de um lado, diferenciar-se do Eu o ser – enquanto é o absolutamente imediato, indeterminado, indiferenciado – do pensar que a si mesmo se diferencia, e consigo mesmo se mediatiza pela suprassunção da diferença. Contudo, de outro lado, o ser é idêntico ao pensar, pois este retorna de toda a mediação à imediatez, de toda a sua autodiferenciação à unidade imperturbável consigo mesmo. Portanto, o Eu é ser, ou o tem como momento em si mesmo. Enquanto ponho esse ser como um Outro em contraste comigo, e ao mesmo tempo idêntico a mim, eu sou saber, e tenho a absoluta certeza do meu ser. HEGEL (1995:183, parag.413) [V. III]*

Hegel desdobra o *Cogito* de modo a fazer da certeza de si mesmo, a certeza sobre o “outro” – o objeto e a universalidade. Esse desdobramento teria quatro etapas. Em

primeiro lugar, o Eu como o universal individuado, determinado, o contrário de sua universalidade, o Eu negativo, e o simples conhecimento. Em segundo lugar, haveria a singularidade abstrata, o ser igual a pensar, quando o Eu se diferencia e se mediatiza, passa ser um Eu vivo, objeto para si, diferença formal em si, identidade. Em terceiro lugar, a diferença efetivada, certeza de si, capacidade de pensar sobre si e de si, capacidade de reconhecer. E por ultimo, a etapa de síntese que permite a unidade do ser e do outro.

*Com efeito, o Eu não pode existir sem diferenciar-se de si, e estar junto de si mesmo no [que é] diferenciado dele; o que justamente significa: sem saber de si, sem ter – e sem ser – a certeza de si mesmo. A certeza se refere, por isso, ao Eu como a liberdade à vontade. Como aquela constitui a natureza do Eu, esta constitui a natureza da vontade. Mas a certeza deve comparar-se, antes de tudo, à liberdade subjetiva, ao livre-arbítrio: somente a certeza objetiva – a verdade – corresponde à autêntica liberdade da vontade. O Eu certo de si mesmo é assim, no começo, ainda o subjetivo totalmente simples, a liberdade totalmente abstrata, a completamente indeterminada idealidade ou negatividade de toda a limitação. Repelindo-se de si mesmo, o Eu chega pois, antes de tudo, apenas a algo diferenciado dele formalmente, e não efetivamente. Mas, como se mostrou na Lógica, deve ser posta também a diferença em si essente, desenvolvida em uma diferença efetiva. Esse desenvolvimento resulta, em relação ao Eu, de modo que este – não recaindo no antropológico, na unidade inconsciente do espiritual e do natural, mas permanecendo certo de si mesmo e mantendo-se em sua liberdade – faz seu Outro desdobrar-se em uma totalidade igual à totalidade do Eu, e precisamente assim transforma-se, de algo corpóreo pertencente à alma, em algo que se vem colocar perante ela, como autônomo: em um objeto no sentido próprio da palavra, porque o Eu é, de início, apenas o subjetivo totalmente abstrato, o ‘diferenciar-se-de-si’ puramente formal, sem conteúdo; assim a diferença, efetiva, o conteúdo determinado encontra-se fora do Eu, pertence só ao objeto. Mas porque, em si, o Eu tem já a diferença dentro de si mesmo, ou, com outras palavras, porque é, em si, a unidade de si e de seu Outro, o Eu é necessariamente referido à diferença existente no objeto, e é imediatamente refletido sobre si mesmo [a partir] desse seu Outro. O Eu pervade assim o efetivamente diferente dele; ele está, nesse seu Outro, junto de si mesmo, e permanece, em toda intuição, certo de si mesmo. Somente quando chego a ponto de me apreender como Eu, o Outro se me torna objetivo; põe-se perante mim, e ao mesmo tempo é posto idealmente por mim, e por isso reconduzido à unidade comigo. Por este motivo, e Eu foi comparado à luz no parágrafo anterior. Como a luz é a manifestação de si mesma e de seu Outro – das trevas – e só pode revelar-se ao revelar*



*esse outro, assim também o Eu só é manifesto a si mesmo na medida em que seu Outro se lhe torna manifesto na forma de algo independente dele. Dessa análise geral da natureza do Eu, já se evidencia suficientemente que este, por entra em conflito com os objetos externos, é algo superior à alma natural impotente, presa à unidade – por assim dizer, infantil – com o mundo; nela incidem, justamente por essa impotência sua, os estados doentios do espírito, antes considerados por nós.” HEGEL (1995:184, parag. 413) [V. III]*

A investigação filosófica de Hegel a respeito da consciência irá trazer o elemento da contradição, que será central para sua tese sobre a dialética. Hegel estabelece a consciência como uma contradição entre a ideia formal e a substancial. Se a essência pode ser considerada a idealidade formal, a consciência passa a uma idealidade posta.

*A identidade do espírito consigo mesmo, como ela primeiro foi posta – enquanto Eu – é apenas a idealidade abstrata, formal, do espírito. Como alma, na forma de universalidade substancial, o espírito é agora a reflexão subjetiva sobre si mesmo, referida a essa substancialidade como ao negativo de si, [que é] para ele algo além, e tenebroso. A consciência é, pois, com a relação em geral, a contradição entre a autonomia dos dois lados, e a sua identidade em que estão suprassumidos. HEGEL (1995:184, parag.414) V. III*

Hegel estabelece a contradição entre o objeto que está no sujeito e ao mesmo tempo fora do sujeito. O objeto primeiro aparece à consciência como um dado imediato e essente. Em um segundo momento o objeto aparece à consciência como posto pelo Eu, a partir de o sujeito saber que o objeto é idêntico ao espírito. Hegel comenta que “*só por meio de uma autocisão do espírito ele é liberado para uma independência aparentemente completa. Somente nós sabemos que é assim, nós que penetramos até a ideia do espírito, e nos elevamos por isso acima da identidade formal, abstrata do Eu.*” HEGEL (1995:185, parag.414) [V. III]

O fundamental na definição de Hegel sobre a consciência é que encerra uma reflexão e o que ele chama “relação do espírito”.

*A consciência constitui o grau da reflexão ou da relação do espírito: do espírito como fenômeno: o Eu é a relação infinita do espírito a si mesmo, mas como relação subjetiva,*

*como certeza de si mesmo. A identidade imediata da alma natural é elevada a essa identidade ideal pura consigo; o conteúdo daquela é, para essa reflexão essente para si, objeto. A pura liberdade abstrata, por si, deixa sair sua determinidade, a vida natural da alma, para fora de si, como objeto tão livre quanto autônomo; e é desse objeto, como exterior a ele, que o Eu sabe, antes de mais nada; e assim é consciência. O Eu, enquanto é essa negatividade absoluta, é em si a identidade no ser-outro; o Eu é, ele mesmo, e pervade o objeto como objeto suprasumido em si; é um dos lados da relação, e é a relação toda; a luz que manifesta a si mesma e ainda manifesta outra coisa. HEGEL (1995:182, parag.413) [V. III]*

A consciência seria, portanto, um processo em si.

*(...) para Hegel, as asserções deixam claro que a autoconsciência não é a conscientização de um objeto, pelo menos não de um objeto observável, e sim um processo dinâmico, um fazer de certa maneira e um pensar de determinado modo, e não qualquer consciência momentânea de segunda ordem. PIPPIN (2011:57) [t. n.]*

Robert Pippin também afirma que a consciência de si é o que Hegel chamou de movimento (*Bewegung*), com estágios de desenvolvimento tanto para um indivíduo como para uma cultura. A consciência obedeceria a uma estrutura teleológica. PIPPIN (2011:60)

O mesmo autor sublinha o caráter provisório da consciência reflexiva, não constituindo um escopo em si mesmo.

*(...) em Hegel isso significa que, dada a devida compreensão do que é o ser, qualquer autorrelação, autoatribuição ou autorreconhecimento não pode ser entendido tratando-se uma autorrelação como uma relação a qualquer tipo de objeto ou tratando a relação como qualquer tipo de relação binária intencional ou introspectivamente observacional. Em vez disso, qualquer autorrelação deve ser entendida como algo provisório e deve envolver algo a ser atingido. PIPPIN (2011:57) [t. n.]*

De fato, Hegel estabelece várias etapas da consciência:

*O primeiro dos três graus (...) do desenvolvimento do espírito fenomenológico, isto é, da consciência, tem em si mesmo os três graus: a) da consciência sensível, b) da consciência percebente e c) da consciência de entendimento. Nessa sequência, revela-se uma progressão lógica. a) Primeiro, o objeto é totalmente imediato, essente, assim aparece ele para a consciência sensível. Mas essa imediatez não tem verdade alguma; é preciso avançar dela até o ser essencial do objeto. b) Quando a essência das coisas se torna objeto da consciência, esta não é mais consciência sensível, mas consciência percebente. Desse ponto de vista, as coisas singulares são referidas a um universal, mas também referidas somente: por isso não se produz aqui nenhuma verdadeira unidade do singular e do universal, mas somente uma mescla dos dois lados. Aí reside uma contradição, que faz avançar para o terceiro grau da consciência. c) Para a consciência de entendimento; e aqui mesmo essa contradição encontra sua solução, enquanto nesse nível o objeto é rebaixado – ou elevado – a fenômeno de um interior essente para si. Tal fenômeno é o ser vivo. Na consideração dele, acende-se a consciência-de-si; pois no ser vivo o objeto se transmuda no subjetivo. Aí a consciência se descobre a si mesma como [sendo] o essencial do objeto; reflete-se do objeto sobre si mesma, e se torna para si mesma, objetiva. HEGEL (1995:189, parag.418) [V. III]*

Em primeiro lugar, a razão apreende o ser da **certeza sensível**. Aqui Descartes e Hegel teriam um ponto de contato. Hegel partirá deste ponto para explicitar a apreensão racional de um ser ‘visado’ da certeza sensível. O que ocorre com a filosofia de Hegel pode ser visto quase como um espelho de premissas de Descartes. Descartes parte da razão do sujeito para provar a existência do mundo; Hegel parte da razão e da certeza do objeto para revelar algo do sujeito.

Hegel assim define a consciência sensível:

*A consciência é, primeiro, a consciência imediata: sua relação ao objeto é, pois, a certeza dele, simples e não mediatizada. O próprio objeto, portanto, é determinado tanto como imediato quanto como essente e refletido sobre si, e além disso como singular: [é a] consciência sensível. (...) a consciência sensível sabe do objeto apenas como de um essente, de Algo, de coisa existente, de singular etc. Aparece ela como a mais rica de conteúdo, porém é a mais pobre de pensamentos.(...) A singularidade espacial e temporal – [o] aqui e agora como eu defini da ‘Fenomenologia do Espírito’ o objeto da consciência sensível, pertence propriamente ao intuir. HEGEL (1995:189, parag.418) [V. III]*

A respeito da consciência sensível, discorre Hegel:

*Essa consciência sensível não difere das outras espécies da consciência porque somente nela o objeto me chegaria por meio dos sentidos, mas antes porque do seu ponto de vista o objeto – seja ele interior ou exterior – não tem absolutamente outra determinação-de-pensamento além desta: em primeiro lugar, em geral, a de ser; e, em segundo lugar, a de ser um Outro autônomo diante de mim, um refletido-sobre-si, um singular diante de mim enquanto [sou] singular, imediato. O conteúdo particular do sensível, por exemplo, odor, sabor, cor etc., cabe à sensação (...) o conteúdo particular múltiplo das sensações se reúne para formar um Uno essente fora de mim, que desse ponto de vista é sabido por mim de uma maneira imediata (...) ela é para o conteúdo – universal em si e para si – do direito, da [ordem] ética, e da religião, uma forma absolutamente inadequada, que corrompe tal conteúdo; pois nessa consciência dá-se a figura, de algo finito, singularizado, exterior a si próprio, ao [que é] absolutamente necessário, eterno, infinito, interior. HEGEL (1995:190, parag.418) [V.III]*

A ideia que foi mencionada sobre a consciência trazer em si um mecanismo de dialética é explicitada por Hegel como algo que já ocorre no plano da consciência sensível, quando afirma:

*O sensível, enquanto Algo, torna-se um Outro: a reflexão do Algo sobre si – a coisa – tem muitas propriedades, e como singular tem, em sua imediatez, multiformes predicados. O singular múltiplo da sensibilidade torna-se, pois, algo amplo: uma multiformidade de relações, [de] determinações-de-reflexão, e [de] generalidades. (...) A consciência sensível é, nessa determinação do objeto, [o] perceber. Adendo: O conteúdo da consciência sensível é, em si mesmo, dialético. HEGEL (1995:191, parag.419) [V. III]*

O movimento dialético do conceito seria sua determinação progressiva na consciência. HEGEL (1995:185, 415) [Vol. III]

Segundo Hegel, a singularidade do ser opõe-se a uma universalidade da percepção. Ambas constituem essências. O que ele chama de “interior vazio do entendimento”, ou seja, a razão destituída do ser ou objeto visado, seria igualmente uma essência.

A respeito da percepção, escreve Hegel,

*A consciência, que foi além do ser sensível, quer tomar em sua verdade o objeto: não como simplesmente imediato, mas como mediatizado, refletido sobre si mesmo e universal. (...) Adendo: Embora o perceber parta da observação do material sensível, não fica nela: não se limita, pois, a cheirar, saborear, ver, ouvir e tocar, mas segue adiante necessariamente até relacionar o sensível com um universal não observável imediatamente; a conhecer cada [ser] singularizado como algo que inclui a conexão em si mesmo – por exemplo, a reunir na força todas as suas exteriorizações – e a procurar relações e mediações existentes entre as coisas singulares. Assim, enquanto a consciência puramente sensível apenas indica as coisas, isto é, mostra-as simplesmente em sua imediatez, o perceber, ao contrário, apreende a conexão das coisas, faz ver que, se as circunstâncias são dadas, segue-se daí isso: e desse modo começa a demonstrar as coisas como verdadeiras. Mas essa demonstração ainda é falha, não é uma demonstração última. Pois aquilo pelo qual se deve demonstrar algo é ele mesmo um pressuposto, por conseguinte uma coisa que precisa de demonstração. Assim se vai nesse campo de pressuposições em pressuposições, e se recai no processo até o infinito. Nesse nível se situa a experiência. Tudo deve ser experimentado. Se porém deve tratar-se de filosofia, então se deve elevar essa demonstração do empirismo, que fica preso a pressuposições, à prova da absoluta necessidade das coisas. HEGEL (1995:192, parag.420) [V. III]*

E após a percepção, vem o entendimento:

*A verdade mais próxima do perceber é que o objeto é, antes, fenômeno; e sua reflexão-sobre-si é, ao contrário, um interior e universal essente para si. A consciência desse objeto é o entendimento. Esse interior é, de um lado, a identidade abstrata; mas de outro lado contém, por isso, também a multiformidade, porém como diferença interior simples, que permanece idêntica a si mesma na alteração dos fenômenos. Essa diferença simples é o reino das leis do fenômeno, sua tranquila cópia universal. Adendo: A contradição, indicada no parágrafo anterior, recebe sua primeira solução quando as determinações multiformes do sensível – autônomas umas em relação às outras, e em relação à unidade interior de cada coisa singular – são rebaixadas ao fenômeno de um interior essente para si mesmo, e o objeto é assim desenvolvido desde a contradição entre sua reflexão sobre si mesmo e sua reflexão-sobre-Outro, à relação essencial de si a si mesmo. **Mas***

*quando a consciência se eleva, da observação da singularidade imediata, e da mescla do singular e do universal, à apreensão do interior do objeto, [e] assim determina o objeto da mesma maneira que o Eu, a consciência se torna consciência-de-entendimento. Só nesse interior não-sensível o entendimento acredita ter o verdadeiro. No entanto, esse interior é algo abstratamente idêntico, em si mesmo indiferenciado; tal interior temos diante de nós na categoria da força e da causa. Ao contrário, o verdadeiro interior deve ser designado como concreto, como diferenciado em si mesmo. Apreendido desse modo, é o que chamamos lei. Com efeito, a essência da lei – quer se refira à natureza externa, quer à ordem ética do mundo – consiste em uma unidade inseparável, em uma conexão interna necessária de determinações diferentes. (...) Sem dúvida, essa unidade só é concebida pelo pensar especulativo da razão; mas já é descoberta pela consciência de-entendimento na multiformidade dos fenômenos. As leis são as determinações do entendimento imanente ao mundo mesmo; nelas, a consciência de-entendimento reencontra sua própria natureza e assim se torna objetiva para si mesma.* HEGEL (1995:193, parag.422) [V. III] [g.n.]

Conhecimento sensível, perceber, e entendimento, foram todos “consciência como tal”, que deve ser distinguida de “consciência-de-si”. A partir do momento que a consciência opera, tanto a singularidade, a universalidade e o entendimento destituído do objeto passariam a ser simples momentos da consciência-de-si, o que ele chama de “essências evanescentes”:

*O ser ‘visado’[da certeza sensível], a singularidade e a universalidade – a ela oposta – da percepção, assim como o interior vazio do entendimento, já não estão como essências, mas como momentos da consciência-de-si; quer dizer, como abstrações ou diferenças que ao mesmo tempo para a consciência são nulas ou não são diferenças nenhuma, mas essências puramente evanescentes.* HEGEL (2002:136)

A consciência-de-si, por seu turno, surge também de forma relacional, ou seja, a consciência-de-si surge a partir da percepção do ser visado.

*A consciência-de-si procede necessariamente, pois, por meio de sua repulsão de si mesma, a contrapor-se uma outra consciência-de-si, e a dar-se nessa outra um objeto que lhe é idêntico e contudo, ao mesmo tempo, autônomo. Esse objeto é, antes de tudo, um Eu imediato, singular. Mas quando ele é liberado da forma, que lhe está ainda*

*aderente, da subjetividade unilateral, e apreendido como uma realidade penetrada pela subjetividade do conceito – por conseguinte, como ideia –, a consciência-de-si avança de sua oposição à consciência, rumo à unidade mediatizada com esta [consciência], e torna-se assim o ser-para-si concreto do Eu, a razão absolutamente livre, que se reconhece a si mesma no mundo objetivo.*

*Nesse ponto seria apenas necessária a observação de que a razão, que aparece em nosso exame como o terceiro e o último [grau], não é algo simplesmente último, um resultado proveniente de alguma coisa que lhe seja estranha, mas, antes, o que está na base da consciência e da consciência-de-si; portanto, o que é primeiro, e se mostra, pela supressão dessas duas formas unilaterais, como sua originária unidade e verdade.*  
HEGEL (1995:188, parag.417) [V. III]

Hegel afirma que a verdade da consciência é a consciência-de-si, e esta é o fundamento daquela, de modo que na existência toda a consciência de um outro objeto é consciência-de-si “(...) Assim a consciência-de-si é sem realidade; pois ela mesma, que é objeto de si, não é tal objeto, já que não há diferença alguma dela consigo mesma.”  
HEGEL (1995:195, p.424) [V. III]

Pode-se estabelecer a contradição ou dialética, portanto, como a geradora tanto da consciência quanto da consciência-de-si.

*A consciência-de-si abstrata é a primeira negação de consciência; portanto é também afetada por um objeto exterior; formalmente, pela negação de si mesma. Assim, é, ao mesmo tempo, o grau anterior, consciência, e é a contradição de si como consciência-de-si, e de si como consciência. Enquanto, em si, já estão supressas no EU igual a EU a consciência e a negação em geral, a consciência-de-si é, como essa certeza de si mesma ante o objeto, o impulso de por o que ela é em si, isto é, de dar conteúdo e objetividade ao saber abstrato de si, e inversamente, de libertar-se de sua sensibilidade e de supressar a objetividade dada, e de pô-la [como] idêntica a si mesma. Essas duas coisas são uma só e a mesma: a identificação de sua consciência e [de sua] consciência de si.*

*Adendo: O defeito da consciência-de-si abstrata está em que ela e a consciência são ainda duas coisas diferentes uma da outra; em que as duas ainda não foram reciprocamente igualadas. Na consciência, vemos a enorme diferença do Eu, esse completamente simples, de um lado; e a infinita multiformidade do mundo, de outro lado. Essa oposição do Eu e do mundo, oposição que aqui ainda não chegou à verdadeira*

*mediação, constitui a finitude da consciência. Ao contrário, a consciência-de-si tem sua finitude na sua identidade, ainda de todo abstrata, consigo mesma. No Eu igual a Eu da consciência-de-si imediata, está presente só uma diferença que deve ser não alguma diferença posta, nem alguma diferença efetiva.*

*Essa cisão entre a consciência-de-si e a consciência forma uma contradição interna da consciência-de-si consigo mesma, porque ela é ao mesmo tempo o grau que vem logo antes dela – a consciência –; por conseguinte, é o contrário de si mesma. É que, sendo a consciência-de-si abstrata, só a primeira negação, por isso a negação ainda condicionada, da imediatez da consciência, e não já a negatividade absoluta – isto é, a negação daquela negação, a afirmação infinita – a consciência-de-si tem, ela mesma, ainda a forma de um essente, de um imediato, de algo ainda preenchido pela exterioridade, apesar – ou, antes, justamente por causa – da sua interioridade sem diferença. Contém, pois, a negação, não simplesmente em si mesma, mas também fora de si mesma, como um objeto exterior, como um não-Eu e precisamente por isso é consciência. HEGEL (1995:196, parag.425) [V.III]*

Como se, seguindo a máxima newtoniana de que a toda ação corresponde uma reação, a percepção do ser visado cria simultaneamente a consciência-de-si.

*Mas de fato, porém, a consciência-de-si é a reflexão, a partir do ser do mundo sensível e percebido; é essencialmente o retorno a partir do ser-Outro. Como consciência-de-si é movimento; mas quando diferencia de si apenas a si mesma enquanto si mesma, então para ela a diferença é imediatamente suprasumida, como um ser-outro. A diferença não é; e a consciência-de-si é apenas a tautologia sem movimento do “Eu sou Eu”. Enquanto para ela a diferença não tem também a figura do ser, não é consciência-de-si. HEGEL (2002: 136)*

A percepção do ser visado ou do ser-outro é necessária para a consciência-de-si, uma vez que a consciência-de-si surge a partir do retorno que se faz a partir do contato com a diferença. Ao mesmo tempo, existe um substrato comum a essa “ida” ao objeto e a esta “vinda” a si mesmo, o que faz com que tanto a consciência-de-si quanto a consciência-do-outro sejam momentos dentro de um contexto maior, de uma mesma unidade, como afirma Hegel: “Para a consciência-de-si, portanto, o ser-Outro é como um ser, ou como momento diferente; mas para ela é também a unidade de si mesma com essa diferença, como segundo momento diferente.” HEGEL (2002:136)



O interessante é que mesmo que Hegel qualifique a percepção do ser-outro como o ponto de partida inicial para a consciência-de-si, o que carrega verdade continua sendo o sujeito da consciência. A verdade constitui a unidade da consciência-de-si consigo mesma, ou seja, o florescimento da consciência-de-si junto a si, o “retorno” dessa consciência ao sujeito, como uma ciência que passou a ser consciência, uma ciência a partir da comunicação estabelecida entre o fenômeno e o sujeito, não como entes estanques mas algo do objeto que termina por revelar algo do sujeito.

*Por isso, o mundo sensível é para ela um subsistir, mas que é apenas um fenômeno, ou diferença que não tem em si nenhum ser. Porém essa oposição, entre seu fenômeno e sua verdade, tem por sua essência somente a verdade, isto é, a unidade da consciência-de-si consigo mesma. Essa unidade deve vir-a-ser essencial a ela, o que significa: a consciência-de-si é desejo, em geral. HEGEL (2002: 136)*

Para Hegel, o ato de percepção é exatamente isso, um ato. Encerra movimento. A exposição da consciência-de-si a partir do contato perceptivo com o ser-outro gera o movimento de “ida” (percepção) e de retorno ou de “vinda” junto à consciência-de-si.

Por isso Lebrun diz que o “primeiro ato filosófico” seria despertar a percepção e desmontar a astúcia pela qual ela se deixa esquecer como fato e como percepção, em proveito do objeto que ela nos entrega e da tradição racional que ela funda. LEBRUN (2000:79) Ou seja, o primeiro ato filosófico é reconhecer a percepção. É reconhecer a subjetividade do conhecimento como o pólo negativo da equação.

O importante a frisar é que mesmo que haja dois vetores ou momentos, um de ação e outro de retorno ou reação, é o vetor pertinente à consciência-de-si, o vetor de ação, que encerra em si a verdade e o movimento e que consegue absorver o vetor contrário:

*Nesse movimento tautológico, o entendimento, como resulta, persiste na unidade tranquila de seu objeto, e o movimento só recai no entendimento, não no objeto: é um explicar que não somente nada explica, como também é tão claro que ao fazer tenção de dizer algo diferente do que já foi dito, antes nada diz, mas apenas repete o mesmo. Nada de novo resulta na Coisa mesma através desse movimento que, aliás, só vem à consideração como movimento do entendimento. HEGEL (2002:124, item 155)*

Hegel estabelece tanto uma dialética própria da consciência quanto um “desenvolvimento” próprio da consciência, ao descrever um desenvolvimento da consciência-de-si em três etapas:

*Para atingir esse meta, a consciência-de-si deve percorrer três graus de desenvolvimento: 1) O primeiro desses graus nos apresenta a consciência-de-si singular, imediata, idêntica consigo mesma de modo simples; e ao mesmo tempo, em contradição com isso, referida a um objeto exterior. Assim determinada, a consciência-de-si é a certeza de si mesma, como do essente, diante do que o objeto tem a determinação de uma coisa que só é autônoma na aparência, mas de fato é nada; [a saber] a consciência-de-si desejante.*

*2) No segundo grau, o Eu objetivo recebe a determinação de um outro Eu, e assim nasce a relação de uma consciência-de-si como uma outra consciência-de-si, mas [também], entre essas duas, o processo do reconhecimento. Aqui, a consciência-de-si não é mais simplesmente consciência-de-si singular, mas nela já começa uma unificação de singularidade e universalidade.*

*3) Depois, quando além disso se suprassume o ser-outro dos Si que mutuamente se contrapõem, e eles, em sua autonomia, tornam-se contudo idênticos um ao outro, põe-se em evidência o terceiro daqueles graus: a consciência-de-si universal. HEGEL (1995:197, parag.425) [V. III]*

Em outra passagem da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Hegel também se refere às etapas de elevação da certeza à verdade como etapas do espírito como consciência:

*Os graus dessa elevação da certeza à verdade são [os que seguem]. O espírito é:*

- a) Consciência em geral, que tem um objeto como tal;*
- b) Consciência-de-si, para a qual o Eu é o objeto;*
- c) Unidade da consciência e consciência-de-si, [de modo] que o espírito intui o conteúdo do objeto como a si mesmo, e a si mesmo como determinado em si e para si: [é] razão, o conceito do espírito.*

*Adendo: Os três graus, apresentados no parágrafo acima, da elevação da consciência à razão são determinados pela potência ativa do conceito tanto no sujeito como no objeto, e por isso podem considerar-se como outros tantos juízos. Porém o Eu abstrato – a simples consciência – ainda nada sabe disso, como já se notou antes. Assim, enquanto o*

*não-Eu, que conta para a consciência como autônomo, é suprasumido pela potência do conceito exercendo-se nele; [enquanto] é dada ao objeto a forma de um universal, de um interior, em vez da forma da imediatez, exterioridade e singularidade, e a consciência recolhe em si esse interiorizado (...) como uma interiorização do objeto, aparece para o Eu seu próprio interiorizar-se, que se realiza justamente por meio disso. (...) o espírito sabe a potência de sua própria interioridade como presente e atuante no objeto. Assim, o que na esfera da simples consciência é apenas para nós, que consideramos, vem-a-ser na esfera da consciência-de-si para o espírito mesmo. HEGEL (1995:187, parag.417) [V. III]*

Pela consciência o sujeito consegue compreender o objeto e simultaneamente reforça algo de si mesmo como em um processo de autoconhecimento, como se a realidade verdadeira do objeto tivesse uma ligação com sua própria essência.

Sob alguns ângulos, a filosofia de Hegel remete a uma ideia parecida com a de confissão ou análise; a “visita” a que se refere levaria ao final, a que vejamos o que nós mesmos trouxemos, permitindo, em última instância um acesso à verdade existente no próprio sujeito. Essa verdade seria um estágio de pacificação e síntese, em sequência à ação e reação próprias do entendimento.

Como lembra Charles Taylor, o homem não permanece para sempre no estágio da oposição entre o pensamento e a vida, a razão e a natureza. Pelo contrário, ambos os termos são transformados para se chegar a uma unidade superior. Nessa unidade, dissolvem-se as tensões entre o natural e o humano, entre o sensorial e o lógico, entre a consciência-de-si e a percepção do objeto. Aqui justamente seria o ponto de contato que Taylor identifica, em Hegel, entre o romantismo e o sujeito racional de Kant. Em suas palavras, nesse estágio

*(...) a razão, por sua vez, deixa de identificar-se estritamente com um eu supostamente superior que luta por refrear a natureza. Pelo contrário, ela vê que a própria natureza faz parte de um plano racional, que a divisão tinha de existir para preparar e cultivar o homem para uma união superior. O sujeito racional identifica-se com essa razão mais ampla, o plano racional subjacente ao todo, e, como tal, não mais se vê como oposto a uma natureza que foi ela mesma transformada para constituir-se numa expressão adequada da realidade. TAYLOR (2005: 37)*

Presente a consciência e feito esse retorno do sujeito a si mesmo, inicia-se um contorno do que será uma síntese, por meio da elaboração do conceito. A consciência seria um elemento unificador que possibilita a criação ou enunciação do conceito, conforme descreve Hegel:

*Concebemos a matéria como pensada, desde que tenda para um ponto central: ela é essencialmente composta, existe de forma particular, procura a sua unidade e, portanto, procura superar-se a si mesma buscando também o seu contrário. Se ela o alcançasse, não seria mais matéria, teria desaparecido; ela tende à idealidade, pois, na unidade ela é ideal. O espírito, ao contrário, é exatamente aquilo que contém o ponto central: ele não possui a unidade fora de si, ele a encontrou. Ele é em si mesmo e por si mesmo. A matéria tem a sua substância fora de si; o espírito é o ser por si mesmo. E isso é a liberdade, pois quando sou dependente, então relaciono-me a um outro que não sou eu, eu não posso existir sem um exterior; eu sou livre quando estou em mim mesmo. Esse 'estar em si mesmo' do espírito é a autoconsciência, a consciência de si mesmo. HEGEL (2008:24)*

A certeza subjetiva torna-se verdade quando ela mesma se objetiva, ultrapassa limite imposto pelo objeto em si. Dialética entre eu e outro, entre certeza de si e consciência de si deve ser superada para se alcançar a verdade. A subjetividade do conceito alcança a realidade – o 'interior' da consciência no objeto.

*Já que [o] Eu só é para si como identidade formal, então o movimento dialético do conceito – a determinação progressiva da consciência – não é, para ele, como atividade sua, mas é em si; e para ele, é mudança do objeto. A consciência parece, pois, diversamente determinada segundo a diversidade do objeto dado, e sua formação progressiva aparece como uma mudança das determinações do seu objeto. [O] Eu, o sujeito da consciência, é pensar: a determinação lógica progressiva do objeto é o idêntico no sujeito e no objeto: sua conexão absoluta, aquilo segundo o qual o objeto é o seu do sujeito. HEGEL (1995:186, parag.416) [V.III]*

Do ponto de vista político, é importante salientar que o desenvolvimento segundo Hegel seria igual à consciência da liberdade:

*A história universal representa, pois, a marcha gradual da evolução do princípio cujo conteúdo é a consciência da liberdade. (...) Apenas há que se mencionar aqui que o primeiro estágio consiste, conforme assinaléi antes, na imersão do espírito no natural. O segundo é o seu avanço em direção à consciência de sua liberdade. Entretanto, essa primeira separação da natureza é imperfeita e parcial, uma vez que provém imediatamente do estado natural, relacionando-se com ele, e sendo por ele influenciada como um de seus momentos. O terceiro estágio consiste na elevação dessa liberdade, ainda particular, à sua pura universalidade, à consciência de si e ao sentimento de sua própria espiritualidade. Esses estágios são os princípios fundamentais do processo geral, mas como cada um deles apresenta interiormente um processo de formação e **uma dialética de evolução**, tais pormenores devem ser tratados no decorrer do desenvolvimento. Aqui se deve mencionar apenas que o espírito começa pelo embrião de sua possibilidade infinita (...) objetivo que ele só alcança em sua concretização na realidade. HEGEL (2008:55) [g.n.]*

A consciência da liberdade seria proporcional ao regramento segundo fins e valores “infinitos”. *"De fato, a filosofia é exatamente essa doutrina que ensina a libertar o homem de uma multidão infinita de fins e desígnios finitos, e a torná-lo indiferente quanto a eles (...)" HEGEL (1995:181)*

Deve-se entender que o infinito é o que tem, em última instância, realidade, pois Hegel defende que a filosofia não vagueia em torno de um vazio, e de um simples além. Aquilo de que a filosofia trata é sempre algo concreto e absolutamente presente. HEGEL (1995:191)

Pelo que foi exposto, pode-se concluir que a consciência progride, segundo níveis distintos. Essa progressão da consciência é inerente ao desenvolvimento:

*Por meio da reflexão, o modo de pensar próprio à consciência, a filosofia confronta a consciência em seu próprio terreno de formação cultural e revela que a reflexão é a invisível força motriz subjacente a toda progressão de forma que a consciência assume. BUBNER (1997:46) [t. n.]*

Na obra “*A Reading of Hegel’s Phenomenology of Spirit*” Quentin Lauer apresenta um capítulo sobre a consciência e afirma que a fenomenologia de Hegel é a ciência da experiência da consciência:

*Para Hegel, a fenomenologia é uma ‘ciência da experiência da consciência’, e não é completa como fenomenologia enquanto não englobar de alguma forma a totalidade da consciência – é por isso que, após começar como uma ‘ciência da experiência da consciência’, ela percebe-se tão somente como uma ‘fenomenologia do espírito.’*  
LAUER (1977:51) [t. n.]

Para Hegel, a fenomenologia traz a consciência ao nível de conhecimento absoluto para que consiga refletir acerca de si mesma, descobrindo tudo que o pensamento puro revela. LAUER (1977:55)

A consciência portanto é central para a revelação da verdade.

Por a consciência formar-se de modo processual é que podemos dizer que é um elemento central do desenvolvimento. A consciência reconhece que o “negativo” que ela se impõe demanda um movimento de si para o universal. LAUER (1976:35)

No mesmo sentido, afirma Robert Solomon:

*Aquilo o que torna uma forma de experiência ‘necessária’, de acordo com Hegel, não será encontrado nas suas pré-condições causais ou em pressuposições lógicas, mas na natureza da própria consciência e também no contexto em que se encontra.* SOLOMON (1983:12) [t. n.]

A consciência opera com uma dialética interna que cria um movimento, que seria sua própria justificação.

*O que a consciência estará tentando fazer na Fenomenologia é descobrir a verdade sobre a consciência, por exemplo, quando que a consciência é verdadeiramente real e não apenas parcialmente real? (...) Não é, entretanto, a consciência do filósofo dizendo à consciência o que ela deveria estar fazendo; é a consciência do filósofo observando a*

*consciência descobrir dentro de si um movimento interno que é sua própria justificação.*  
LAUER (1976:35) [t. n.]

Como o critério de justificação da consciência é um critério interno, podemos dizer que é um critério humano no sentido de ser um critério que está no sujeito.

*(...) o critério, também, só pode estar em nós. O argumento que Hegel está laboriosamente tentando provar é que em todo caso de objetividade não há outro lugar para o critério dessa objetividade ser colocado do que em nós e que, no caso do saber como um objeto, é bem legítimo que o critério deva estar em nós.* LAUER (1976:36) [t. n.]

O critério de justificação da consciência seria algo que tem universalidade, mas que só é revelada ao sujeito quando toma consciência de si. Em outras palavras, o conhecimento filosófico do sujeito acerca do objeto revela uma verdade absoluta ao sujeito de modo a revelar um critério absoluto que lhe é imanente.

Nesse sentido, a consciência “se concebe” a si mesma. A consciência significativa é a que é ao mesmo tempo sujeito e objeto de seu próprio conceito. LAUER (1976: 100)

Para Quentin Lauer, o conhecer da consciência seria a consciência do que ela é capaz de conceber, e na consciência moral a consciência perceberia seu objeto como essencialmente interno a si mesmo. LAUER (1976:259)

A consciência tem, no desenvolvimento, o papel de auto revelação do sujeito. A consciência seria parte do conteúdo do pensamento, cuja forma seria a lógica. A consciência como conteúdo do pensamento seria a concepção verdadeira do ser. LAUER (1976:37)

De certo modo, o processo de movimento dialético de progressiva auto revelação da consciência seria um processo que se justifica a si mesmo.

*O que está gradualmente emergindo é a relação entre consciência e seu objeto ‘suprassensível’, na qual a tentativa de colocar a força como ‘existente’ revela que a atividade da consciência é tão essencial à força ‘objetiva’ como é a atividade da força*

*para a consciência. Por esse motivo, vê-se que a força em questão é simplesmente uma força conceitual (...). LAUER (1976:76) [t. n.]*

Examinada a função da consciência, pode-se passar à ideia de conceito. A consciência opera segundo a dialética e segundo forças que não seriam um fim em si. A realidade objetiva teria um componente normativo independente da consciência, e este elemento normativo é consolidado no conceito.

*O conhecimento científico está agora onde quer estar. Ao admitir que 'forças' são entidades mentais, abstrações que ajudam o conhecimento a atingir a realidade, sem serem elas mesmas reais, ele apela agora para o que são claramente realidades: as 'leis' que governam as atividades reais das coisas reais. O conhecimento não impõe essas leis à realidade, mas descobre-as na realidade, e elas operam quer a consciência determine ou não. LAUER (1976:80) [t. n.]*



### 3. A FORMACAO DO CONCEITO

Na terceira parte da lógica, na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Hegel trata da doutrina do conceito. Também o conceito apresenta uma dialética própria, que seria a “dialética do conceito” e comporia primeiro a identidade (ideia formal do espírito, abstrata); em segundo a consciência (contradição); e em terceiro a efetividade (substância do universal).

A doutrina do conceito divide-se na doutrina do 1) conceito subjetivo ou formal; 2) do conceito como determinado à imediatez [ou doutrina] da objetividade; 3) da ideia – do sujeito-objeto – da unidade do conceito e da objetividade, da verdade absoluta. HEGEL (1995:294, p.162)

Hegel assim define o conceito, em sua doutrina:

*O conceito é o [que é] livre, enquanto potência substancial essente para si, e é totalidade, enquanto cada um dos momentos é o todo que ele [mesmo] é, e é posto com ele como unidade inseparável; assim, na sua identidade consigo, o conceito é o **determinado em si e para si.***

*Adendo: O ponto de vista do conceito é, de modo geral, o do idealismo absoluto, e a filosofia é um conhecimento conceituante, enquanto nela tudo o que conta para outra consciência como um essente, e autônomo em sua imediatez, é simplesmente sabido como um momento ideal. Na lógica-de-entendimento, costuma-se considerar o conceito como uma mera forma, do pensar, e, mais precisamente, como uma representação geral. É a essa maneira inferior de aprender o conceito que se refere a afirmação tantas vezes repetida, por parte da sensibilidade e do coração, de que os conceitos enquanto tais são algo morto, vazio e abstrato. De fato porém sucede exatamente o inverso, e o conceito é antes o princípio de toda a vida e assim, ao mesmo tempo, o [que é] pura e simplesmente concreto. (...) Com certeza, o conceito tem de ser considerado como forma; mas como forma infinita, criadora, que em si encerra, e ao mesmo tempo deixa sair de si, a plenitude de todo o conteúdo. Igualmente, pode-se contudo denominar também abstrato o conceito, se se entende por concreto apenas o sensivelmente concreto, o que é imediatamente perceptível, em geral. HEGEL (1995:293, parag.160) [g.n.]*

Hegel fala em pressuposição ou critério, ao qual se deve deixar atuar as determinações vivas. As determinações que ensejam a verdade no conceito seriam aquelas que derivam do absoluto ou infinito, ou, em ultima análise, de Deus. Seriam critérios, padrões do verdadeiro.

*Entretanto, desse modo, um conceito não é determinado em si e para si, mas segundo uma **pressuposição**; a qual pressuposição é então o **critério, o padrão-de-medida, da exatidão**. Não precisamos, contudo, usar tal padrão de medida, mas deixar atuar por sua conta as determinações vivas dentro de si mesmas. HEGEL (1995:82, parag. 24) [g.n.]*

Deus e as determinações infinitas seriam as fontes de concordância de um objeto que o torna verdadeiro. Nas palavras de Hegel,

*Chamamos comumente ‘verdade’ a concordância de um objeto com nossa representação. Temos nesse caso, como pressuposição, um objeto ao qual deve ser conforme nossa representação sobre ele. No sentido filosófico, ao contrário, verdade significa – [ser for] expressa em geral abstratamente – concordância de um conteúdo consigo mesmo. (...) Aliás, a significação mais profunda (filosófica) da verdade encontra-se parcialmente já no uso comum da linguagem. Fala-se, por exemplo, de um verdadeiro amigo; e se entende, com isso, um amigo cuja maneira-de-agir é conforme ao conceito de amizade; igualmente se fala de uma verdadeira obra-de-arte. Não-verdadeiro, então, quer dizer o mesmo que mau, inadequado em si mesmo. Nesse sentido, um mau Estado é um Estado não-verdadeiro, e o mau e o não-verdadeiro, em geral, consistem na contradição que tem lugar ente a determinação ou o conceito, e a existência de um objeto. Podemos fazer uma representação correta de um tal objeto mau, porém o conteúdo dessa representação é algo em si não-verdadeiro. Noções corretas como essas, que ao mesmo tempo são não-verdades, podemos ter muitas na cabeça. Somente Deus é a concordância verdadeira do conceito e da realidade; mas todas as coisas finitas têm em si uma inverdade, têm um conceito e uma existência, que porém é inadequada ao seu conceito. HEGEL (1995:82, parag.24)*

Segundo Hegel, Deus é o conceito do absoluto ou do infinito, o conceito concorde com a realidade e com a verdade. Para que haja pensamento filosófico e por consequência desenvolvimento, deve-se pensar e agir conforme as determinações infinitas.

*A tarefa da Lógica pode também exprimir-se assim: as determinações-de-pensamento nela são consideradas enquanto são capazes de apreender o verdadeiro. A questão, assim, incide sobre quais as formas do infinito, e quais as formas do finito. Na consciência comum, não se vê mau nenhum nas determinações-de-pensamento finitas, e se deixa sem mais que elas vigorem. Mas toda a ilusão vem de se pensar e agir segundo as determinações finitas.* HEGEL (1995:83, parag. 24)

Hegel define o conceito como o que é livre enquanto potência substancial essente para si, totalidade, enquanto cada um dos momentos é o todo que é ele mesmo e posto com ele como unidade inseparável. Assim, na sua identidade consigo, o conceito é o determinado em si e para si. HEGEL (1995: 292, parag.160) [Vol. I] *“A ideia é presente e efetiva, não é algo além e atrás [do real](...) A maneira mais perfeita de conhecer está na pura forma do pensar. O homem aqui se comporta de uma maneira totalmente livre.”* HEGEL (1995:83, parag. 24)

O conceito segundo a visão hegeliana é uma forma infinita ou atividade criadora livre, que não precisa de matéria dada, fora dele, para realizar-se. HEGEL (1995:298, parag.163) [Vol. I]

Ao tratarmos da noção de desenvolvimento podemos perceber que o conceito também se desenvolve. Hegel afirma que o “progredir do conceito” não é mais o ultrapassar nem o aparecer em outro, mas é desenvolvimento, enquanto o diferenciado é imediatamente posto ao mesmo tempo como o idêntico, um com o outro e com o todo. HEGEL (1995: 293, parag.161) [Vol. I]

O conceito segundo a filosofia de Hegel atua como princípio da vida, concreto, e não de modo abstrato. Hegel trata muito claramente de um desenvolvimento do conceito, um progredir.

***O progredir do conceito não é mais [o] ultrapassar nem [o] aparecer em Outro, mas é desenvolvimento, enquanto o diferenciado é imediatamente posto ao mesmo tempo como o idêntico, um com o outro e com o todo; [e] a determinidade como um livre ser do conceito completo. Adendo: Passar para Outro é o processo dialético na esfera do ser; e aparecer em Outro é [esse processo] na esfera da essência. Ao contrário, o movimento do conceito é desenvolvimento, pelo qual só é posto o que em si já está***

*presente. Na natureza, é a vida orgânica que corresponde ao grau do conceito. Assim se desenvolve, por exemplo, a planta a partir do gérmen. O gérmen já contém em si a planta inteira, mas de maneira ideal, e portanto não se pode assim apreender seu desenvolvimento como se as diversas partes da planta, a raiz, o caule, as folhas, etc., já estivessem presentes no gérmen realiter [realmente], mas apenas em tamanho minúsculo. É essa a chamada hipótese-do-encaixamento, cujo defeito consiste, pois, em considerar-se como já existindo o que só está presente de maneira ideal. Ao contrário, o [que há de] correto nessa hipótese é que o conceito permanece junto a si mesmo em seu processo, pelo qual nada é posto de novo segundo o conteúdo, mas apenas se põe em evidência uma mudança de forma. (...) HEGEL (1995:294, parag. 161) [g.n.]*

A suposição de um plano de consciência formadora de uma unidade conceitual é o que estabelece uma ligação entre a verdade subjetiva e a verdade objetiva ou universal. Como sustenta Marcuse, em Hegel, a verdade não tem a ver apenas com proposições e juízos, não é tão-somente um atributo do pensamento, mas é também um atributo da realidade em formação. Algo é verdadeiro se é o que pode ser, se satisfaz a todas as suas possibilidades objetivas. Na linguagem de Hegel, o que é verdadeiro é, pois, idêntico ao seu ‘conceito’. MARCUSE (2004, 32)

Nesse sentido unificador de uma realidade subjetiva (consciente) e objetiva (universal), o conceito teria dupla função na opinião de Herbert Marcuse. Primeiro, ele compreende a natureza ou essência do objeto em questão, representando, pois, a apreensão verdadeira deste objeto pelo pensamento. Ao mesmo tempo o conceito se refere à realização efetiva daquela natureza ou essência, à sua existência concreta. MARCUSE (2004:32)

Ou seja, o conceito seria a razão tornada objetiva, ou a razão que encontrou ressonância em uma realidade objetiva. Nesse sentido é que se pode argumentar que, “*A não ser que o homem possua conceitos e princípios de pensamento que designem normas e condições universalmente válidas, seu pensamento não poderá pretender governar a realidade.*” MARCUSE (2004:18)

A questão da existência de um elo entre uma realidade subjetiva racional e uma realidade objetiva universal traz de imediato o tema da relação entre a Lógica como ciência e a história como realização de fatos e fenômenos.

Na obra “*Syllogisme du pouvoir*”, Gwendoline Jarczyk e Pierre-Jean Labarrière comentam a relação entre a lógica e a história: “(...) *existe uma ordem de prioridade unívoca, que obrigaria a transitar da Lógica, entendida como ‘abstrata’, para a História, lugar de toda concretude?*” JARCZYK (1989:13) [t. n.]

Os autores questionam se Hegel contempla uma “passagem” de um plano a outro. O plano da Lógica compreendendo o ser, a essência e o conceito. JARCZYK (1989:14)

Para Jarczyk, é a essência que articula o ser ao conceito:

*Mas essa parte da Doutrina da Essência, como se sabe, não é somente o locus onde se elabora e se exprime a mediação, mas o gigantesco meio-termo do silogismo que, para além mesmo da coerência própria da ‘Lógica objetiva’, articula um ao outro, o Ser e o Conceito.* JARCZYK (1989:14) [t. n.]

A essência seria a instância de mediação, ao passo que a existência seria a imediação.

*Tudo está em ordem de agora em diante para que a mediação e o imediatismo, essência e existência, possam afirmar-se no movimento de seus controles mútuos. Com a ‘passagem’ da essência para a existência – que anuncia a expressão da subjetividade como objetividade na Doutrina do Conceito -, chegamos ao paradigma da relação entre Lógica e Ciências reais. ‘A essência é passada para a existência, escreve Hegel; a existência é sua exteriorização absoluta, ao contrário da qual ela não é diferente de sua existência.* JARCZYK (1989:16) [t. n.]

Hegel expõe a consciência-de-si como um conceito em si mesmo. Para Hegel, existem três momentos ou três etapas na formação do conceito da consciência-de-si. Em um primeiro momento, há o “puro Eu indiferenciado” e um desejo de percepção. Em um segundo, a reflexão ou retorno da consciência-de si sobre si mesma, que seria a satisfação do desejo perceptivo. Em terceiro, a duplicação da consciência-de-si, que passa a ser “em-si” e também como novo “objeto” para a consciência que se desdobrou.

Hegel explica como esses três momentos completam o conceito da consciência-de-si nas palavras seguintes:

- a) *O puro Eu indiferenciado é seu primeiro objeto imediato.*
- b) *Mas essa imediatez mesma é absoluta mediação: é somente como o suprasumir do objeto independente; ou seja, ela é desejo. A satisfação do desejo é a reflexão da consciência-de-si sobre si mesma, ou a certeza que veio-a-ser verdade.*
- c) *Mas a verdade dessa certeza é antes a reflexão redobrada, a duplicação da consciência-de-si. A consciência-de-si é um objeto para a consciência, objeto que põe em si mesmo seu ser-outro, ou a diferença de-nada, e nisso é independente. HEGEL (2002:135, item 176)*

Assim prossegue a explicação do filósofo dos termos que elenca:

*O Eu simples é esse gênero, ou o Universal simples, para o qual as diferenças não são nenhuma, somente enquanto ele é a essência negativa dos momentos independentes configurados. Assim a consciência-de-si é certa de si mesma, somente através do suprasumir desse Outro, que se lhe apresenta como vida independente: a consciência-de-si é desejo. Certa da nulidade desse Outro, põe para si tal nulidade como sua verdade; aniquila o objeto independente, e se outorga, com isso, a certeza de si mesma como verdadeira certeza, como uma certeza que lhe veio-a-ser de maneira objetiva. HEGEL (2002: 140, item 174)*

*Entretanto nessa satisfação a consciência-de-si faz a experiência da independência de seu objeto. O desejo e a certeza de si mesma, alcançada na satisfação do desejo, são condicionados pelo objeto, pois a satisfação ocorre através do suprasumir desse Outro; para que haja suprasumir, esse Outro deve ser. HEGEL (2002:141, item 175)*

*(...) De fato, a essência do desejo é um Outro que a consciência-de-si; e através de tal experiência essa verdade veio-a-ser para a consciência. Porém, ao mesmo tempo, a consciência-de-si é também absolutamente para si, e é isso somente através do suprasumir do objeto; suprasumir que deve tornar-se para a consciência-de-si sua satisfação, pois ela é sua verdade. Em razão da independência do objeto, a consciência-de-si só pode alcançar satisfação quando esse objeto leva a cabo a negação de si mesmo,*

*nela; e deve levar a cabo em si tal negação de si mesmo, pois é em si o negativo, e deve ser para o Outro o que ele é. HEGEL (2002:141)*

*Mas quando o objeto é em si mesmo negação, e nisso é ao mesmo tempo independente, ele é consciência. Na vida, que é o objeto do desejo, a negação ou está em um Outro, a saber, no desejo, ou está como determinidade em contraste com uma outra figura independente; ou então como sua natureza inorgânica universal. (...) A consciência-de-si só alcança sua satisfação em uma outra consciência-de-si. HEGEL (2002: 141)*

Ao mesmo tempo em que a consciência-de-si é um conceito, ela também é em si mesma um objeto para a consciência.

*O objeto é [um] ser imediato, pela indiferença quanto à diferença, enquanto esta nele se suprassumiu; é em si mesmo a totalidade, e, ao mesmo tempo –, porque essa identidade é só a identidade essente-em-si dos momentos –, é também indiferente quanto à sua unidade imediata: é um decompor-se em [termos] diferentes, cada um dos quais é, ele mesmo, a totalidade. O objeto é pois a contradição absoluta da autonomia completa do multiforme, e da não-autonomia, também completa, dos diferentes. HEGEL (1995:333) [parag.194]*

Hegel distingue o ser conceito do ser objeto com base do elemento de movimento.

*Chamemos conceito o movimento do saber, e objeto, o saber como unidade tranquila ou como Eu; então vemos que o objeto corresponde ao conceito, não só para nós, mas para o próprio saber. Ou, de outra maneira: chamemos conceito o que o objeto é em-si, e objeto o que é como objeto ou para-um Outro; então fica patente que o ser-em-si e o ser-para-um-Outro são o mesmo. Com efeito, o Em-si é a consciência, mas ela é igualmente aquilo para o qual é um Outro (o Em-si): é para a consciência que o Em-si do objeto e seu ser-para-um-Outro são o mesmo. O Eu é o conteúdo da relação e a relação mesma; defronta um Outro e ao mesmo tempo o ultrapassa; e este Outro, para ele, é apenas ele próprio. HEGEL (2002:135)*

Percorrendo as três etapas estabelecidas por Hegel para formação do conceito percebe-se que a formação do conceito em si seria a duplicação da consciência-de-si e essa duplicação é que gera o movimento, passando a haver um movimento proativo de saber e uma correspondente unidade tranquila de ser objeto. Essa duplicação permite ao ser

apreender o objeto como objeto e também, simultaneamente, como consciência-de-si que surge a partir de se cotejar com o objeto. Por isso Hegel diz que o eu é o conteúdo da relação e a relação mesma. Uma relação em que o eu vai ao outro, ultrapassa o outro e retorna a si, apreendendo o outro como uma revelação de si mesmo.

*O Eu, que é objeto de seu conceito, não é de fato objeto. Porém o objeto do desejo é só independente por ser a substância universal indestrutível, a fluida essência igual-a-si-mesma. Quando a consciência-de-si é o objeto, é tanto Eu quanto objeto. HEGEL (2002:142)*

A verdade na percepção vem do fato de haver uma correspondência entre o objeto e o conceito que o sujeito faz do objeto. Hegel identifica uma verdade a partir desta correspondência, ou seja, uma verdade surge do conceito e só haveria formação do conceito a partir de uma correspondência verdadeira. Nesse sentido, Hegel descreve que há a revelação ou surgimento de uma verdade, e ao mesmo tempo uma supressão de inverdades:

*Sem dúvida que o entendimento supprassumiu com isso sua própria inverdade e a inverdade do objeto; e o que lhe resultou em consequência foi o conceito do verdadeiro; como verdadeiro em-si essente, que não é ainda o conceito, ou seja, ainda está privado do ser-para-si da consciência; é um verdadeiro que o entendimento, sem saber que está ali dentro, deixa mover-se à vontade. Esse verdadeiro leva sua vida como lhe apraz, de modo que a consciência não tem participação alguma em sua livre realização; mas, ao contrário, simplesmente o contempla e puramente o apreende. HEGEL (2002:109)*

A partir do momento que existe uma verdade estabelecida, Hegel qualifica a consciência como consciência-de-si e como consciência concebente. A consciência essente é a que tem possibilidade de ser concebente. É a consciência que virou conceito – forma e conteúdo – que também é essência, que tem possibilidade de receber o espírito.

Importante sublinhar que o conceito não é uma passagem à essência das coisas, mas antes uma liberação de algo pré-existente. Gwendoline Jarczyk e Pierre-Jean Labarrière sustentam que Hegel definitivamente recusa o termo “passagem” e tende ao termo ‘*libération*’;



*(...) porque, 'unidade absoluta do conceito puro e de sua realidade' – ou seja, da Subjetividade e da Objetividade -, a Ideia não é mais tomada conforme uma interioridade pura (e como seria ela?), pois é nela que se exprime a identidade jamais alcançada de interioridade e exterioridade. JARCZYK (1989:17) [t. n.]*

A ideia de passagem remete a uma transformação ou mudança de essência, ao passo que a liberação implica revelação de uma totalidade ontológica, melhor expressando a ideia de totalidade e de permanência de uma unidade essencial.

*1. A ideia é liberação absoluta. Não uma liberação em relação a qualquer restrição interior ou exterior, mas, tal como já na dialética do Fundamento, conjunção absoluta dos 'extremos', que são a interioridade conceitual e sua própria determinidade imediata, posição de si em exterioridade que se afirma reflexivamente determinação de si.*

*2. A determinidade que ela se dá é ela própria na forma de uma liberdade plena e total: 'não há mais determinação imediata que não seja, ao mesmo tempo, estabelecida e conceitual.' Por um lado, a ideia é liberação (de si) como que 'se desprendesse' (dela mesma), ou seja, da sua própria processualidade. Por outro lado, o próprio mundo, em sua existência imediata (como Natureza), encontra-se estabelecido e reconhecido dessa maneira como 'absolutamente por si mesmo sem subjetividade' (...). JARCZYK (1989:17) [t. n.]*

Uma vez que o conceito se eleva como existência, livre em si a partir de sua exterioridade, ele se afirma em si mesmo e possibilita a revelação da essência, do ser. JARCZYK (1989:18)

#### 4. A ESSÊNCIA DAS COISAS

Na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Hegel trata da Doutrina do Ser. Antes de definir o que seria o “ser”, Hegel define o “vir a ser” como o conceito, o pensamento concreto.

*O vir-a-ser é o primeiro pensamento concreto e, portanto, o primeiro conceito; enquanto, ao contrário, ser e nada são abstrações vazias. Se falamos do conceito do ser, então ele só pode consistir em ser vir-a-ser, pois, enquanto o ser é o nada vazio, como este, ao contrário, é o ser vazio. No ser temos pois o nada, e, neste, o ser; mas este ser que no nada permanece junto a si é o vir-a-ser.* HEGEL (1995:184, parag. 88)

O vir-a-ser também seria a primeira determinação de pensamento verdadeira.

*O vir-a-ser, enquanto primeira determinação-de-pensamento concreta, é ao mesmo tempo a primeira verdadeira. (...) Acrescente-se porém que o vir-a-ser, em si e para si, é também ainda uma determinação extremamente pobre, e tem de aprofundar-se e preencher-se ainda mais em si mesmo. Um tal aprofundamento do vir-a-ser em si mesmo nós temos, por exemplo, na vida. A vida é um vir-a-ser, mas seu conceito não se esgota nisso.*

*Em uma forma mais alta, encontramos ainda o vir-a-ser no espírito. Esse é também um vir-a-ser, mas um vir-a-ser simplesmente lógico. Os momentos, de que o espírito é unidade, não são os meros abstratos do ser e do nada, mas o sistema da ideia lógica e da natureza.* HEGEL (1995:185, parag. 88)

O vir-a-ser é ideia central para a efetividade do conceito:

*Aqui porém nasce a questão de saber como o vir-a-ser chega a isto: a não permanecer simples vir-a-ser, mas a ter um resultado. A resposta a esta questão decorre do que anteriormente se nos mostrou como vir-a-ser. É que o vir-a-ser contém em si o ser e o nada, e na verdade de tal modo que os dois se convertem pura e simplesmente um no outro, e se supressumem um ao outro mutuamente. Por isso o vir-a-ser se mostra como o*

*[que é] absolutamente carente-de-reposou, mas que não pode manter-se nessa abstrata carência-de-reposou; porque enquanto o ser e o nada desvanecem no vir-a-ser – e é somente este o seu conceito – então ele mesmo é um evanescente: por assim dizer, um fogo que em si mesmo se extingue, ao consumir seu material. HEGEL (1995: 186, parag. 89)*

O próximo conceito que Hegel define é o do ser-aí. O ser-aí seria o resultado do desvanecer, ou da dialética do ser e do nada, a unidade resultante do suprassumir do ser e do nada.

*O ser no vir-a-ser, enquanto um com o nada, e assim o nada, enquanto um com o ser, são apenas evanescentes: o vir-a-ser, por sua contradição dentro de si mesmo, colapsa na unidade em que os dois são suprassumidos; seu resultado é, pois, o ser-aí. HEGEL (1995:185, parag. 88)*

Hegel adverte para a consideração de que um ser-aí apenas surge em uma progressão verdadeira, aquela em que o desenvolvimento do saber sustenta os resultados.

*Uma vez por todas, é preciso lembrar nesse primeiro exemplo o que foi aduzido no parágrafo 82 e na nota correspondente: o que pode unicamente fundar uma progressão e um desenvolvimento no saber é sustentar os resultados em sua verdade. Quando em qualquer objeto ou conceito for mostrada a contradição (...) o abstrair do entendimento é o fixar-se à força em uma só determinidade, é um esforço de obscurecer e de afastar a consciência da outra determinidade – quando pois tal contradição é reconhecida, costuma-se fazer a conclusão: ‘Logo, este objeto é nada. HEGEL (1995:185, parag. 88)*

Hegel praticamente estabelece uma sinonímia entre o ser-aí e a qualidade do ser. Essa ideia é importante para sustentar que o desenvolvimento é uma mudança progressiva que tem relação com a qualidade do ser, e não com sua quantidade.

*O ser-aí é o ser com uma determinidade, que é como determinidade imediata ou essente, é a qualidade. O ser-aí, enquanto refletido sobre si nessa sua determinidade, é [o] essente-em-si, [o] Algo. (...) A qualidade é de modo geral a determinidade imediata, idêntica ao ser (...) Algo é o que é, por sua qualidade; e, ao perder sua qualidade, deixa de ser o que é. Além disso, a qualidade essencialmente é só uma categoria do finito, que*

*por esse motivo também só tem seu lugar próprio na natureza, e não no mundo do espírito. Assim, por exemplo, na natureza, as assim-chamadas matérias simples, o oxigênio, o azoto, etc., são a considerar como qualidades existentes. Ao contrário, na esfera do espírito, a qualidade se apresenta somente de uma maneira subordinada, e como se mediante ela se exaurisse qualquer figura determinada do espírito.* HEGEL (1995:187, parag. 90)

Em outra passagem da *Enciclopédia*, Hegel reafirma a identidade entre ser-aí e qualidade ao afirmar que a qualidade do ser é a sua realidade. Ele também estabelece que o ser-aí como determinidade essente é a realidade. Hegel afirma: “(...) *se considerarmos agora o ser-aí como determinidade essente, teremos nele o que se entende por realidade.*” HEGEL (1995:187, parag. 91)

E prossegue,

*A qualidade, enquanto determinidade essente, em contraposição à negação – nela contida mas diferente dela – é realidade. A negação – não mais o nada abstrato, mas enquanto um ser-aí Algo – é apenas uma forma nesse; ela é enquanto ser-outro. A qualidade, enquanto esse ser-outro é sua determinação própria, mas, de início, diferente dela, é [o] ser-para-Outro: uma [certa] extensão do ser-aí, do Algo. O ser da qualidade enquanto tal, em contraposição a essa relação a Outro, é o ser-em-si. Adendo: A base de toda a determinidade é a negação (‘omnis determinatio est negatio’).* HEGEL (1995:187, parag. 91)

Se a qualidade é um atributo do ser e da essência, a absoluta negação e ausência do ser, o nada, seria a forma.

*(...) a verdadeira relação é esta: ser, como tal, não é algo fixo e último, mas, antes, converte-se como dialético em seu oposto, que tomado de modo igualmente imediato é o nada. Resta então, assim, que o ser é o primeiro pensamento puro, e seja o que for por onde aliás o começo se faça (...) essa outra-coisa antes de tudo é só algo representado, e não pensado; e que ela, segundo seu conteúdo-de-pensamento, é só justamente o ser.* HEGEL (1995: 178, parag. 86)

E Hegel explica como a forma, em termos de limite, passa a ser parte integrante do ser.

*No ser-aí, a determinidade é uma só coisa com o ser; [determinidade] que posta ao mesmo tempo como negação é limite, confim. Por isso o ser-outro não é um Indiferente, exterior a ele, mas seu próprio momento. Algo, por sua qualidade, em primeiro lugar é finito; e em segundo lugar é mutável, de modo que finitude e mutabilidade pertencem a seu ser. Adendo: No ser-aí, a negação é ainda imediatamente idêntica com o ser; e essa negação é o que chamamos limite. Somente em seu limite e por seu limite, Algo é o que é. Não se pode, assim, considerar o limite como simplesmente exterior ao ser-aí; mas, antes, o limite atravessa o ser-aí inteiro. A apreensão do limite, como de uma determinação puramente exterior do ser-aí, tem seu fundamento na confusão do limite qualitativo com o quantitativo. Trata-se aqui, antes de tudo, do **limite qualitativo**. Se consideramos, por exemplo, um terreno de três acres, isso é seu limite quantitativo. Ora, esse terreno é além disso um prado, e não um bosque ou lagoa; e isso é seu limite qualitativo. (...) Ora, além disso, o limite, enquanto é a negação do Algo, não é um nada abstrato em geral, mas um nada essente, ou seja, aquilo que chamamos um Outro.*  
HEGEL (1995: 188, parag. 92) [g.n.]

Tem-se, portanto, uma dialética interna ao ser-aí que o impele para além de si mesmo. Segundo Hegel, essa contradição interior afeta o ser-aí desde sua origem. HEGEL (1995: 189, parag. 92)

Pode-se afirmar que o desenvolvimento se inicia no tornar-se ser-aí a partir do vir-a-ser. O vir-a-ser seria o primeiro pensamento concreto, então o desenvolvimento inicia-se com um pensamento determinante que encontra correspondência na verdade, fazendo com que o vir-a-ser torne-se ser-aí, determinidade posta. Desse modo o ser preenche a forma que seria dada pela ausência (nada) e o outro de si passa a integrar o ser.

A correspondência entre um pensamento vir-a-ser e a realidade da essência, que revela um ser-aí, revela uma progressão rumo ao infinito. Mas Hegel estabelece uma diferença entre essa progressão, apenas direcionada ao infinito, e o que ele considera a “verdadeira infinitude”.

*Ora, esse progresso até o infinito não é o verdadeiro infinito, que antes consiste em estar, nesse Outro, junto de si mesmo, ou seja – exprimindo como processo -, em chegar a si*

*mesmo, no seu Outro. É de grande importância apreender adequadamente o conceito da infinitude verdadeira. HEGEL (1995:190, parag. 94)*

(...)

*Do mesmo modo, também o infinito-do-entendimento, que posto ao lado do finito é ele mesmo, apenas, um dos dois finitos, é um [infinito] não-verdadeiro, um infinito ideal. Essa idealidade do finito é a proposição-capital da filosofia, e toda a verdadeira filosofia é por isso um idealismo. Importa somente não tomar por infinito o que, em sua determinação mesma, logo se torna algo particular e finito. Por esse motivo se chamou a atenção para essa diferença mais acuradamente: depende dela o conceito-fundamental da filosofia, o verdadeiro Infinito. Essa diferença se esgota mediante reflexões totalmente simples – talvez por isso despercebidas, mas irrefutáveis – que estão contidas neste parágrafo. HEGEL (1995:193, parag. 95)*

A inifinitude verdadeira ocorreria quando algo, em seu passar para Outro, só estaria vindo a juntar-se consigo mesmo. O conceito de infinitude verdadeira aproxima-se de qualidade. Hegel frisa que qualidade é o que é permanente em um processo de mudança. Esse conceito é fundamental para a ideia de desenvolvimento. Ao longo da história humana, haveria um núcleo lógico – ou divino – permanente. No ser, aquilo que é permanente é o que se coaduna com os valores infinitos ou absolutos.

*Ora, esse puro ser é pura abstração, e portanto o absolutamente-negativo que, tomado de modo igualmente imediato, é o nada. 1 – Daí se segue a segunda definição do absoluto: a saber, que ele é o nada. (...) 2 – Quando a oposição, nessa imediatez, é expressa como ser e nada, parece demasiado chocante que ela seja nula, para não se tentar fixar o ser ou preservá-lo contra a passagem [ao nada]. A reflexão deve, em vista disso, empenhar-se em procurar uma firme determinação para o ser, pela qual ele seria diferente do nada. Por exemplo: toma-se o ser como o que persiste em toda a mudança, a matéria infinitamente determinável, etc. (...) todas as determinações ulteriores e mais concretas como essas não deixam mais o ser como ser puro; como é imediatamente, aqui no começo. Só nessa pura indeterminidade – e por causa dela – ele é nada: algo indizível; sua diferença do nada é uma simples suposição (Meinung). HEGEL (1995: 178, parag. 87)*

Haveria sempre um núcleo que persiste em qualquer mudança, que seria o ser. E o impulso para encontrar no ser uma significação, o “ir-adiante” seria o desenvolvimento lógico. Assim, o desenvolvimento vem de uma busca por inserção lógica de um ser, mediante a consciência de seu conceito e mediante a correspondência deste conceito com a verdade, com uma orientação infinita.

*O que só importa é, justamente, a consciência sobre esses começos, a saber, que não são outra coisa que essas abstrações vazias, e que cada um dos dois [ser e nada] é tão vazio quanto o outro. O impulso para encontrar no ser, ou nos dois, uma significação firme é essa necessidade mesma que leva-adiante o ser e o nada, e lhes dá uma significação verdadeira, isto é, concreta. Esse ir-adiante é o desenvolvimento lógico, e o curso [de pensamentos] que se expõe logo a seguir. A reflexão, que encontra para eles determinações mais profundas, é o pensar lógico, por meio do qual tais determinações se produzem, não de modo contingente, mas de modo necessário. Cada significação subsequente, que recebem, deve portanto ser vista como uma determinação mais precisa e uma definição mais verdadeira do absoluto. Então, tal significação não é mais uma abstração vazia, como ser e nada, mas antes um concreto, em que os dois, ser e nada, são momentos. HEGEL (1995:179, parag.87)*

De certo modo ser poderia afirmar que quanto mais próximo do conceito do ser, mais próximo do seu desenvolvimento.

*O próprio ser, como também as determinações que seguem – não só as do ser, mas as determinações lógicas em geral – podem ser consideradas como definições do absoluto, como as definições metafísicas de Deus: porém mais precisamente, só a primeira determinação simples, de uma esfera, e depois a terceira, enquanto é o retorno da diferença à relação simples consigo mesmo. Com efeito, definir Deus metafisicamente significa exprimir sua natureza em pensamentos enquanto tais: ora, a Lógica abrange todos os pensamentos, como são ainda na forma de pensamentos. As segundas determinações, enquanto são uma esfera em sua diferença, são, ao contrário, as definições do finito. Mas, se fosse utilizada a forma da definição, implicaria que paira diante [do espírito] um substrato da representação; porque também o absoluto, enquanto deve exprimir Deus no sentido e na forma do pensamento, fica apenas – na relação a seu predicado, na expressão determinada e efetiva em pensamentos – um pensamento ‘visado’, um substrato indeterminado para si mesmo. Porque o pensamento – a Coisa – que aqui somente importa, só está contido no predicado, assim a forma de uma*

*proposição, como aquele sujeito, é algo completamente supérfluo (...) HEGEL (1995:174, parag. 85)*

Hegel esclarece que tanto a quantidade quanto a qualidade são variáveis, e que independente da determinação da grandeza, a coisa permanece o que é. HEGEL (1995: 200)

A diferença entre quantidade e qualidade não é a determinação da grandeza, mas o fato de que na quantidade a variação é mais expressa no mundo natural.

*Mas também aqui se manifesta logo a diferença: que a determinação-de-grandeza não tem a mesma importância entre os objetos do mundo natural e entre os objetos do mundo espiritual. É que na natureza, enquanto é a ideia na forma do ser-outro, e ao mesmo tempo do [ser] fora-de-si, a quantidade tem justamente por isso uma importância maior que no mundo do espírito – esse mundo da livre interioridade. HEGEL (1995:201, parag. 99)*

Hegel sublinha a importância da qualidade da determinação de um objeto, declarando que um dos erros mais comuns reside em procurar toda a diferença e toda a determinidade do objeto apenas no quantitativo. HEGEL (1995:202, parag. 99)

Nem por isso deixa a quantidade de ser importante na determinação do ser e mesmo do absoluto. Para Hegel, o absoluto é quantidade pura (...) HEGEL (1995:200, parag. 99) e a quantidade “(...) é o puro ser, em que a determinidade é posta, não mais como [constituindo] um só com o ser mesmo, mas como suprasumida ou indiferente. Grandeza não é uma expressão que convenha à quantidade, na medida em que designa principalmente a quantidade determinada.” HEGEL (1995: 199, parag. 99)

O filósofo distingue a quantidade do ponto de vista lógico-filosófico do ponto de vista puramente matemático. A matemática costumaria, segundo ele, definir a grandeza como que pode ser aumentado ou diminuído, o que seria uma definição defeituosa, mas traz em si a ideia de variável e indiferente.

*Deve assim ser completado o conteúdo dessa definição, de modo que tenhamos na quantidade algo variável que, apesar de sua variação, permaneça o mesmo. O conceito*



*da quantidade mostra-se, por isso, como contendo em si uma contradição; e é essa contradição que constitui a dialética da quantidade. Ora, o resultado dessa dialética não é o simples retorno à qualidade – como se esta fosse o verdadeiro e, ao contrário, a quantidade o não-verdadeiro; mas é a unidade e a verdade desses dois, a quantidade qualitativa, ou a medida. HEGEL (1995: 212-213, parag. 106)*

O conceito hegeliano de medida é o que de certo modo sintetiza e acomoda tanto qualidade quanto quantidade.

*A medida é o quanto qualitativo, antes de tudo como imediato; um quanto ao qual está unido um ser-aí ou uma qualidade. Adendo: A medida, enquanto é a unidade da qualidade e da quantidade, é por isso, ao mesmo tempo, o ser completo. HEGEL (1995:214, parag. 107)*

Em resumo, o que se depreende é que 1. a quantidade pura é igual ao ser (Quantidade contínua, indeterminada ou quantidade determinada, quantidade descontínua); 2. o seu ser-aí é igual ao quanto, o número ou unidade numérica; 3. o ser-para-si é igual ao grau, conceito do quanto, grandeza extensiva ou intensiva, o limite.

*A relação do negativo para consigo mesmo é relação negativa, portanto diferenciação do Uno consigo mesmo, a repulsão do Uno; isto é, o por de muitos Uno. (...) essa repulsão de todos os lados se converte assim em seu contrário: a atração. HEGEL (1995:195, parag. 97)*

*Adendo 2: A passagem, indicada no parágrafo precedente, da quantidade para a qualidade não se encontra em nossa consciência ordinária. Para ela, a qualidade e a quantidade contam como um par de determinações que subsistem autônomas lado a lado; e isso significa, por conseguinte, que as coisas são determinadas não só qualitativamente, mas também quantitativamente. Donde provêm essas determinações, e como se relacionam mutuamente, sobre isso aqui não se indaga. Ora, a quantidade não é outra coisa que a qualidade supressumida; e é pela dialética da qualidade, aqui examinada, que essa supressunção se efetua. Tínhamos aqui inicialmente o ser, e, como sua verdade, produziu-se o vir-a-ser; este formava a passagem para o ser-aí, e como verdade do ser-aí reconhecemos a alteração. Mas a alteração mostrou-se em seu resultado como o ser-para-si retirado da relação ao Outro e da passagem para esse Outro; ser-para-si que se mostrou, afinal, nos dois lados de seu processo – a repulsão e a*

*atração –, como o suprasumir de si mesmo, e, assim, [como o suprasumir] da qualidade em geral, na totalidade de seus momentos. Ora, essa qualidade suprasumida nem é um nada abstrato, nem o ser igualmente abstrato, e carente-de-determinação; mas somente o ser indiferente à determinidade, e é essa figura do ser que se encontra também em nossa representação ordinária como quantidade. Por conseguinte, consideramos as coisas primeiro sob o ponto de vista de sua qualidade, e isso vale para nós como a determinidade idêntica ao ser da coisa. Se depois passamos à consideração da quantidade, essa logo nos fornece a representação da determinidade indiferente exterior, de modo que uma coisa ainda assim permanece o que é, embora sua quantidade varie, e a coisa se torne maior ou menor.* HEGEL (1995: 198, parag. 98)

Assim, o importante a reter é que a qualidade é essencial para a conceituação do ser, a sua limitação. O ser refletido, o ser-para-si carrega uma qualidade.

O ser puro é o ser indeterminado. Ele inicia-se com o pensamento. Ele precede a quantidade e a qualidade. “*O ser puro constitui o começo, porque é tanto puro pensamento quanto é o imediato indeterminado, simples; ora, o primeiro começo não pode ser algo mediatizado e, além do mais, determinado.*” HEGEL (1995:175, parag. 86)

O desenvolvimento da ideia, por ser uma determinação-progressiva, é parte constitutiva do ser.

*O ser é o conceito somente em si; as determinações do ser são determinações essentes: em sua diferença são outras – uma em relação às outras –, e sua ulterior determinação (a forma do dialético) e um passar para outra coisa. Essa determinação-progressiva é, a um tempo, um **pôr-para-fora** e portanto um **desdobrar-se do conceito em si essente; e, ao mesmo tempo, o adentrar-se em si do ser, um aprofundar-se do ser em si mesmo. A explicação do conceito na esfera do ser tanto se torna a totalidade do ser, quanto é por isso suprasumida a imediatez do ser ou a forma do ser como tal.** HEGEL (1995:173, parag.84) [g.n.]*

Pode-se afirmar que há dois vetores do desenvolvimento, um externo (desdobramento) e um interno (essência/Deus). A determinação progressiva do ser é ao mesmo tempo um desdobrar-se e um adentrar-se em si.

A determinação progressiva do ser, ou desenvolvimento, contempla portanto um desdobramento e um adentramento em si que ocorrem simultaneamente. Um interno, (o adentrar-se a si) e um externo, (o desdobrar-se).

Também se pode afirmar que o desenvolvimento tem um vetor externo de quantidade e um interno, de qualidade. Um pertence à esfera da lógica, e seria a medida. O outro pertence à esfera da essência.

Na Segunda Parte da Lógica, Hegel trata propriamente da doutrina da Essência. Estabelece, de início, a diferença entre o ser e a essência:

*O ser, ou a imediatez que pela negação de si mesma é mediação consigo e relação para consigo mesma, é portanto igualmente mediação que se suprassume em direção da relação para consigo, em direção da imediatez – é a essência. (...) Na esfera do ser, a relatividade é só em si; ao contrário, na essência a relatividade é posta. É esta, pois, em geral, a diferença das formas do ser e da essência. No ser, tudo é imediato; ao contrário, na essência, tudo é relativo. HEGEL (1995: 219, parag. 111)*

A essência já estaria mais próxima do conceito, do que é mediato e posto.

*A essência é o conceito enquanto conceito posto. As determinações são, na essência, somente relativas; não são ainda como pura e simplesmente refletidas em si mesmas: por isso o conceito não é ainda como [um] Para-si. A essência, como ser que pela negatividade de si mesmo se mediatiza consigo, só é relação a si mesmo enquanto esta é relação a Outro; o qual, porém, não é imediatamente como essente, mas como algo posto e mediatizado. O ser não desvaneceu; mas em primeiro lugar a essência, como relação simples a si mesma, é ser; porém, em segundo lugar, o ser, conforme sua determinação unilateral – de que seja mediato -, é rebaixado a algo puramente negativo, a uma aparência. A essência, portanto, é o ser enquanto aparecer em si mesmo. O absoluto é a essência. Essa definição é a mesma que a definição de que o absoluto é o ser, enquanto o ser é igualmente a relação simples a si mesmo; mas é ao mesmo tempo mais elevada, porque a essência é o ser que foi para dentro de si, isto é, sua relação simples a si é essa relação posta como a negação do negativo, como mediação de si em si consigo mesmo. Quando se determina o absoluto como essência, a negatividade é com frequência tomada*

*somente no sentido de uma abstração de todos os predicados determinados. Esse agir negativo – o abstrair – incide então fora da essência, e a essência mesma, desse modo, é apenas como um resultado, sem essa sua premissa – o caput mortuum da abstração. Mas porque a negatividade não é exterior ao ser, e sim sua própria dialética, então é sua verdade: a essência, enquanto é o ser que foi para-dentro-de-si, ou essente dentro-de-si. Aquela reflexão, seu aparecer dentro de si mesmo, constitui sua diferença em relação ao ser imediato, e é a determinação própria da essência.* HEGEL (1995:223, parag. 112)

Hegel trata do desenvolvimento da essência assim como do desenvolvimento do ser.

*No desenvolvimento da essência, porque o conceito [que é] um só, é tem tudo o substancial, apresentam-se as mesmas determinações que no desenvolvimento do ser [encontramos]; porém em uma forma refletida. Assim, em vez do ser e do nada, aparecem [agora] as formas do positivo e do negativo, o primeiro correspondendo antes de tudo ao ser carente-de-oposição, enquanto identidade; e o segundo, desenvolvido (aparecendo dentro de si) como a diferença. Além disso, [aparece] o vir-a-ser enquanto ele mesmo é fundamento do ser-aí, o qual, enquanto refletido sobre o fundamento, é existência etc.* HEGEL (1995: 226, parag.114)

A diferença entre o desenvolvimento do ser e o desenvolvimento da essência tem correspondência com a diferença entre o pensar e o refletir.

*Enquanto o pensar é tomado como ativo em relação a objetos – a reflexão sobre algo – o universal, enquanto é um produto dessa atividade, contém o valor da Coisa: o essencial, o interior, o verdadeiro.(...) a reflexão se exerce nas relações morais. Refletir significa aqui lembrar-se do direito, do dever, [que são] o universal segundo o qual – como regra que se mantém firme – nós temos de ajustar nossa conduta particular nos casos que se apresentam. (...) Mas o homem não se contenta com o simples conhecimento habitual, com o fenômeno sensível apenas, mas quer ver [o que está] por trás para saber o que é ele: quer conhece-lo. Por isso se reflete, quer-se saber a causa, como algo diferente do fenômeno como tal; [quer-se saber] o interior em sua diferença do puramente exterior. Desse modo, duplica-se o fenômeno; parte-se o fenômeno em dois – em interior e exterior, força e exteriorização, causa e efeito. O interior, a força, é aqui de novo o universal, o pensamento: não esse e aquele relâmpago, essa e aquela planta, mas o que permanece o mesmo em todos eles.* HEGEL (1995: 74)

Refletir alcança o universal das coisas. O elemento constitutivo normativo da essência remete ao que é verdadeiro e infinito. Refletir seria pensar segundo valores.

*De todos esses exemplos é mister concluir como a reflexão está sempre à busca do firme, do permanente, do determinado-dentro-de-si, e do que rege o particular. Esse universal não se pode captar com os sentidos, e vale como o essencial e o verdadeiro. Assim, por exemplo, os deveres e direitos são o essencial das ações, cuja verdade consiste em serem conformes àquelas determinações universais. (...) O universal, pois, não se ouve nem se vê; mas é somente para o espírito. A religião nos conduz a um universal que nele abarca todo o resto; a um absoluto, pelo qual tudo o mais é produzido; e esse absoluto não é para os sentidos, mas só para o espírito e o pensamento. HEGEL (1995: 75, parag. 21)*

Hegel separa sentidos do espírito e pensamento. A reflexão transforma mais do que elimina e estaria a um grau acima do simples pensar. A reflexão seria obra do espírito.

Retomando o conceito de criação continuada de Descartes, tem-se que o Cogito levado ao patamar da reflexão é o que cria o conceito e revela a ideia. Hegel afirma que em termos abstratos, há uma identidade e afirmação entre o pensar e o ser.

*Ouve-se muitas vezes afirmar que o pensar é oposto ao ser. Ante tal afirmação, haveria contudo a indagar o que se entende pelo ser. Se tomamos o ser tal como a reflexão o determina, então dele só podemos declarar que é o absolutamente idêntico e afirmativo. Se agora considerarmos o pensar, não nos poderá escapar que é pelo menos igualmente o absolutamente idêntico consigo. Assim, a mesma determinação cabe aos dois, ao ser e ao pensar. Ora, essa identidade do ser e do pensar não há que tomar-se concretamente (...) HEGEL (1995:184, parag. 88)*

O pensamento e a consciência sensível permitem acesso à sensação, intuição e representação. Mas a reflexão seria o ato lógico-filosófico que permite o acesso à verdadeira natureza do objeto, pela consciência. “*Mediante a reflexão, algo se alterou na maneira como o conteúdo é inicialmente sensação, intuição, representação. Por conseguinte, é somente por intermédio de uma alteração que a verdadeira natureza do objeto chega à consciência.*” HEGEL (1995: 75, parag. 22)

Hegel menciona alteração e reelaboração do imediato pela consciência. Essa reelaboração revela, em última instância, o conceito verdadeiro. Acredita-se que essa reelaboração mediata é a que conjuga o pensamento e a relatividade ao valor absoluto, é o pensamento segundo critérios de infinitude e portanto a reflexão segundo valores éticos.

*Para experimentar o que seja o verdadeiro nas coisas, não basta a simples atenção, mas é preciso para isso nossa atividade subjetiva que transforma o [que está] presente de modo imediato. Isso parece à primeira vista totalmente deslocado, e estar contrariando o fim de que se trata no conhecimento. No entanto, pode-se dizer que foi esta a convicção de todos os tempos, de que só por meio da reelaboração do imediato efetuada pela reflexão o substancial é alcançado. (...) Na vida ordinária, sem particular reflexão, ponderamos que o verdadeiro se mostra por esse meio; pensamos sem mais, acreditando firmemente na concordância do pensamento com a Coisa, e essa fé é da maior importância. A doença do nosso tempo – a qual chegou ao desespero – é [pensar] que nosso conhecimento é apenas um conhecimento subjetivo, e que esse subjetivo é a última palavra [das Letze]. Ora, a verdade é o objetivo, e a verdade deve ser a regra para a convicção de todos, de forma que a convicção do Singular é má na medida em que não corresponde a essa regra. (...) A filosofia, pois, nada estabelece de novo (...) HEGEL (1995: 76)*

É interessante verificar como a reflexão ao mesmo tempo é o acesso à verdade lógica sobre o objeto e o alcance da liberdade, por parte do sujeito.

*Enquanto na reflexão tanto vem à luz a verdadeira natureza como esse pensar é minha atividade, assim também essa natureza é igualmente o produto do meu espírito, e sem dúvida como sujeito pensante; produto de mim segundo minha universalidade simples, enquanto Eu absolutamente essente junto a si – ou seja, de minha liberdade. HEGEL (1995: 76, parag. 23)*

O ato de pensar logicamente, no sentido de refletir, é associado à liberdade intrínseca ao sujeito por ser um ato individual impossível de ser delegado.

*De fato, pelo outro ninguém pode pensar, como tampouco pode comer e beber; portanto aquela expressão é um pleonasma. No pensar reside imediatamente a liberdade, por ser*

*a atividade do universal, [e] nisso um 'relacionar-se consigo' abstrato, um 'ser-junto-a-si' sem determinação segundo a subjetividade (...) o pensar, segundo o conteúdo, só é verdadeiro na medida em que está absorto na Coisa, e segundo a forma não é um ser ou agir particular do sujeito, mas precisamente consiste em que a consciência se comporte como Eu abstrato, como liberta de toda a particularidade, de propriedades e estados outros etc.; e só efetue o universal no qual ela é idêntica com todos os indivíduos.(...) Segundo essas determinações, os pensamentos podem ser chamados objetivos. (...) A lógica coincide pois com a metafísica, a ciência das coisas apreendidas no pensamento, que passavam por exprimir as essencialidades das coisas. HEGEL (1995: 77, parag. 23 e 24)*

O ato de refletir alcança um conceito verdadeiro quando o conceito revela determinações e relações que sejam intrínsecas ao objeto, quando revela o que Hegel chama de universal das coisas. É de supor que quando o sujeito alcança o universal das coisas é porque igualmente retornou a um momento verdadeiro seu, encontrou correspondência entre o objeto e um universal que lhe era interior e que permitiu o critério de reflexão.

Por mais que a reflexão envolva uma ação do sujeito e esteja dependente também do objeto, o critério interior que permitirá a formação do conceito é algo que só pode ser recebido pelo sujeito, no sentido de uma graça, valor ligado ao absoluto do qual o sujeito ganha consciência. Existe a ação de disponibilizar-se para este critério, no sentido de buscar uma verdade conceitual, mas alcançar a verdade em si depende de um imponderável ligado ao absoluto. Se o conceito que o pensamento faz de um objeto lhe é estranho e exterior, ou lhe revela algo de universal, o que exatamente o determinaria é se a reflexão está de fato ocorrendo ou não.

*(...) é preciso atentar bem que, enquanto o pensamento procura fazer das coisas um conceito, esse conceito (e por isso também suas formas mais imediatas, o juízo e o silogismo) não pode consistir em determinações e relações que sejam estranhas e exteriores às coisas. A reflexão – foi dito acima – leva ao universal das coisas; esse porém é, ele mesmo, um dos momentos-do-conceito. Que haja entendimento e razão no mundo, isso diz o mesmo que contém a expressão 'pensamento objetivo'. HEGEL (1995:78, parag.24)*

A reflexão que leva à verdade é a que orienta a um conceito que expressa determinações e relações interiores das coisas, o universal do objeto. O único fator que parece poder ser controlado pelo sujeito para que o pensamento seja refletido é o de buscar valores como critérios formadores da consciência, que seriam valores absolutos. As coisas podem ser preenchidas pelo espírito, formando uma espécie de ‘pensamento inconsciente’.

Hegel não atribui pensamento às coisas, mas fala em “determinações do pensamento” para denominar o universal que seria revelado pela reflexão filosófica.

*Quando se diz que o pensar, enquanto pensamento objetivo, é o interior do mundo, pode parecer assim que se deva com isso atribuir consciência às coisas naturais. Sentimos uma repugnância contra apreender a atividade interior das coisas como pensar, pois dizemos que o homem se distingue do [ser] natural pelo pensar. Deveríamos por conseguinte falar da natureza como do sistema do pensamento inconsciente, como de uma inteligência que seria – como Schelling diz – uma inteligência petrificada. Em vez de utilizar a expressão pensamento, é pois melhor, para evitar mal-entendido, dizer ‘determinação de pensamento’. O lógico em consequência do [exposto] até agora, deve ser pesquisado como um sistema de determinações-de-pensamento em geral, em que desaparece a oposição entre subjetivo e objetivo (em seu sentido habitual). (...) O pensar constitui assim a substância das coisas exteriores, é também a universal substância do espiritual. Em todo o constituir humano há pensar; o pensar é o universal em todas as representações, lembranças, e em geral em toda a atividade espiritual, em todo o querer, desejar, etc. Tudo isso são somente especificações ulteriores do pensar. Enquanto assim apreendemos o pensar, ele aparece sob outra relação do que quando simplesmente dizemos que temos uma faculdade-de-pensar, no meio e ao lado de outras faculdades, como sejam intuir, representar, querer e semelhantes. Se considerarmos o pensar como o verdadeiramente universal de todo [ser] natural e também de todo espiritual, então o pensar estende-se sobre todos eles, e é fundamento de todos. (...) HEGEL (1995:79)*  
[Adendo 1 ao parágrafo 24]

Para Hegel, a atividade de pensar o universal nos objetos depende de uma capacidade de pensar sobre si mesmo e ao mesmo tempo renunciar-se a si mesmo.



*Na lógica tratamos do pensamento puro ou puras determinações-de-pensamento. No pensamento – no sentido habitual – nós nos representamos sempre algo que não é simplesmente pensamento puro, porque se visa por meio dele a um pensado cujo conteúdo é algo empírico. Na lógica, os pensamentos são apreendidos de modo que não tenham nenhum outro conteúdo a não ser o conteúdo pertencente ao pensar mesmo, e produzido por ele. Os pensamentos são assim pensamentos puros. Desse modo o espírito está puramente junto de si, e por isso, livre; pois a liberdade é justamente isto: estar junto de si mesmo no seu Outro: depender de si, ser o determinante de si mesmo. Em todos os impulsos, eu parto de um Outro, de uma coisa que para mim é algo exterior. Aqui então falamos de dependência. Liberdade só existe ali onde para mim não há nenhum Outro que não seja eu mesmo. O homem natural, que só é determinado por seus impulsos, não está junto de si: por mais caprichoso que seja, o conteúdo do seu querer e de seu opinar não é conteúdo próprio seu, e sua liberdade é uma liberdade apenas formal. Ao pensar, eu renuncio à minha particularidade subjetiva, aprofundo-me na Coisa, deixo o pensar atuando por si mesmo; e eu penso mal, quando acrescento algo meu. HEGEL (1995:80, parag. 24)*

Pela argumentação exposta até aqui pode-se concluir pela centralidade e fundamento da Lógica como a alma de todo o sistema científico. Hegel lhe traz uma conexão não apenas com a razão universal, com a teoria pura, mas com um espírito, determinações intrínsecas ao ser humano que ao serem refletidas possibilitam a chave para a compreensão do mundo objetivo, fazendo com que, de certo modo, o ser humano se reinsira objetivamente no mundo também.

*A Lógica é assim o espírito omnivivificante de todas as ciências; as determinações-de-pensamento da Lógica são puros espíritos; são elas o que já de mais íntimo, mas são ao mesmo tempo o que trazemos sempre na boca e por isso parecem ser algo inteiramente bem-conhecido. Mas tal bem-conhecido é habitualmente o que há de menos bem-conhecido. HEGEL (1995: 81, parag. 24)*

Nesta citação acima Hegel se assemelha a Descartes ao dizer, no início do *Discurso do Método*, que o bom senso é o que é melhor repartido no mundo. E ele considera já ser um grau superior de cultura a propensão à busca da ideia lógica de modo volitivo e intencional.

*Já é um nível superior de cultura a que pertence dirigir seu interesse a tais determinações puras. O [fato de] examinar em-si-e-para-si essas determinações tem, além disso, o sentido de que as derivamos do pensar mesmo, e vemos [a partir] delas mesmas se são determinações verdadeiras. Não as recebemos do exterior nem as definimos ou mostramos seu valor e sua validade comparando-as com o [modo] como aparecem na consciência [Pois] então partiríamos da observação e da experiência.*  
HEGEL (1995: 81-82, parag. 24)

É fundamental sublinhar que esta “vida” interior atribuída à ideia lógica é que lhe possibilita desenvolver. A forma como Hegel explica o pensamento reflexivo, movido pela consciência é justamente o que traz sentido à defesa de que existiria um sentido geral à história das ideias.

A história da filosofia para Hegel são ‘graus da ideia lógica’ – ideia do desenvolvimento ao longo da História como progressiva revelação do projeto divino.

Para o filósofo, o desenvolvimento da ideia lógica se dá em vários níveis:

*Cada esfera da ideia lógica se mostra como uma totalidade de determinações, e como uma apresentação do absoluto. Assim também o ser, que contém em si os três níveis da qualidade, da quantidade e da medida. A qualidade é, antes de tudo, a determinidade idêntica com o ser, de modo que uma coisa deixa de ser o que é, quando perde sua qualidade. A quantidade, ao contrário, é a determinidade exterior ao ser, para ele indiferente. Assim, por exemplo, uma casa permanece o que é, seja maior ou menor; e o vermelho continua vermelho quer seja mais brilhante ou mais fosco. O terceiro nível do ser, a medida, é a unidade dos dois primeiros, a quantidade qualitativa. Todas as coisas têm sua medida, isto é, são determinadas quantitativamente, e o fato de ser dessa ou daquela grandeza lhes é indiferente; mas, ao mesmo tempo, também essa indiferença tem seu limite, e, por sua trans-gressão através de um mais ou um menos suplementar, as coisas deixam de ser o que eram. Da medida se produz a passagem para a segunda esfera principal da ideia, para a essência. As três formas do ser aqui mencionadas são, precisamente por serem as primeiras, ao mesmo tempo as mais pobres; quer dizer, as mais abstratas. A consciência imediata, sensível, enquanto se comporta ao mesmo tempo como pensante, é limitada sobretudo às determinações abstratas da qualidade e da quantidade. Essa consciência sensível costuma ser considerada como a mais concreta, ao mesmo tempo, a mais rica; porem, isso ela só é segundo a matéria [que possui]; em*

*relação a seu conteúdo de pensamento, a consciência sensível é de fato a mais pobre e a mais abstrata.* HEGEL (1995:174, parag. 85)

Os níveis ou graus de desenvolvimento da ideia lógica iriam do mais abstrato ao mais concreto ou real. No desenvolvimento haveria maior precisão, maior definição do absoluto, maior necessidade. Primeiro, ser e nada são abstrações. Segundo, ser e nada são concretos. Em síntese, ser e nada passam a engendrar direito e liberdade.

Em diversas passagens, Hegel afirma a maior pobreza da abstração: *“Ora, assim como o desenvolvimento da ideia lógica se mostra como um progresso do abstrato para o concreto, assim também na história da filosofia os sistemas mais antigos são os mais abstratos e, por isso, os mais pobres.”* HEGEL (1995: 176, parag. 86)

Retornando à definição de essência, ela seria o conceito enquanto conceito posto, sem ser ainda um “para-si”. Essência seria o ser que foi para dentro de si, sua relação simples a si, mediação de si consigo mesmo. HEGEL (1995:222) [Vol. I]

Na essência, a relação para consigo é a forma da identidade, da reflexão sobre si mesmo, que ocupa o lugar da imediatez do ser. No desenvolvimento da essência, apresentam-se as mesmas determinações que no desenvolvimento do ser, porém em forma refletida. Assim, em vez do ser e do nada, aparecem [agora] as formas do positivo e do negativo; o primeiro correspondendo antes de tudo ao ser carente-de-oposição, enquanto identidade, e o segundo, desenvolvido (aparecendo dentro de si) como diferença. Essa identidade, é primeiro o fundamento, depois, em mais alta verdade, o conceito. HEGEL (1995:226-228) [Vol. I]

Para Hegel, a essência do espírito é formalmente a liberdade, como absoluta negatividade do conceito enquanto identidade consigo. Segundo essa determinação formal, o espírito pode abstrair de todo o exterior e de sua própria exterioridade, de seu próprio ser-aí, suportando a negação de sua imediatez. HEGEL (1995: 23, parag. 382) [Vol. III]

Hegel defende que a verdadeira essência dos objetos resulta de um silogismo que tem como premissas o entendimento e o interior das coisas. A síntese resultante seria o fenômeno.

*Nosso objeto é assim, daqui em diante, o silogismo que tem por extremos o interior das coisas e o entendimento, e, por meio-termo, o fenômeno. Pois o movimento desse silogismo dá a ulterior determinação daquilo que o entendimento divisa através desse meio-termo, e a experiência que faz sobre esse comportamento do Ser-concluído-junto [com ele]. HEGEL (2002: P.117, item 145)*

A essência do objeto passa a ser uma relação com o interior do objeto, não chega para a consciência imediatamente, mas mediadamente, como entendimento. O ser verdadeiro ou a essência verdadeira seria o meio-termo entre o entendimento subjetivo e o interior objetivo, a que Hegel chama de fenômeno.

*Essa verdadeira essência das coisas está agora determinada de maneira que não é imediatamente para a consciência, senão que essa tem uma relação mediata com o interior; e, como entendimento, divisa através desse meio-termo, que é o jogo de forças, o fundo verdadeiro das coisas. [o contato, a comunicação, a comunhão]*

*O meio-termo que encerra juntos os dois extremos – o entendimento e o interior – é o ser da força desenvolvido, que doravante é para o entendimento mesmo, um evanescente. Por isso se chama fenômeno; pois aparência é o nome dado ao ser que imediatamente é em si mesmo um não-ser. HEGEL (2002: 115) [item 143]*

Em um primeiro estágio a consciência reconhece o interior do objeto como um extremo a ela oposto e como um conceito do qual não conhece ainda a natureza. HEGEL (2002: 116)

A consciência trava contato com o que o objeto tem de supra-sensível e que Hegel chama de verdadeiro interior (absoluto universal) uma vez que se supera a oposição entre o que o objeto tinha de universal e de singular. O entendimento, portanto, recupera como verdadeiro o plano supra-sensível:

*Nesse verdadeiro interior, como no Absoluto-Universal – que expurgado da oposição entre universal e singular veio-a-ser para o entendimento – agora, pela primeira vez, descerra-se sobre o mundo sensível como o mundo aparente, um mundo supra-sensível como o verdadeiro. HEGEL (2002: 116)*

A partir do momento que o sujeito cognoscente tem acesso ao supra-sensível do objeto ele reconhece no objeto sua essência, que é ser fenômeno. O fenômeno seria o objeto ao qual se atribui não apenas a certeza sensível mas igualmente a certeza supra-sensível, que advém a partir do uso da razão e do entendimento a respeito do objeto.

*Mas o interior, ou Além supra-sensível, [já] surgiu: provém do fenômeno, e esse é sua mediação. Quer dizer: o fenômeno é sua essência, e de fato, sua implementação. O supra-sensível é o sensível e o percebido postos tais como são em verdade; pois a verdade do sensível e do percebido é serem fenômeno. O supra-sensível é, pois, o fenômeno como fenômeno. HEGEL (2002: 118, item 147)*

Assim, os fenômenos são os objetos que foram percebidos em suas características externas e também compreendidos como conceitos, como dotados de um interior dotado de universalidade. A verdade a respeito do objeto surge dessa correspondência sensível e lógica. O fenômeno não é de fato o mundo do saber sensível e do perceber como essente, mas esse mundo como suprassumido ou posto em verdade como interior. HEGEL (2002: 118)

*Nos modos precedentes da certeza, o verdadeiro é para a consciência algo outro que ela mesma. Mas o conceito desse verdadeiro desvanece na experiência [que a consciência faz] dele. O objeto se mostra, antes, não ser em verdade como era imediatamente em si: o essente da certeza sensível, a coisa concreta da percepção, a força do entendimento, pois esse Em-si se revela uma maneira como o objeto é somente para um Outro. O conceito do objeto se suprassume no objeto efetivo; a primeira representação imediata se suprassume na experiência, e a certeza vem a perder-se na verdade. HEGEL (2002:135, item 166)*

O que Hegel chama de suprassumido é ultrapassado, superado, compreendido em sua inteireza. Por isso Hegel fala em superação do mundo sensível. Uma das formas de superação no mundo sensível é a superação das condições temporais. Por isso a

importância de se debruçar sobre o conceito de tempo, como faz Paulo Arantes, ao refletir sobre a filosofia hegeliana.

Paulo Arantes explica como o tempo é um “não-ser” imediatamente no ser e é um “ser” imediatamente no não-ser. O tempo, contém, por excelência, o mecanismo de superação ou de “reversão” pelo qual passa o ser

*1º) Em suas Preleções sobre a História da Filosofia, Hegel volta ainda uma vez a esse conceito. ‘O tempo é isto: não ser imediatamente no ser e ser imediatamente no não-ser, – ele é essa reversão (Umschlagen) do ser no não-ser, esse conceito abstrato, mas (intuído) de maneira objetiva, na medida em que é para nós. ARANTES (2000: 92)*

Arantes explica por que em Hegel a unidade do conceito e a unidade do tempo tem de ser captada como uma categoria do negativo. A categoria do negativo seria o que há de comum entre o conceito e o tempo, entre o plano lógico e o plano temporal. Seria o plano negativo da potência abstrata. O negativo seria o que há de absoluto e precedente tanto ao plano temporal quanto ao plano lógico. O tempo seria o elemento negativo no mundo sensível. O conceito o elemento negativo no mundo lógico.

*(...) O conceito – ou a razão, ou o pensamento – é homogêneo ao tempo, e vice-versa, por sua comum estrutura negativa, determinação que o tempo exhibe em toda sua pureza primeira. Portanto, é a determinação do negativo que permite explicar a transposição do conceito no tempo e, por ele, sua irrupção na esfera do ser-aí. Como vimos, a negação constitui o que há de absoluto no conceito do tempo; ora, essa negatividade não é outra senão o próprio conceito absoluto, ou o infinito, como dizia Hegel em Iena (cf. RPh, p. 12, 1.23-5). Assim como o tempo se apodera de todo ente e o muda prontamente em não-ente, o conceito penetra as categorias finitas para mostrar em cada uma delas a presença do Outro na constituição de seu sentido. **Ao negativo do processo conceptual concreto corresponde o negativo do processo abstrato do tempo.** ‘O tempo é o elemento negativo no mundo sensível. O pensamento é a mesma negatividade, mas é a forma mais íntima, a forma infinita em que se dissolve tudo o que existe em geral e, antes de tudo, todo ser finito, toda forma determinada. O tempo é, por certo, a ação corrosiva do negativo, mas o Espírito mesmo é tal que dissolve todo conteúdo determinado. (VG., p. 178; trad. P. 209).[g.n.]*

Mesmo identificando uma ‘dialética’ inerente ao tempo, Arantes adverte para o cuidado necessário de não confundir as instâncias temporal e lógica.

*(...) 2º) Embora Hegel estabeleça essa aproximação entre o puro devir lógico e o devir intuído, é preciso ter o cuidado de não rebater um sobre o outro. O conceito do devir não pode ser elaborado com o auxílio do conceito de tempo, o que resultaria em falsificar uma categoria lógica pela introdução de um componente extrínseco e, além do mais, sensível, embora abstrato; por outro lado, se falsificaria também a noção de tempo, esvaziando-o de seu conteúdo real para assimilá-lo a uma pura forma lógica: não é por acaso que Hegel o deduz inicialmente em uma Filosofia da Natureza. (...) ARANTES (2000: 92)*

*Dado o teor da proposição fundamental supracitada, a conclusão previsível não se faz esperar. Hegel acrescenta: o tempo é o ‘devir intuído’ (das angeschaute Werden). E explica este conceito da seguinte maneira: ‘as diferenças que são, por certo, pura e simplesmente momentâneas, isto é, que suprimem imediatamente a si mesmas, são determinadas como diferenças exteriores, mas exteriores a si mesmas’ (ibid., p. 258, p. 209; trad. P. 247) A cláusula referente à intuição nos remete ao conceito do ser-fora-de-si, ao qual o tempo se liga na condição de ‘sensibilidade abstrata’ ou ‘sensível não-sensível’ (...) Em suma, o devir é a unidade negativa do ser e do não-ser, enquanto o tempo é essa mesma unidade negativa, como função lógica, entre o ser e o não-ser, mas posta no domínio da exterioridade, na esfera do ser-fora-de-si da Ideia. ARANTES (2000: 87)*

Uma diferença que podemos, por exemplo, apontar, é que o tempo implica uma reversão e ao mesmo tempo um acúmulo irreversível com relação ao passado. Na instância lógica o retorno ao que precede pode ocorrer por diferentes formas, ou seja, um processo dialético pode dar-se dentro de um outro maior [*a* que se contrapõe a *b* pode fazer parte de um conjunto *ab* que por sua vez se contrapõe a *cd*, e assim sucessivamente]. O que é inegável é que o processo temporal subjaz ao processo lógico ao passo que o processo lógico não é uma condição para o processo temporal. Como afirma Arantes a seguir, tanto no devir lógico quanto no devir do processo vital, o tempo é um momento constitutivo e subordinado.

*Tendo em vista o conceito do princípio, o puro devir, essa 'figura real' da 'essência verdadeira', isto é, 'a essência absoluta sendo', não poderia ser uma 'determinidade existente' (a água ou o ar, por exemplo). Ela só pode figurar o princípio, conclui Hegel, como processo (cf. ibid., p. 328-9; trad. P. 161). Daí suas duas dimensões, uma abstrata, a outra real, o tempo e o fogo. 'O tempo é, pois, a essência verdadeira. (...) A vida, por exemplo, representa um aprofundamento do conceito lógico do devir em si mesmo; o espírito, também, é uma formação mais alta, na qual reencontramos o devir. Por conseguinte, nessas duas formas superiores do devir, reencontraremos o momento do tempo, como momento constitutivo e subordinado. ARANTES (2000: 92)*

Arantes segue afirmando que a todo processo – que supõe um devir intuído e um ser – corresponde um “processo inteiramente vazio” ou um “processo abstrato”. O tempo seria a primeira essência sensível, a intuição abstrata do processo lógico ou vital.

*3º) Enfim, do conceito de 'devir intuído', segue-se que os conceitos de processo e de tempo estão ligados por uma certa relação. (...) De acordo com seu conceito, o processo 'tem a determinação de por o diferente como idêntico, de indiferenciá-lo, e de diferenciar o idêntico, de animá-lo e separá-lo (Enzy, p. 326, p. 271; trad. P. 307). Assim como a determinação do devir se preenche e se aprofunda nas esferas da vida e do espírito, a do processo se apresenta, segundo um escalonamento racional, como processo elementar, mecânico, químico, vital, e assim por diante. No grau mais baixo dessa escala, na pureza mesma do conceito, encontra-se a forma temporal. O tempo, com efeito, é o 'processo abstrato' (VuGPh., W18, I, p. 329; trad. P. 161). É a abstração do processo ou, ainda, o 'processo inteiramente vazio' (JL., p. 322) (...) Se é lícito ver no tempo a 'primeira essência sensível', é porque ele é a 'intuição abstrata do processo' (VuGPh, loc. Cit.; trad. 162). ARANTES (2000: 92)*

Outra diferença entre o devir intuído do tempo e da relação lógica que Arantes aponta é que o processo natural só submete o mundo natural. A ideia e o espírito seriam dotados de eternidade. Por isso o tempo seria a potência dos seres finitos, em que a negatividade do tempo é uma exterioridade. No conceito, diferentemente, essa negatividade absoluta é inerente ao próprio conceito e portanto a total negatividade está junta de si mesma como uma potência interna e não externa. Essa potência diferente do conceito seria o elemento de criação e de movimento que lhe seria inerente e que lhe confere a qualidade *sui generis* de autodeterminação.



*Ao contrário do que se passava no caso da realidade finita, a relação lógica e ontológica de soberania inverte-se no mesmo ato e faz-nos aceder a uma nova determinação: “o Conceito, entretanto, em sua identidade consigo existindo livremente para si mesma, eu=eu, é em-si e para-si a negatividade e a liberdade absolutas, portanto o tempo não é sua potência, nem ele é no tempo, nem algo temporal, mas, pelo contrário, é ele a potência do tempo, na medida em que este último é somente essa negatividade como exterioridade. Por isso só o natural é sujeito ao tempo, na medida em que esse natural é finito; o verdadeiro, ao contrário, a Ideia, o espírito, é eterno”.* (Enzy, p. 258, p. 210; trad. P. 248). ARANTES (2000: 171)

*Por isso o tempo pode aparecer como a ‘potência mais alta de tudo o que é’ (RPh., p. 12, 1.26-7) Entendamos: de todo ente finito. Somente sobre a multiplicidade do finito o tempo exerce sua potência (cf. Enzy, p. 247, Zus., p. 27) Diferentemente do Conceito, que é a total negatividade junto de si mesmo, o finito, ainda que tenha em si essa mesma negatividade (que o tempo exprime) como sua essência universal, não deixa de ser unilateral, cindido e, conseqüentemente, ‘comporta-se perante essa negatividade como perante sua potência (ibid., p. 258). Segue-se – e tal é a lição que Hegel extrai disso – que, se o tempo pode ser denominado ‘o mais potente’ (das Machtigste), nem por isso ele deixa de ser, também, ‘o mais impotente’ (das Ohmchtigste) (cf. ibid., Zus). ARANTES (2000: 104)*

Feita essa incursão a respeito da potência que o tempo representa externamente ao ser e que o conceito traz em si mesmo, pode-se retornar ao tema da superação de opostos na síntese dialética.

Nessa superação há o que Hegel chama de “jogo de forças” e esse jogo de forças seria, em última análise, o que ele denomina de “Negativo desenvolvido”. Mesmo que o negativo se desenvolva, a verdade está no positivo, no *universal*, ou no objeto como essência (objeto *em-si-essente*). HEGEL (2002: 116)

*Nós vemos que no interior do fenômeno o entendimento na verdade não experimenta outra coisa que o fenômeno mesmo. Não o fenômeno do modo como é jogo de forças, mas sim, o jogo das forças em seus momentos absolutamente universais, e no movimento deles: de fato, o entendimento só faz experiência de si mesmo. A consciência, elevada*

*sobre a percepção, apresenta-se concluída junto com o supra-sensível através do meio-termo do fenômeno, mediante o qual divisa esse fundo [das coisas]. HEGEL (2002: 132)*

Se percebemos o “negativo” como uma forma abstrata, podemos conceber o negativo desenvolvido como uma forma dotada de conteúdo. Ou seja, a forma isoladamente permanece uma forma e um negativo, mas uma vez que ocorreu sua apreensão pelo ser essa forma foi preenchida por uma consciência-de-si que faz parte do sujeito mas que tem relação com o objeto percebido.

A superação seria da certeza sensível para algo além, representado pelo que o objeto tem de universal incondicionado e que se situa no extremo oposto ao ser-para-si.

Nas palavras de Hegel,

*O ser-para-si, enquanto relação para consigo mesmo, é imediatez; e, enquanto relação do negativo para consigo mesmo, é [o] essente-para-si, o uno: o que é em si mesmo carente-de-diferença, e portanto o que-exclui de si o Outro.*

*Adendo: O ser-para-si é a qualidade consumada, e como tal contém o ser e o ser-aí como seus momentos ideais. Enquanto ser, o ser-para-si é simples relação consigo mesmo, e enquanto ser-aí é determinado. Contudo, essa determinação não é mais a determinidade finita do algo em sua diferença do Outro, mas a determinidade infinita, que contém em si a diferença como suprasumida. HEGEL (1995: 194, parag. 96)*

Hegel sustenta que o universal incondicionado chega a ser essência uma vez que retornou ao ser (condicionado para si), de certo modo, passa a ser parte do ser ao qual “retorna”.

*Para a consciência, na dialética da certeza sensível, dissiparam-se o ouvir, o ver etc. Como percepção chegou a pensamentos que primeiro reúne no Universal incondicionado. Se esse incondicionado fosse agora tomado por essência inerte e simples, nesse caso não seria outra coisa que o extremo do ser-para-si, posto de um lado; em confronto com ele se colocaria a inessência; mas nessa relação à inessência seria também ele inessencial. No entanto surgiu como algo que a si retornou a partir de um tal ser para si condicionado. HEGEL (2002: P. 108, item 132)*

De acordo com essa descrição do entendimento, é quase como se um conceito do objeto já fizesse parte do sujeito inconscientemente, nesse substrato universal incondicionado que subjaz a todos os seres. O conhecimento pelo ser, seria, nessa ótica, um **reconhecimento**, um conhecimento que o retorna para o sujeito como algo que já lhe fazia parte de forma velada.

*(...) Para o entendimento, o movimento, tal como é na experiência, é aqui um acontecer; e o homônimo e o desigual são predicados cuja essência é um substrato essente. O mesmo que para o entendimento é objeto em invólucro sensível, para nós é como puro conceito, em sua forma essencial. Esse aprender da diferença, como é em verdade – ou o aprender da infinitude enquanto tal, é para nós ou em-si. Pertence à ciência a exposição do seu conceito; mas a consciência, quando possui nela imediatamente esse conceito, retorna à cena como forma própria ou nova figura da consciência; não reconhece sua essência no que precede, mas o considera como algo totalmente outro. HEGEL (2002: 131, parag. 164)*

A atividade criadora da razão se daria a partir do momento que o entendimento alcança o interior do objeto conferindo-lhe conteúdo. Dessa forma, pode-se dizer que o entendimento o cria de certo modo (perfaz a forma com um conteúdo), e aqui haveria o ponto de contato com a idéia de criação continuada de Descartes, uma criação a partir da razão.

*São apenas palavras', é claro. Mas algumas, pelo menos, são as cifras de uma presença; essas já conferem a segurança de que não será vão confiar-se à intuição para deixar parecer, em sua plenitude, conteúdos determinados em se lugar determinado. (...) É nisso que o uso comum da linguagem resiste a todo exercício de desconfiança 'filosófica': por mais radicalmente que o filósofo tenha-se proposto a neutralizar a linguagem, ele nunca pode fazer que as palavras já houvessem traçado o contorno das 'coisas' que, em seguida, o conhecimento terá como tarefa desvelar. Esse conhecimento bem pode, portanto, consumir-se no silêncio (...) LEBRUN (2000: 213)*

O que é particular em Hegel nesse contexto de idéia de criação continuada é que Hegel aprofunda como essa criação se dá a partir do conceito e como o sujeito cognoscente mantém um vínculo com a 'obra' criada. Além disso, Hegel demonstra como o

conhecimento ‘cria’ algo para o sujeito também, ou seja, como o sujeito se desenvolve a partir do seu conhecimento do mundo objetivo e do estabelecimento de uma verdade comunicante entre sujeito e objeto.

*Sem dúvida, a consciência de um Outro, de um objeto em geral, é necessariamente consciência-de-si, ser refletido em si, consciência de si mesma em seu ser-outro. O processo necessário das figuras anteriores da consciência – cuja verdade era uma coisa, um Outro que elas mesmas – exprime exatamente não apenas que a consciência da coisa só é possível para a consciência-de-si, mas também que só ela é a verdade daquelas figuras. Contudo é só para nós que essa verdade está presente: não ainda para a consciência. Pois a consciência-de-si veio-a-ser somente para si, mas ainda não como unidade com a consciência em geral. HEGEL (2002: 132, parag.164)*

Em suma, podemos dizer que segundo a filosofia de Hegel, o fenômeno é o objeto que passou a ser um conceito a partir do entendimento. Uma vez que um objeto é apreendido como conceito, após o sujeito ter tomado consciência do fenômeno como uma consciência-de-si, ele foi percebido com sua verdade, sensível e supra-sensível. Esse surgimento do objeto no plano lógico de acordo com a consciência traz o objeto para o plano do espírito e o torna passível de intervenção. Hegel fala em consciência concebente: uma consciência que cria e que concebe.

*Nós devemos por isso, antes de mais nada, pôr-nos em seu lugar e ser o conceito que modela o que está contido no resultado; somente nesse resultado completamente modelado – que se apresenta à consciência como um essente – ela se torna para si mesma consciência concebente. HEGEL (2002:109, parag. 133)*

Da consciência aparece o espírito. A consciência dotada de espírito é que concebe, que cria, que gera vida a partir da certeza sensível que é suplantada.

Até aqui, o processo de desenvolvimento foi analisado como processo racional, envolvendo a razão (percepção do objeto), a consciência (apreensão do fenômeno), o conceito (formação da síntese), a essência ou interior do objeto e a revelação do espírito.

## 5. A DIALÉTICA

O termo "dialética" é anterior a Hegel, como explica Walter Kaufmann:

*Um aspecto do pensamento e da influência de Hegel que foi até agora negligenciado pode ser resumido aqui em uma palavra: dialética. No entanto, apesar de quase todos os que tiveram contato com Hegel associarem-no a esse termo, o seu significado ainda está longe de ser claro. De acordo com uma antiga tradição (Diogenes Laertius IX.5), Zenão de Eleia, renomado por seus paradoxos, foi o inventor da dialética; e Platão chamou a suprema ciência dialética. Alguns Neoplatonistas desenvolveram a ideia de que o curso do mundo é governado por um processo com três estágios: unidade (moné), sair de si mesmo (próhodos) e retorno para si mesmo (epistrophé). Durante a Idade Média, a dialética era uma das sete artes liberais. Na Crítica da Razão Pura de Kant, a dialética torna-se die Logik des Scheins (A 61, B 86): a lógica da mera aparência, de erro e ilusão. KAUFMANN (1965:167) [t. n.]*

Hegel no entanto estrutura todo um sistema de pensamento lógico em torno da dialética, que, a partir de sua filosofia, ganha uma dimensão transcendente. Ele teria sentido que seus contemporâneos faltavam com o rigor metodológico no uso da dialética e criou todo um procedimento único, como progressão imanente de uma determinação lógica para outra, que não começaria a partir de uma premissa hipotética e sim do automovimentar-se dos conceitos. A dialética hegeliana passa a apresentar as consequências imanentes do pensamento em seu progressivo desdobramento de si mesmo. GADAMER (1967:5)

Para Gadamer, são três os elementos que, de acordo com Hegel, são essenciais à dialética:

*Primeiro, pensamento é pensar em algo em si mesmo, tomado por si mesmo. Segundo, como tal, ele necessariamente pensa determinações contraditórias simultaneamente. Terceiro, a unidade das determinações contraditórias tem, no que estas são sublimadas naquela unidade, a própria natureza do ser. Hegel acredita que todos esses três elementos serão encontrados na dialética dos Antigos. GADAMER (1967:20) [t. n.]*

Há vários níveis em que opera a dialética. A dialética homem-natureza, sujeito-coletividade, Estado-sociedade, direito e liberdade...

Eric Weil relata que Hegel, em uma conversa com Goethe, teria dito que a dialética nada mais seria do que o espírito de contradição (e a noção de que o espírito progride nesta contradição):

*Perguntado pelo poeta o que é a dialética, o filósofo respondeu que 'é nada além do espírito da contradição, bem regrado e metodicamente formado, que habita em cada homem – um dom que demonstra sua grandiosidade na distinção entre o verdadeiro e o falso. WEIL (1973:50) [t. n.]*

A unidade básica pela qual a filosofia se interliga com a História é a dialética. Como resume Bernard Bourgeois, a dialética se realiza basicamente em três atos: “(...) *da pressuposição de si (o Uno do Múltiplo), o da oposição a si (o Múltiplo do Uno) e o da composição de si (o Uno do Uno e do Múltiplo).*” BOURGEOIS (1999: 20)

Gérard Lebrun, como Bourgeois, também resume, na obra *A paciência do conceito*, os estágios do processo dialético:

*Os estágios são os seguintes: 1) imediato; 2) extenuação do imediato que desliza em seu oposto – primeira negação; 3) supressão dessa alienação devido ao fato da total coincidência com o oposto; 4) restabelecimento da imediatez em outro nível pela mediação assim operada consigo. LEBRUN (2000:306)*

A partir dessas duas visões, pode-se dizer que o núcleo da dialética é: uma unidade imediata inicial (1) que encontra uma negação ou oposição (2) e que no fim se compõe com este oposto em uma síntese formando uma unidade múltipla (3).

Na síntese pela dialética o sujeito também alcança, de certo modo, o absoluto. O próprio Hegel afirma que: “(...) *ser para si e relacionar-se com outro, em geral constituem a natureza e a essência de um conteúdo cuja verdade é ser Universal incondicionado; e o resultado é meramente universal.*” HEGEL (2002: 109, parag. 134)

O que torna o sistema filosófico de Hegel único é a composição da unidade e da distinção em uma unidade mais abrangente. Esse movimento rumo a unidades cada vez mais amplas é um movimento de progressão e de desenvolvimento. A afirmação de Hegel será a de que qualquer que seja a realidade que consideremos, não importando quão circunscrita e aparentemente independente, ela manifestará a articulação interna necessária para a contradição. TAYLOR (2005: 77) *“Hegel prossegue então, buscando mostrar que uma realidade determinada, como uma realidade essencialmente definida em contraste com outros tipos incompatíveis de realidades determinadas que constituem seus limites, contém sua própria negação e, portanto, está em contradição consigo mesma.”* TAYLOR (2005: 89)

Em razão de haver uma “articulação” da contradição, a dialética é uma teoria filosófica que exige demonstração e não mera apresentação, *“(...) ou , poderíamos dizer: sua única apresentação adequada é uma demonstração.”* TAYLOR (2005: 72) Isso porque a dialética ocorre como uma auto diferenciação e posterior reinteriorização de si, ocorre entre dois polos (do mesmo ser) ou entre dois seres de forma progressiva, em várias etapas. Seu resultado (síntese) é a **exteriorização do absoluto**, mas para que esse resultado único ocorra há todo um processo que se desdobra como um contraditório *“(...) enquanto contradição, afirmação da união íntima dos opostos, essa manifestação de si do Absoluto se manifesta como manifestação de si e revela que o Absoluto se exterioriza como uma progressiva reinteriorização de si, como a organização do Múltiplo numa unidade (...)”* numa reabsorção do antagonismo dos fatores. BOURGEOIS (1999:19)

Se podemos fazer um paralelo com o processo jurídico, em que autor e réu são envolvidos em um contraditório, podemos também dizer que o resultado final que se alcança com a sentença não é necessariamente idêntico ao pleito do autor ou à defesa do réu, mas um produto de justiça resultante do cotejar das partes. O que importa guardar é o elemento de produção, de movimento, de vida e de essência, que, como sublinhado na citação que segue, não é um acidente, mas uma essência:

*Se a filosofia de Hegel é uma crítica da representação (Vorstellung) tomada como reflexo abstrato e estático exterior à Coisa, e se oferece como uma filosofia do conceito, auto-reflexão da Coisa na consciência do filósofo, ela se deixa representar – o próprio*

*Hegel admite o recurso à representação nas observações introdutórias – como uma filosofia da representação num outro sentido do termo, aquele em que se fala de representação (Darstellung) teatral, a qual não é uma reprodução acidental da vida, mas uma produção, uma apresentação viva da essência. A filosofia de Hegel é a apresentação do Absoluto, no duplo sentido do genitivo objetivo, pois é o Absoluto que é apresentado, e do genitivo subjetivo, pois é o Absoluto que se apresenta, e o Absoluto só é absoluto na medida em que se apresenta, pois sua essência consiste em se manifestar.*  
BOURGEOIS (1999:19)

A demonstração (apresentação e prova de etapas lógicas sucessivas) é necessária porque Hegel não afirma apenas a verdade de uma proposição. Ele afirma a verdade de um processo de transformação da oposição em unidade. A verdade é estabelecida como um fluxo em que o ‘não-verdadeiro’ é continuamente absorvido e reabsorvido para compor e reafirmar a verdade original. O processo não opera com base na análise que divide e exclui, que identifica a verdade a partir da comparação com a não-verdade. O processo opera com base na síntese, reconhece que o não-verdadeiro tem um papel na afirmação do verdadeiro e que por fim o movimento de expansão do conhecimento é inexorável.

É importante notar que o processo que a dialética opera não é um movimento circular de retorno ao começo. A “reinteriorização” é um retorno à essência, mas para um impulso ao exterior, ao plano externo. É um resgate de uma essência. A oposição aparente entre a vida e o conceito faz, no final, que a vida seja para o conceito e o conceito para a vida mas algo real é criado de modo a que não haja uma mera compensação (por isso o processo) e de modo que não haja uma deterioração ou ciclo e sim uma construção ou acúmulo, mesmo que qualitativo.

*(...) se a diferenciação do Conceito não consiste em um progresso, só se pode pensá-la, ao que parece, à maneira de uma passagem sem imprevistos do latente à plena luz do dia. (...) Quando Marcuse vê no hegelianismo um ‘esquema de progresso’ ou ‘um elemento de prática histórica’ que permaneceria vivaz por muito tempo, mas que pouco a pouco paralisaria o Ascenso das ‘concepções ontológicas do idealismo absoluto’, acreditamos que no mínimo ele reconstrói Hegel com o auxílio de duas determinações entre as quais o Conceito hegeliano deve abrir caminho. De um lado, a ideia de progresso indefinido é incompatível com a exigência obsessiva do Bei-sich-selbst-bleiben ou com a imagem de um ‘recolhimento unificador’ do começo e do fim; e isso a ponto de*



*Hegel chegar a abandonar, desse ponto de vista, sua comparação familiar entre o Conceito e a Vida. Acerca desse ponto, a Vida não vale mais nada: com efeito, mesmo que a semente e o fruto, o genitor e o engendrado sejam de mesma natureza, eles não deixam de ser exteriormente outros e, portanto, deixam persistir a ilusão de um vir-a-ser-outro. O resultado não opera expressamente um retorno ao começo. ‘O fruto, a semente não são para o primeiro germe; são somente para nós. Mas, no Espírito, ambos não têm somente em si a mesma natureza: eles são ser-um-para-outro e, por isso, justamente, ser-para-si.’* 77 Gesch. Philo. [História da Filosofia], XVII, p. 51 LEBRUN (2000:359)

A dialética de Hegel pode ser lida como uma base para o sistema democrático de governo uma vez que permite ver na diferença e na oposição uma oportunidade de acréscimo e uma condição para o estabelecimento da verdade. Pela dialética se opera o “diálogo”, se atinge a “verdade na mediania” de Aristóteles. A dialética pode ser resumida, portanto, no encontro entre o ser e o não-ser. A verdade não seria o ser e tampouco o não-ser, mas o todo unitário que resulta da composição do ser e do não-ser.

*Não será portanto a identidade abstrata e unilateral dos dois termos que triunfará, mas a unidade – em um sentido inédito – de sua unidade e de sua distinção, quando esses momentos estiverem afinal rebaixados (herabgesetzt) ao patamar de momentos.* LEBRUN (2000:288)

No sentido da democracia é que o próprio “espírito nacional” opera uma dialética. O “Geist não pode existir simplesmente – Hegel diria ‘imediatamente’. Ele só pode existir superando seu oposto. Ele só pode existir negando sua própria negação.” TAYLOR (2005: 60)

### **A dialética homem-natureza**

O primeiro passo da consciência é uma oposição interna ao sujeito. Uma composição interna é necessária antes que o sujeito passe a ter oposição com objetos externos dos quais vem a ter percepção.

Segundo Charles Taylor menciona, a primeira dialética é a do raciocínio do homem contra sua natureza humana e biológica, a do ser pensante com o ser impulsivo.

*O homem, portanto, opõe-se inevitavelmente a si mesmo. Ele é um animal racional, o que significa um ser vivo e pensante, e só pode ser pensante porque é um ser vivo. Contudo, as exigências do pensamento colocam-no em oposição à vida, ao que há nele de espontâneo e natural, de modo que ele é levado a dividir-se, a criar uma distinção e a discordar no interior de si mesmo, onde originalmente havia uma unidade. TAYLOR (2005: 33)*

Com base nessa ideia de que o homem vence uma dualidade que lhe é posta quando adquire consciência de existir como ser racional, podemos concluir que o primeiro passo filosófico para Hegel é idêntico ao de Aristóteles ou Descartes: “conhece-te a ti mesmo”.

No plano político, a primeira dialética do desenvolvimento tem como polos opostos os impulsos populares, de um lado, e a normatividade imposta pelo Estado ou o que se convencionou chamar “razão de Estado”, do outro.

Tanto no plano individual do ser humano como no plano do Estado-nação, a ideia de que a dialética é processo que requer demonstração está em linha com o fato de que a racionalidade também é algo que se adquire e que insere o homem e a coletividade em um processo temporal e histórico. Em outras palavras,

*A racionalidade desenvolvida, e portanto a discórdia, não é algo com que o homem principia, mas algo a que ele chega. E isso significa duas coisas: em primeiro lugar, além da hierarquia das formas de vida, há uma hierarquia de modos de pensamento. (...) Em segundo lugar, o fato de que a racionalidade é algo que o homem conquista, em vez de algo com que já começa desde o ponto de partida, significa que o homem possui uma história. TAYLOR (2005: 34)*

## O retorno à síntese com a natureza

Tanto no caso do homem indivíduo quanto no caso de uma nação, a oposição com a natureza não é permanente: ela se desenvolve rumo a uma síntese. Como aponta Taylor,

*O homem não permanece para sempre no estágio da oposição entre o pensamento e a vida, a razão e a natureza. Pelo contrário, ambos os termos são transformados para se chegar a uma unidade superior. (...) E a razão, por sua vez, deixa de identificar-se estritamente com um eu supostamente superior que luta por refrear a natureza. Pelo contrário, ela vê que a própria natureza faz parte de um plano racional, que a divisão tinha de existir para preparar e cultivar o homem para uma união superior. O sujeito racional identifica-se com essa razão mais ampla, o plano racional subjacente ao todo, e, como tal, não mais se vê como oposto a uma natureza que foi ela mesma transformada para constituir-se numa expressão adequada da realidade. TAYLOR (2005: 37)*

Pela síntese da dialética interna ao sujeito, os impulsos vitais ganham limite (na oposição) e o conteúdo normativo do Estado ganha concretude (também na oposição) ao aplicar-se a um determinado sujeito, individual ou coletivo.

Pode-se perceber nessa síntese a composição do expressivismo (expressão natural) e o racionalismo (norma) de que se tratou ao contextualizar Hegel como um produto de sua época e de um determinado substrato intelectual na Alemanha do final do século XIX:

*(...) Hegel sustenta que cada uma dessas oposições torna-se inicialmente mais aguda à medida que o homem se desenvolve, mas que, quando atingem seu desenvolvimento máximo, os termos chegam a uma reconciliação. E 'reconciliação' não significa simplesmente 'desfazer', pois não há possibilidade de retorno à nossa condição primitiva que precedeu a separação do sujeito e da natureza. Pelo contrário, a aspiração é conservar os frutos da separação, a consciência racional livre, e ao mesmo tempo reconciliá-la com a unidade, ou seja, com a natureza, com a sociedade, com Deus, e até com o destino ou o andamento das coisas. Isso é ainda mais necessário pelo fato de que a filosofia desempenha um papel crucial, na verdade indispensável, na revelação dessa reconciliação. (...) A resposta de Hegel é que cada elemento nessas dicotomias básicas, quando plenamente compreendido, revela-se como não apenas oposto, mas também idêntico ao seu oposto. TAYLOR (2005: 27)*

## O universal e o particular: A dialética na história

Hegel atribui à história e à política uma essência universal.

É interessante notar que ao tratarmos da dialética e de sua transposição para a política, estamos necessariamente tratando de temas como norma, liberdade, consciência nacional, direito e ética. O motivo é que esses temas todos compõem, de certa forma, a “alma” ou razão do Estado.

*O Estado é a verdade da vida ética na medida em que é o fundamento concreto das determinações abstratas – que não podem, portanto, subsistir por si – da família e da sociedade civil, da identidade substancial da primeira e da subjetividade diferenciada da segunda. O Estado, ‘substancia ética consciente de si’ .BOURGEOIS (1999: 125)*

Do mesmo modo que a razão humana individual impõe limites e leis da lógica e da ciência, ou mesmo do mundo moral e religioso, a razão coletiva impõe uma normatividade social que carrega em si o VALOR ético.

*(...) para que o homem se una à natureza em si mesmo e no cosmos e seja, ao mesmo tempo, mais plenamente um sujeito autodeterminante, é necessário, primeiramente, que minha inclinação básica seja, espontaneamente, para a moralidade e a liberdade e, mais que isso, como sou uma parte dependente de uma ordem mais ampla da natureza, é necessário que toda essa ordem que há dentro e fora de mim se incline, ela mesma, para metas espirituais.(...) Subjacente a essa realidade natural está um princípio espiritual que luta para se realizar. (...) O homem não é meramente uma parte do universo, mas, de um outro modo, ele reflete o todo: o espírito que se expressa na realidade externa da natureza adquire expressão consciente no homem. Esta é a base da primeira filosofia de Schelling, cujo princípio era o de que a vida criativa da natureza e o poder criativo do pensamento eram unos. TAYLOR (2005: 21)*

Essa visão de Taylor acima é coincidente com o idealismo de Kant em que afirma a existência de uma ordem moral inerente ao universo, ao qual o homem se une quando em consonância com os princípios éticos. Assim, a conciliação com um princípio ético é

também um retorno à natureza e uma conciliação com o cosmos, com uma ordem subjacente ao plano lógico, moral e natural, inerente a tudo.

O espírito é o esforço para estabelecer no ser objetivo o que é querido, isto é, a identidade do querido e do que quer, a liberdade, e, por esse empreendimento de objetivação da liberdade, ele se torna o espírito objetivo cuja verdade fundadora é o Estado.

*A natureza do espírito é conhecida por meio de sua perfeita oposição. Como a substância da matéria é o peso, assim devemos dizer que a substância, a essência do espírito, é a liberdade. É fácil acreditar que ele possua, entre outras propriedades, a liberdade. A filosofia, no entanto, ensina-nos que todas as propriedades do espírito só existem mediante a liberdade, são todas apenas meios para a liberdade, todas a procuram e a criam. Isso é um conhecimento da filosofia especulativa, ou seja, a liberdade é a única verdade do espírito. HEGEL (2008:24)*

A liberdade pressupõe uma norma, pressupõe o direito – pressupõe opções de agir

*A vontade livre que se quer ela mesma no ser é primeiramente imediata, portanto uma vontade individual que está, no entanto, imediatamente certa de si como universal: tal é a 'pessoa'; seu ser-aí é uma realidade singular dada, manifestada imediatamente como sua, isto é, tomada na universalidade do Si, e essa realidade é a propriedade. Pela propriedade, a pessoa está em relação com outras pessoas que a reconhecem e são reconhecidas por ela, essa ligação tornando-se manifesta no contrato. Mas, na medida em que o contrato é obra de vontades imediatamente universais, cuja particularidade, não sendo mediatizada em seu ser pelo ser do universal, aparece como independente dele, as vontades das pessoas podem se opor entre elas e à vontade em si, donde a oposição do direito e do não-direito, revelada no crime e no castigo. O direito, portanto, só tem sua realidade se a vontade subjetiva o mediatiza (...) BOURGEOIS (1999:117-118)*

Na formação da vida ética, da consciência do Direito e da consciência da liberdade haveria duas fases:

*Nesta, a liberdade subjetiva quer um universal concreto que está aí objetivamente como Bem vivo consciente dele mesmo nela e que constitui seu em si-mesmo. Essa vontade é primeiro imediata: a vida ética não é desde o início querida de forma refletida, explícita, mas encontrada naturalmente no sentimento do amor familiar. Entretanto, provisória e limitada, a família é uma realização imperfeita da unidade objetiva da subjetividade particular e da universalidade substancial.* BOURGEOIS (1999:118)

O segundo momento da vida ética é a sociedade civil-burguesa (*die burgerliche Gesellschaft*). – princípio romano da personalidade jurídica, reconhece direitos da particularidade como tal – BOURGEOIS (1999: 119)

Bernard Bourgeois trata da dialética no contexto coletivo da sociedade civil, demonstrando como o universal opera com o particular primeiro como um denominador comum de natureza negativa e depois como princípio de natureza positiva:

*Mas o universal está aí para si como verdade da particularidade, primeiro de forma imediata, no segundo momento da sociedade civil, a saber, na administração da justiça, que impõe o direito formal à contingência que o negou, e realiza então a universalidade abstrata da particularidade, isto é, restaura o direito da pessoa e da propriedade. Contudo, a significação positiva, e não mais apenas negativa, da relação do universal e do particular aparece somente no terceiro momento da sociedade civil, aquele em que o universal começa a se manifestar como o princípio que anima objetiva e subjetivamente a atividade particular, que promove o bem-estar dos indivíduos dando doravante a seu querer um conteúdo mais geral.* BOURGEOIS (1999:123)

A esfera da sociedade civil seria, portanto, a da não-identidade necessária do bem e do direito de cada um e do bem e do direito de todos. Essa contradição seria o que anima o processo da sociedade civil, que só pode realizar seu projeto fundamental enraizando-se, numa unidade completa – e conceitual – do universal e do particular, no mundo do universal imanente em e para si ao conteúdo da vontade particular, que seria projetado no Estado propriamente dito. BOURGEOIS (1999:120)

## A dialética espaço/tempo

Foi comentado anteriormente como a dialética pode operar em nível subjetivo (homem-natureza) e em nível objetivo (indivíduo-sociedade). Há ainda o nível do plano “universal”, ou das categorias *a priori*, se usarmos Kant como referência nas definições de espaço e tempo.

Esse exame da filosofia de Hegel aplicado às categorias de espaço e tempo é feito por Paulo Arantes em sua obra *Hegel e a ordem do tempo*, com especial ênfase no Capítulo 2, “O Ser-Fora-de-Si”.

*O ser-fora-de-si do espaço deixa-se exprimir ainda por uma nova precisão, a da extraposição subsistente: ele é o um-ao-lado-do-outro (Nebeneinander) inteiramente ideal (cf. ibid.). Nesse nível de significação, as determinações ‘imediato’, ‘ideal’ e ‘abstrato’ são intercambiáveis. É assim que, com o auxílio dessas determinações, Hegel definirá a continuidade do espaço: este é ‘pura e simplesmente contínuo porque esse um-fora-do-outro é ainda inteiramente abstrato e não tem em si nenhuma diferença determinada’ (ibid.). O mesmo vale também para o tempo: ‘o tempo não é menos contínuo que o espaço, pois é negatividade que se refere abstratamente a si mesma, e essa abstração não dá lugar ainda a nenhuma diferença real’ (ibid., p. 258, p. 209, trad. P. 248) O abstrato e o ideal designam, pois, o primeiro momento do ser-fora-de-si. A esse título o tempo não difere do espaço e se apresentará inicialmente como ‘algo pura e simplesmente abstrato, ideal’ (ibid., p. 209; trad. P. 247) Em suma, o conjunto dessas determinações primeiras do modo de ser da exterioridade define aquilo que Hegel denomina a idealidade abstrata do espaço e do tempo (cf. ibid., p. 351). ARANTES (2000:35-36)*

Percebemos que Hegel resgata e reconhece as categorias kantianas de espaço e de tempo. Para Kant o espaço está dado como um todo, uno, infinito, contínuo. ARANTES (2000: 39)

*Kant havia concebido o espaço e o tempo como os dois quanta originários de toda nossa intuição. Reencontramos em Hegel os traços dessa explicação, quando este reconhece no espaço e no tempo as duas determinações originárias da natureza, ao mesmo tempo que associa sua idealidade abstrata à categoria da quantidade pura (cf. ibid., p. 99). Embora*

*em um novo registro, também aqui irá intervir o momento da intuição.* ARANTES (2000:36)

Em Hegel as categorias de espaço e tempo também se inserem em um processo. Nesse processo, o entendimento (exterior) toca o interior do fenômeno num jogo de forças com momentos absolutamente universais. “Puro interior” e “interior que se olha” são extremos que surgem quando a consciência e a percepção passam a incidir sobre o fenômeno.

A determinação do espaço seria noção que precede a noção de tempo. A formação da consciência humana estaria intimamente ligada ao desenvolvimento da apreensão sobre o tempo como um espaço de interioridade.

Poderíamos fazer uma analogia entre as categorias de espaço e tempo e as de homem-natureza e indivíduo-sociedade no sentido de que o espaço está para a natureza (extensão) como o tempo está para o homem (consciência). De outro lado, a sociedade ou Estado estariam para o cidadão como “espaço político” e sua apreensão do processo político estaria para si mesmo como “tempo interno”. Mas Paulo Arantes adverte que a relação espaço-exterioridade e tempo-interioridade não é estritamente correta. Para Arantes, o tempo também carrega em si um elemento de exterioridade e de “ser-fora-de-si”:

*O espaço e o tempo – (...) eles constituem as duas formas do um-fora-do-outro imediato (cf. ibid., p. 448, Zus). O espaço, em primeiro lugar, exhibe a estrutura da exterioridade, o ser-no-espaço equivale ao ser-fora-de. Mas também, o tempo está imerso nesse elemento de exterioridade; na medida em que é determinado como o resultado da dialética do espaço, ele apresenta a outra forma de exterioridade. Para bem compreender o teor dessa proposição hegeliana é preciso, pois, antes de tudo, dar conta da mudança introduzida na própria noção de exterioridade.* ARANTES (2000: 33-34)

O elemento de exterioridade do tempo seria devido a esse movimento de liberdade absoluta ganha pela Ideia que passa a ter o momento de sua particularidade fora dela mesma (e passa de ideia lógica a ideia natural neste sentido).



*Aplicada ao espaço e ao tempo, a noção especulativa de exterioridade intervém inicialmente por ocasião da passagem da Ideia lógica à Ideia natural. Em sua liberdade absoluta, declara Hegel, a Ideia ‘se decide a deixar ir livremente fora dela mesma o momento de sua particularidade ou da primeira determinação ou alteridade, Ideia imediata, como seu reflexo, ela mesma, como natureza (ibid., p. 244, p. 197; trad. P.463). Desse modo se introduz uma inadequação no seio da Ideia, que, sob a forma da alteridade, se torna natureza (cf. ibid., p. 247). ARANTES (2000: 33-34)*

Esse movimento de liberdade da Ideia seria um passo da criação *ex nihilo* [...e o verbo se fez carne...] e uma forma de autocombustão na dialética. A passagem da ideia lógica à ideia natural é exatamente o ponto de inflexão em que a razão passa a interferir no mundo fenomênico e a criar, a produzir, a gerar [criação continuada de Descartes].

O plano natural e o plano lógico seriam os dois polos opostos na dialética “*a priori*”, de modo que a natureza (objeto em-si) seria o “negativo” da ideia (sujeito-consciência). A partir do momento que a ideia lógica ganha liberdade absoluta do sujeito e portanto exterioridade, ela passa a ser negativa (objeto) a si mesma, como se acredita seja o que Paulo Arantes descreve a seguir:

*Assim, a natureza é o negativo, mas por ser o negativo da Ideia (cf. Enzy, p. 248, Zus, p. 30) Portanto, é como se a exterioridade pensada por Hegel não fosse completamente exterior: o Outro da Ideia é seu Outro. E é precisamente essa relação interna que funda a exterioridade que caracteriza a natureza: dado que a Ideia, sob a forma da exterioridade, ‘é como seu próprio negativo, em outros termos exterior a si mesma, não só a natureza é exteriormente apenas relativa em vista dessa Idéia (e de sua existência subjetiva, o Espírito), mas também a exterioridade constitui a determinação na qual ela se encontra enquanto natureza’ (Enzy, p. 247, p. 200; trad. P.238). A ideia lógica da exterioridade em que evoluem as formas naturais é totalmente relativo e subordinado, embora intrínseco e necessário. Reencontraremos essa determinação da exterioridade no espaço e no tempo; inversamente, falar de seu ser-fora-de-si é sublinhar aquilo que faz do espaço e do tempo as duas primeiras determinações da natureza ou, segundo a fórmula empregada por Hegel na Propedêutica, o ‘estar-aí ideal da natureza’. Em outros termos: por um lado, a natureza se apresenta como esse ser-fora-de-si nas determinações do espaço e do tempo, mas, por outro, para precisar em que consiste a exterioridade própria ao espaço e ao tempo, seu um-fora-do-outro abstrato, é preciso remontar até a noção do ser-outro da Ideia. ARANTES (2000: 34-35)*

O movimento de consciência-de-si do sujeito e de surgimento do “ser-para-si” seria a afirmação do tempo (e da consciência) mas a “negação” do espaço no sentido de sua superação. Nem por isso o tempo deixa de ser algo simplesmente abstrato e ideal. Mesmo assim, interveio uma diferença no modo de ser da exterioridade: o tempo acaba introduzindo a unidade negativa do ser-fora-de-si (cf. *ibid.*, p. 258). ARANTES (2000: 46)

E introduzir a unidade negativa, negar, é dar fim ou definir...

*Graças à ideia de limite – primeira negação ou negação simples – é a armação dialética inteira que está montada na exposição do conceito do espaço. O ponto é a negação do espaço, uma vez que este se mostra inicialmente como o ser-fora-de-si indiferenciado ou imediato. Certo, não há como falar de pontos espaciais como constituindo o elemento positivo do espaço (agregado obtido por soma de pontos). A **continuidade abstrata do espaço é apenas a possibilidade, mas não o estar-posto** do ser-um-fora-do-outro e do negativo. Vale dizer que a **desarticulação do contínuo** pela limitação equivale a uma posição do negativo; por isso ‘o ponto, o ser-para-si, é antes a negação do espaço, e essa negação posta nele’ (*ibid.*, p. 254, p. 207; trad. P. 245). Vale dizer, também, que a negatividade de que o ponto é portador é da ordem da **negação determinada**. Em suma, **o ponto é negação do espaço**, portanto essa negação mesma é espacial, e a linha, que não é mais que o ponto suprimido, é, assim, o ser espacial do ponto (cf. *ibid.*, p. 256). Com o auxílio da determinação lógica do limite, Hegel exprimirá esses resultados da seguinte maneira: o ponto é o limite totalmente abstrato, mas em um ser-aí; este, no entanto, é tomado em um sentido completamente indeterminado; é o que chamamos espaço absoluto, isto é, abstrato, o ser-um-fora-do-outro simplesmente contínuo. Porque o limite não é uma negação abstrata, mas negação nesse ser-aí determinado, porque ele é uma determinidade espacial, o ponto tornasse também espacial, ele que é a contradição entre a negação abstrata e a continuidade e, conseqüentemente, o ultrapassar e ser-ultrapassado na linha’ (*WdL.*, I, p. 116; trad. P. 128).*

Com isso está esboçada, já, a passagem do tempo. Basta exprimir plenamente a negatividade implicada nos momentos do **conceito de espaço**: o tempo se mostra, então, como nada mais que essa negatividade explicitada. ARANTES (2000: 45-46) [g.n.]

## 6. O ESPÍRITO E A VIDA

As raízes do conceito de espírito encontram-se na filosofia antiga:

*Existem, em particular, muitas semelhanças reconhecidas entre o Hegelianismo e o pensamento de Heráclito. Ver o mundo como um 'fogo eterno', que é ao mesmo tempo 'vontade e abundância', que somente pode queimar ao gerar os produtos que devem por fim servir como seu próprio combustível, é certamente moldar um análogo material do Espírito de Hegel: assim também faz a noção Heracliteana de uma constância dependente do fluxo, e de uma harmonia dependente de tensões em oposição. É igualmente óbvio que a noção Hegeliana de autoconsciência possui muitas relações com as concepções de Aristóteles sobre o pensamento. Pode-se dizer, igualmente, que Aristóteles entendia o pensamento como, em certo sentido, uma 'superação' da 'alteridade do outro', uma incorporação das essências das coisas em nosso próprio ser pensante. Incorporação na qual nós não podemos mais distinguir entre a essência pensada e a atividade através da qual pensamos nisso. (...) A doutrina do Espírito de Hegel tem também um óbvio parentesco com o glorioso misticismo da Alemanha medieval e renascentista (...). FINDLAY (1976:48) [t. n.]*

Para Hegel, a noção de espírito ou *Geist* é central para explicar sua visão totalizante do processo filosófico.

*Para Hegel, o meio da filosofia é o espírito. As formas de consciência que competem com a filosofia devem ser definidas, portanto, pelas categorias correspondentes. No campo do espírito, qualquer coisa que se oponha à filosofia deve ser uma manifestação do espírito, e uma em que o espírito apareça em um modo específico de não-verdade. (...) O espírito, entretanto, na totalidade de suas formas abstratas de aparência, é também consciência. Engloba, assim, todas as formas individuais e diferentes assumidas pelo conhecimento comum, senso comum e cultura, bem como todo o espectro dos pontos de vista filosóficos correspondentes que se erguem de sistemas inadequadamente realizados e de suas relações simbióticas com o prevaLENTE nível intelectual de formação cultural. BUBNER (1997:43-44) [t. n.]*

O *Geist* é o que mantém, em última instância, a unidade do processo dialético. MUELLER (1971: 18)

Alasdair MacIntyre assim define o termo:

*‘Geist’ é uma concepção central da filosofia mais amadurecida de Hegel. E muito do mal-entendido e da hostilidade em relação a seu ‘sistema’ decorre, em parte, da obscuridade e da névoa quase mística em torno do emprego que ele faz desse conceito. Conceitos traduzíveis como ‘espírito’ têm sido parte da filosofia desde os tempos antigos, porém a tentativa ambiciosa de Hegel de introduzir um Deus imanente e um Mundo-Espírito no Cristianismo e na filosofia praticamente tirou o termo de circulação. Se não conseguimos entender ‘Geist’, então não conseguimos entender a filosofia de Hegel: a ‘filosofia do espírito’ é somente tão compreensível quanto o conceito de ‘espírito’. O que emerge claramente dos escritos de Hegel é que ‘Geist’ refere-se a algum tipo de consciência geral, uma ‘mente’ única comum a todos os homens. SOLOMON (1972:125)*

*Geist* é mais universal que o conceito de alma e depende de um pensamento reflexivo:

*A alma é aquilo que está subjacente a estados mentais e eventos particulares. E a noção de Geist incorpora a defesa de que todos os indivíduos compartilham a mesma alma. Essa interpretação, ao menos, nos oferece uma específica e significativa interpretação da noção de ‘Geist’ de Hegel: o conceito de ‘Geist’ é, então, tão claro quanto o conceito de ‘alma’. No entanto, Hegel distingue precisamente entre Geist e alma,...sendo a alma como se fosse o meio termo entre corpo e espírito, ou o elo entre os dois.(...) Geist não é ‘visto’ em uma única experiência ou conjunto de experiências; é uma concepção da mente que só pode ser defendida por meio de uma cuidadosa reflexão sobre a mente. SOLOMON (1972:129-130) [t. n.]*

Hegel afirma que a ideia imediata é a vida. O conceito de vida para Hegel é comparável ao de alma, e o processo de vida é a superação de sua imediatez. A realização do conceito, assim como a alma, necessita de uma exteriorização.

*A ideia imediata 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 infinita, a*

*dialética de sua objetividade de [termos] essentes fora um do outro, que é reconduzida, da aparência da consistência autônoma, à subjetividade; de modo que todos os membros são uns para os outros, [tanto] meios momentâneos como fins momentâneos, e a vida, assim como é particularização inicial, resulta como a unidade negativa essente para si, e, na corporeidade enquanto dialética, só se conclui junto consigo mesma.*

*Assim a vida é essencialmente [um ser] vivo, e, segundo sua imediatez, é este ser-vivo singular. A finitude tem nessa esfera a determinação de que corpo e alma são separáveis, em virtude da imediatez da ideia; isso constitui a mortalidade do ser-vivo. Mas só na medida em que ele é morto, esses dois lados da ideia são fragmentos-constitutivos diversos. Adendo: Os membros singulares do corpo são só o que são por sua unidade, e em relação com ela. Assim, por exemplo, uma mão que é seccionada do corpo só é uma mão no nome, mas não segundo a Coisa. (...) O conceito de vida é a alma, e esse conceito tem o corpo por sua realidade. A Alma, por assim dizer, está difundida em sua corporeidade, de modo que é somente sensível, mas não ainda [um] livre ser-para-si. O processo da vida consiste em superar a imediatez, à qual a vida ainda está presa, e esse processo que por sua vez é ele mesmo um processo, tríplice, tem por seu resultado a ideia na forma do juízo; quer dizer, a ideia enquanto conhecimento. HEGEL (1995:354, parag.216)*

Cabe ressaltar que Hegel menciona ser o processo da vida um processo tríplice.

*O ser-vivo é assim o processo do seu concluir junto consigo mesmo, que se desenvolve através de três processos.*

*1º) O primeiro é o processo do ser-vivo no interior de si, processo em que se divide nele mesmo, e se faz de sua corporeidade seu objeto, sua natureza inorgânica.” HEGEL (1995:354, parag.218)*

*Adendo: O processo do ser-vivo no interior de si mesmo tem na natureza a forma tríplice da sensibilidade, da irritabilidade e da reprodução. (...) Enquanto irritabilidade, o ser-vivo aparece dividido em si mesmo, e, enquanto reprodução, está constantemente restaurando-se a partir da diferença interior de seus membros e órgãos. HEGEL (1995:355, parag.218)*

2º) 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 imediata, a pressuposição de uma natureza inorgânica que se lhe contrapõe. Por ser esse seu negativo, igualmente, momento-do-conceito do ser-vivo, está nele – que é ao mesmo tempo universal concreto – como uma deficiência. A dialética pela qual o objeto, como nulo em si, se suprassume é a atividade do ser-vivo certo de si mesmo, que, nesse processo contra uma natureza inorgânica, com isso a si mesmo se conserva, se desenvolve e se objetiva. HEGEL (1995:355, parag.219)

A terceira fase ou síntese nesse processo de vida seria a ideia absoluta, que seria unidade da ideia subjetiva e objetiva.

*A ideia, como unidade da ideia subjetiva e da objetiva, é o conceito da ideia, para o qual a ideia como tal é o objeto; para o qual o objeto é ela: um objeto em que vieram reunirse todas as determinações. Essa unidade é, pois, a verdade toda e absoluta, a ideia que se pensa a si mesma, e decerto aqui, enquanto ideia pensante, enquanto ideia lógica.*

*Adendo: A ideia absoluta é, antes de mais nada, a unidade da ideia teórica e da ideia prática; e assim, ao mesmo tempo, a unidade da ideia da vida e da ideia do conhecimento. HEGEL (1995:366, parag.236)*

A ideia absoluta também seria o universal, não como abstração, mas como desdobramento lógico de todo o processo, o “desenvolvimento vivo da ideia”.

*Também se pode dizer, quanto a isso, que a ideia absoluta é o universal, mas o universal não simplesmente como forma abstrata, à qual o conteúdo particular se contrapõe como um Outro; e sim como a forma absoluta á qual retornam todas as determinações, a plenitude total do conteúdo. (...) O interesse reside no movimento [em seu] todo. Quando o homem prossegue sua vida, o final pode então lhe parecer com muito limitado mas é todo o decursus vitae que ali se encontra recolhido. Assim, pois, o conteúdo da ideia absoluta é também o desdobramento total de tudo o que tivemos até agora. O [que há de] último é o discernimento de que o desdobramento total constitui o conteúdo e o interesse. No mais, esta é a visão filosófica de que tudo que, tomado para si, parece como algo limitado recebe seu valor por pertencer ao todo e ser um momento da ideia. Assim é que*

*tivemos o conteúdo; e o que ainda temos é o saber que o conteúdo é o desenvolvimento vivo da ideia; e essa retrospectiva simples está contida na forma. Cada um dos graus até aqui considerados é uma imagem do absoluto; mas, de início, só de maneira limitada, e assim propõe para o todo, cujo desdobramento é o que designamos como método.”*  
HEGEL (1995:367, parag.237)

Hegel também aborda o desdobramento da ideia como “momentos do método especulativo”.

*São estes os momentos do método especulativo:*

*1º) O começo, que é o ser ou o imediato; é para si, pela simples razão de que é o começo. Mas do ponto de vista da ideia especulativa é o autodeterminar-se dessa ideia, a qual como negatividade absoluta, ou movimento do conceito, julga e se põe o negativo de si mesmo. O ser que aparece como afirmação abstrata para o começo enquanto tal, é assim muito mais a negação, o ser-posto, o ser mediatizado em geral e o ser pressuposto. Mas enquanto é a negação do conceito, que em seu ser-outro é absolutamente idêntico consigo e é a certeza de si mesmo, é o conceito ainda não posto como conceito, ou seja, o conceito em si. Por isso, enquanto é esse ser, o conceito ainda não determinado – isto é determinado somente em si ou imediatamente – é igualmente o universal.*

*2º) A progressão é o juízo posto da ideia. O universal imediato, enquanto é o conceito em si, é a dialética [que consiste] em rebaixar nele mesmo sua imediatez e universalidade a um momento. É assim o negativo do começo, ou o primeiro, posto em sua determinidade: é para um, é a relação dos diferentes – é o momento da reflexão. Essa progressão é tanto analítica – enquanto pela dialética imanente só é posto o que está no conceito imediato – quanto sintética, porque neste conceito ainda não estava posta essa diferença. Adendo: Na progressão da ideia o começo se mostra como o que é em si, a saber, como o posto e o mediatizado – e não como o essente e o imediato. Só para a consciência imediata mesma, a natureza é o inicial e o imediato, e o espírito é o mediatizado pela natureza. De fato, porém, a natureza é o [que é] posto pelo espírito, e o espírito mesmo é o que faz da natureza sua pressuposição.*

*A forma abstrata da progressão é no ser um Outro e o passar para um Outro; na essência é um aparecer no oposto; no conceito, é a diferenciação entre o singular e a universalidade, que se continua como tal no que é diferenciado dela, e que é enquanto identidade com ele.*

*Na segunda esfera, o conceito inicialmente essente em si chegou ao aparecer e assim em si já é a ideia. O desenvolvimento dessa esfera torna-se um retorno à primeira, como o [desenvolvimento] da primeira é uma passagem para a segunda; só em virtude desse movimento duplicado, a diferença recebe seu direito, enquanto cada um dos dois diferenciados se consoma, considerado nele mesmo, em [se tornando] totalidade; e aí se ativa em unidade junto com o outro. Só o auto-suprassumir-se da unilateralidade dos dois [termos] neles mesmos faz com que a unidade não se torne unilateral.*

*A segunda esfera desenvolve a relação dos diferenciados, [conduzindo-a] ao que era antes de tudo: à contradição nela mesma – ao progresso infinito – que se: 3º) resolve no fim, de modo que o diferente é posto como o que é no conceito. É o negativo do primeiro, e, como a identidade com ele, é a negatividade de si mesmo; assim a unidade, em que os dois primeiros estão com ideias e momentos, como suprassumidos – isto é, ao mesmo tempo, como conservados. O conceito, que desse modo, a partir do seu ser-em-si por meio de sua diferença e de seu suprassumir, se conclui junto consigo mesmo, é o conceito realizado, isto é, o conceito que contém o ser-posto de suas determinações em seu ser-para-si; é a ideia, para a qual, ao mesmo tempo, enquanto é o absolutamente primeiro (no método), esse fim é somente o desvanecer da aparência, como se o começo fosse um imediato e ela um resultado; é o conhecimento de que a ideia é a totalidade una. O método é, dessa maneira, não uma forma exterior, mas a alma e o conceito do conteúdo, do qual só difere enquanto os momentos do conceito vem também neles mesmos, em sua determinidade, a aparecer como a totalidade do conceito. Enquanto essa determinidade, ou o conteúdo, se reconduz com a forma à ideia, esta se expõe como totalidade sistemática, que é somente uma ideia, cujos momentos particulares tanto são em si a mesma ideia, como produzem pela dialética do conceito o ser-para-si simples da ideia. A ciência conclui desse modo, apreendendo o conceito nela mesma como conceito da ideia pura, para a qual é a ideia. HEGEL (1995:370-371, parág.244)*

A ideia enquanto unidade consigo é a intuição e este grau de verdade seria o da natureza. A ideia desenvolvida em grau de ideia absoluta é a que se associa e propicia a liberdade do sujeito.

*A ideia que é para si, considerada segundo essa sua unidade consigo é intuir; e a ideia que-intui é a natureza. Mas, como intuir, a ideia é posta por reflexão exterior, em determinação unilateral da imediatez ou negação. Ora, a liberdade absoluta da ideia é que ela não simplesmente passa para a vida, nem como conhecimento finito deixa aparecer a vida em si; mas, na absoluta verdade de si mesma, decide-se a deixar sair*



*livremente de si o momento de sua particularidade, ou do primeiro determinar-se e ser-outro – a ideia imediata como seu reflexo, como natureza.*

*Adendo: Retornamos agora ao conceito da ideia, com o qual tínhamos começado. Ao mesmo tempo, esse retorno ao começo é um progresso. Aquilo por onde começamos era o ser, o ser abstrato, e agora temos a ideia enquanto ser; mas a ideia essente é a natureza. HEGEL (1995:370-371, parag.244)*

Podemos dizer de certo modo que o ‘negativo’ de Hegel, é análogo à fricção ou gravidade necessária ao movimento.

Quando se alcança um “movimento” e liberdade com relação à simples intuição, está-se adentrando na seara do espírito.

*O espírito determinou-se como a verdade da alma e da consciência: daquela totalidade imediata, simples, e deste saber que agora, como forma infinita, não estando mais limitado por aquele conteúdo, não fica em relação com ele como objeto, mas é saber da totalidade substancial, nem subjetiva nem objetiva. O espírito, portanto, começa somente de seu próprio ser, e só se refere a suas próprias determinações.*

*A psicologia considera, por conseguinte, as faculdades ou modos gerais de atividades do espírito como tal, intuir, representar, recordar etc. desejos etc., de uma parte, sem o conteúdo, que segundo o fenômeno se encontra no representar empírico e também no pensar como no desejo e na vontade; de outra parte, sem as formas nas quais está na alma como determinação natural, e na consciência mesma, como um objeto seu, para ela disponível. Mas isso não é uma abstração arbitrária; o espírito mesmo é isto: ser elevado acima da natureza e da determinidade natural, como [também] sobre a imbricação com um objeto exterior, isto é, acima do material, em geral; [foi assim] como seu conceito se produziu. Agora é só isto o que tem a fazer: realizar esse conceito de sua liberdade, isso é, somente suprasumir a forma da imediatez com que ele começa de novo. O conteúdo que é elevado a intuições, são suas sensações, assim como são suas intuições que são mudadas em representações e assim por diante: representações mudadas em pensamento etc.*

*Adendo: (...) o espírito é a certeza de si mesmo, pura e simplesmente universal, absolutamente sem oposição. Possui portanto a segurança de que no mundo encontrará a si mesmo, de que o mundo deve ser amistoso para com ele; e de que, assim, como Adão disse de Eva que era de sua carne, assim também o espírito tem de buscar no mundo*

*razão de sua própria razão. A razão mostrou-se para nos como a unidade do subjetivo e do objetivo, do conceito existente para si e da realidade. Por isso, sendo o espírito absoluta certeza de si mesmo, saber da razão, ele e saber da unidade do subjetivo e do objetivo: saber de que seu objeto é o conceito, e o conceito é o objetivo. Assim mostra-se o espírito livre como a unidade dos dois graus gerais do desenvolvimento considerados na primeira e na segunda parte principal da Doutrina do Espírito Subjetivo, a saber: da alma, dessa substância universal simples, ou do espírito imediato; e da consciência, ou do espírito que-aparece, do cindir-se daquela substância.* HEGEL (1995:211, parag.440)

A superação da certeza sensível se dá exatamente com o espírito. Hegel distingue o que é dotado de espírito do que pertence ao mundo natural com base no critério de que a natureza opera pela necessidade, condicionada pelo espaço e pelo tempo e é um ser fora de si. Já o espírito opera com liberdade e é um ser dentro de si.

Nesse ponto podemos voltar a fazer referência ao processo abstrato de que fala Paulo Arantes, e ao fato de que haveria um processo abstrato temporal que submete os seres finitos e um processo abstrato lógico ao qual pertencem os entes supra-sensíveis. ARANTES (2000:92)

O espírito também tem a qualidade particular de que consegue reconduzir o que é externo à interioridade e consegue se diferenciar. A natureza nesse aspecto é simples, enquanto o espírito é diferenciado em si mesmo uma vez que faz de si seu objeto e retorna dessa diferença. Essa característica Hegel denomina “ser-junto-a-si” e é a qualidade de se desdobrar em um movimento que retorna ao seu começo (como o símbolo de eternidade).

A conexão entre a atividade do sujeito conceituante e o mundo é estabelecida pela revelação do espírito. De certo modo, é como se a razão conceituante fosse a concepção em si no mundo: um objeto existente é apenas um objeto existente. A partir da conceituação em torno de um objeto ele se torna realidade a partir do espírito e, portanto, passa a ser passível de modificação pelo sujeito.

Como se a razão conceituante lançasse um raio de luz em objetos, a realidade verdadeira seria esse mundo iluminado de uma outra forma, visível apenas a partir de uma realidade do espírito. Nesse sentido, a razão não apenas explica, ela revela, ela traz à luz, ela concebe um mundo para o sujeito e uma conexão se estabelece entre o sujeito e o mundo a partir de um novo plano supra-existencial, o da essência das coisas.

*Há, em Hegel, os elementos para uma crítica da assimilação, constante nos clássicos, entre Saber e Luz. 'A Luz, sem que ela própria seja vista, torna visíveis os objetos que ela ilumina...O mesmo ocorre com o Espírito. Todavia '(...) o próprio Espírito se manifesta e, apesar de tudo o que ele nos dá, sempre permanece ele mesmo, ao passo que a luz da natureza torna perceptível, não a si mesma, mas o que ela não é, o que lhe é exterior; após ter saído de si mesma, como o Espírito, em seguida ela não volta, como ele, a si mesma e, assim, não adquire essa unidade que consiste em permanecer o que ela é enquanto está naquilo que não é ela. LEBRUN (2000:42)*

A razão exerce o papel de luz e o que se torna perceptível para o espírito é uma realidade em que há correspondência entre o conceito e o objeto. Essa correspondência torna o objeto sensível ao espírito do sujeito e ao mesmo tempo confere uma realidade espiritual ao objeto. A realidade espiritual é a que une sujeito e objeto em um novo plano, um plano em que há movimento.

*O ser não tem mais o significado de abstração do ser, nem a essencialidade pura desses membros tem a significação de abstração da universalidade; mas o seu ser é agora justamente aquela fluida substância simples do puro movimento em si mesmo. HEGEL (2002:138, parag. 169)*

Hegel define o que para ele é o conceito de espírito:

*Para a consciência, o que vem-a-ser mais adiante, é a experiência do que é o 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. HEGEL (2002:142, parag. 177)*

A consciência-de-si seria o primeiro passo para o surgimento do conceito e para o surgimento do espírito. A consciência-de-si permite ultrapassar o plano sensível, ao

mesmo tempo também permite que haja conteúdo a universalidade supra-sensível. Hegel associa ao espírito um vetor resultante do plano sensível e do supra-sensível que intitula de presença:

*A consciência tem primeiro na consciência-de-si, como no conceito de espírito, seu ponto-de-inflexão, a partir do qual se afasta da aparência colorida do alguém sensível, e da noite vazia do além supra-sensível, para entrar no dia espiritual da presença.*  
HEGEL (2002:142, parag.177)

O presente seria algo que não é o sensível apenas nem abstrato apenas, mas o real, o que tem realidade e ao mesmo tempo é universal e concreto.

A respeito da presença advinda do espírito, comenta Lebrun:

*O Saber hegeliano não é, portanto, um retorno ao sentido tal como é vivido, purificado de sedimentações, devolvido ao brilho da origem: é a elaboração de um conceito novo do sentido, legitimado por um conceito novo da presença. Por isso, ele poderia estar mais próximo do que parece, ao menos quanto à sua intenção, das atuais tentativas pós-fenomenológicas que entendem de novo situar o conceito de 'sentido' antes de fazer enfim surgir o sentido.* LEBRUN (2000:81)

O espírito é que confere a possibilidade de desenvolvimento. O vetor que se movimenta é o da consciência que pertence ao sujeito, e vimos que o objeto é necessário para a consciência subjetiva. A partir do momento que o sujeito passa a ter o conceito do objeto ele traz o objeto a um novo plano supra-sensível em que sua vontade pode operar sobre ele. Isso seria o desenvolvimento, a possibilidade de conceber o conceito e de operar segundo essa formulação de modo a influir no resultado do objeto.

O sujeito que alcança a consciência a partir de um objeto tem possibilidade de direcionar tanto o objeto quanto a si, ou seja, tem possibilidade de posicionar a relação estabelecida com o objeto de modo a influir na história. O sujeito consciente tem possibilidade de lançar um espírito sobre o objeto e o elemento móvel no processo de desenvolvimento, conforme veremos, é o espírito.

Todo o movimento de cisão, oposição e retorno a uma unidade que Hegel inaugura como movimento dialético se dá no espírito. O fundamento real, de presença e de essência nos objetos é o fenômeno dotado de espírito, e por isso a “fenomenologia do espírito” é o conhecimento do espírito que se dá por meio do fenômeno conhecido, como resume Bernard Bourgeois:

*A fenomenologia do espírito é a ciência do fenômeno, da manifestação, objetivação, oposição, cisão em si mesmo do espírito, vivido assim como encontro com o Outro, isto é, como consciência ou experiência. Essa experiência se analisa primeiramente segundo seus momentos abstratos, dos quais nenhum, tomado por si mesmo, existe realmente: o espírito jamais está aí como pura consciência, consciência de si ou razão; ao deixar-se guiar pelo desenvolvimento ideal imanente desses momentos evanescentes, o filósofo experimenta que o fundamento real deles é sempre o espírito, no sentido mais preciso que esse termo recebe no capítulo central da Fenomenologia do espírito: o espírito (no sentido preciso) é o espírito (no sentido amplo) efetivamente real, a subjetividade vivida como a substancialidade de um povo, a consciência que é um mundo. Com efeito, a experiência atual feita pela consciência é sempre já a do espírito real, no que se refere às pressuposições deste (é a consciência enquanto espírito que tem uma certeza sensível, que percebe, que deseja, etc.), e sempre ainda a do espírito real, no que se refere aos momentos em que o espírito em geral se efetua realizando totalmente seu desejo de liberdade, pois é necessariamente no ‘estar-em-si-mesmo’, que é para ela a vida no seio de uma comunidade efetiva, que a consciência pode ultrapassar a preocupação desta última e entregar-se à arte, à religião e à filosofia. Esse mundo consubstancial à consciência evolui realmente, isto é, temporalmente, conforme o ritmo ternário da união imediata do espírito real consigo mesmo (o mundo ético), da cisão (o espírito tornado alheio a si mesmo; a cultura) e da reconciliação consigo que é simultaneamente uma certa superação de si como consciência pertencente a uma comunidade não obstante aceita, e da qual a consciência sabe que ela lhe traz tudo – mas também somente – o que a efetividade política pode lhe trazer (o espírito certo de si mesmo; a moralidade).*  
BOURGEOIS (1999: 81-82)

O espírito é que movimenta. O espírito é que desenvolve e que cria e transforma o mundo. Os limites da ciência são o espaço e o tempo. Os limites da filosofia são apenas o absoluto. O espírito cria movimento e direciona a ciência. O espírito encerra o elemento de consciência.

O Espírito convive com o mundo sensível mas também rompe com o mundo. Este rompimento é, alias, o primeiro passo do desenvolvimento, o nascimento, parto, germinar da semente, um valor fundante que provoca ruptura, energia. Não há realidade acabada, há realidade nova em formação. Há conceito do todo, não o próprio todo ainda. Um todo que retorna a si mesmo a partir de sua sucessão – é o início de tudo, o conhecimento.

O desenvolvimento, portanto, supõe a igualdade consigo que move a si mesma, o retorno à simplicidade, positividade. Um retorno que contenha o componente da consciência. O embrião é em si; o homem é em si e para si. Ou seja, esse elemento do ‘para si’, do destino e do sentido, é o elemento necessário para o desenvolvimento. O agir segundo a razão como um agir de acordo com um fim. O elemento do sentido é o elemento da autodeterminação e da maturidade.

Para Hegel, as seguintes características se aplicam ao espírito:

- É a forma mais desenvolvida da ideia lógica simples; HEGEL (1995:8) [Vol.III]
- não é essência pronta, em repouso; HEGEL (1995:10) [Vol. III]
- é necessário para solução de contradições; HEGEL (1995: 11) [Vol. III]
- contem uma parte viva se diferencia e retorna à unidade consigo; HEGEL (1995:11) [Vol. III]
- seu conceito é análogo ao de gérmen – todas as formas particulares do espírito devem estar contidas em seu conceito; HEGEL (1995:12) [Vol. III]
- não precisa de estímulo externo – encerra em si a contradição da simplicidade e da diferença – impelido a desenvolver a diferença só de forma ideal; HEGEL (1995:12) Vol. III
- É vivo, orgânico, sistemático HEGEL (1995:13) [Vol. III]

Da primeira característica elencada podemos situar o espírito entre as ideias lógicas simples. O que o distingue das ideias lógicas simples é ser uma essência incompleta, que não se encontra em repouso. Segundo Hegel, o espírito contem um elemento vivo que se movimenta ao se autodiferenciar e ao retornar a unidade. Esse elemento vivo faz com que o espírito prescindia de estímulo externo, ou seja, permite uma autonomia. O

motor dessa autonomia é a capacidade de encerrar em si a contradição e a diferença, superando-a.

Da segunda característica temos que o espírito não é uma essência pronta e em repouso e por isso se movimenta e se desenvolve, se move em um determinado sentido.

Esse sentido tem a ver com a terceira característica que é a de ser o elemento que supera as contradições. No complexo simples de Hegel, onde a oposição é suprassumida no processo dialético, o espírito é que supera as divisões e compõe o todo final.

Por isso Hegel afirma que o espírito contém um elemento vivo que se auto-diferencia e que retorna a si mesmo, um elemento que chama a si e agrega em lugar de se dispersar.

Por fim, o espírito é autônomo e é orgânico, sua atuação nos objetos forma um vínculo entre sujeito e objetos de modo a formar um todo harmônico e dotado de sentido.

*Seguramente, o grande filósofo é aquele que, preocupado em submeter sua subjetividade ao rigor do conceito, consegue pressentir no ideal que ele propõe (...) o movimento imanente do espírito objetivo. Então, a filosofia como construção de um mundo é o aparecimento do mundo que se constrói e que nela se oferece uma antecipação dele mesmo. (...) Conceber o que é o conceber o que vem a ser. Mas o devir do espírito é o devir que se sabe, isto é, que apreende na ideidade o não-ser pelo qual seu ser se torna o que ele ainda não é, em suma, um ideal, mas que se sabe o não-ser de seu ser, seu ser enquanto não-ser, isto é, seu ideal, o ideal do próprio real. É esse ideal imanente ao espírito objetivo em desenvolvimento que o espírito subjetivo do filósofo se esforça por refletir adequadamente. BOURGEOIS (1999: 108)*

Outra característica que podemos elencar como própria ao espírito é que encerra potência. A passagem da potência ao ato é um movimento que desenvolve. Ferrater Mora lembra que existem algumas condições para essa passagem:

*(...) a passagem do que é em potência ao que é em ato requer certas condições: estar precisamente em potência de algo e não de outra coisa. [Um menino é potencialmente um homem.]*

*Embora haja seres em potência e seres em ato, isso não significa que potência e ato sejam eles mesmo seres. Podemos, pois, defini-los como princípios dos seres (ou 'princípios complementares' dos seres). MORA (2004:218)*

A consciência-de-si cria o movimento positivo que forma o conceito e o espírito. A consciência-de-si coexiste com a consciência-para-si a partir do momento da formação do conceito. Segundo Hegel, a partir do momento que há um ser-para-si, o conceito passa a ser sujeito e objeto e há negatividade absoluta. Essa seria a **potência do conceito** e o ponto inicial para a revelação do espírito pois para Hegel o conhecer “para si mesmo” é a etapa anterior ao espírito efetivo. Em outras palavras, o conhecimento pelo conhecimento da ciência é acrescido de um sentido e passa a ser um conhecimento PARA um determinado fim pré-estabelecido, um conhecimento a serviço de um propósito.

A Consciência-para-si é a etapa final da formação da consciência. A consciência-de-si forma-se a partir do cotejamento com o objeto e se perfaz em consciência-para-si a partir do momento que o objeto é apreendido e o sujeito tem possibilidade de dotá-lo de um sentido, tem possibilidade e vontade de dar-lhe um resultado.

O ser dotado de consciência-para-si passa a ser um ser-para-si, passa a ter um conceito do mundo objetivo e um novo conceito de si mesmo de modo a estar religado ao mundo e a si mesmo de forma proativa e criativa.

Por fim, cabe fazer menção a como o espírito se articula com a natureza para se efetivar, tornar-se espírito efetivo.

Hegel fala em desenvolvimento do espírito. O que precede o espírito é a idéia lógica simples e também a natureza exterior. Da lógica se passa para a possibilidade, se passa depois para o conhecer para si mesmo e se passa finalmente ao espírito efetivo.

Se olharmos o desdobramento da ideia como o último grau de revelação da verdade como ideia absoluta, podemos considerar também que **o alcançar do conceito seria o grau máximo de consciência**. O espírito seria como a consciência de si da própria



verdade, conforme a asserção: “(...) *o espírito livre tem de ser conhecido como a verdade que se sabe.*” HEGEL (1995: 211, parag. 440, adendo)

A culminação de consciência no espírito também pode ser entendida como o “para-si” do conceito.

É importante ressaltar que não basta a exposição da ideia, é necessária sua justificação também. A exposição seria análoga ao crescimento; a justificação, análoga à qualificação interior, segundo o valor absoluto.

A ação de desenvolvimento deve ter por fim o conceito mesmo, a ação precisa voltar-se para o conceito, porque o conceito encerra o valor. Hegel menciona as “faculdades do espírito” como graus na libertação no sentido da verdade.

*Igualmente, se as atividades do espírito são consideradas só como exteriorizações, como forças em geral, eventualmente com a determinação de utilidade, isto é, orientadas como a seu fim para algum outro interesse da inteligência ou da alma, então não existe nenhum fim último. Esse só pode ser o conceito mesmo; e a atividade do conceito só pode ter a ele mesmo por fim: suprassumir a forma da imediatez ou da subjetividade, atingir-se e apreender-se [a si], tornar-se livre para si mesmo. Dessa maneira, as assim-chamadas faculdades do espírito são a considerar, em sua diferenciação, só como **graus dessa libertação**. Apenas isto deve considerar-se como modo racional de considerar o espírito e suas diversas atividades. HEGEL (1995:215, parag.442) [g.n.]*

Não se pode esquecer o papel da alteridade no processo de desdobramento da ideia, uma vez que será o ultrapassar da subjetividade que permitirá a consciência do objeto, a percepção do universal comum e a liberdade e o atingir do conceito.

*O tremer da singularidade da vontade, o sentimento da nulidade do egoísmo, o hábito da obediência são um momento necessário na formação de cada homem. Sem ter experimentado essa disciplina que quebra a vontade própria, ninguém se torna livre, racional e apto a comandar. Por isso, para tornar-se livres, para conseguir a capacidade de se governar, todos os povos tiveram de passar antes pela severa disciplina da submissão a um senhor. Assim era necessário que, depois de Solon ter dado aos atenienses leis democráticas, livres, Pisístrato conseguisse para si um poder, pelo qual*

*forçou os atenienses a obedecer àquelas leis. Só quando essa obediência tomou raízes, tornou-se supérflua a dominação de Pisístrato. Assim também Roma teve de vivenciar por meio do severo governo dos reis – antes de poder nascer pela ruptura do egoísmo natural – essa virtude romana, digna de admiração, do amor à pátria, pronto a todos os sacrifícios. A escravidão e a tirania são assim, na história dos povos, um grau necessário e por isso algo relativamente legítimo. Aos que permanecem escravos, não se faz nenhuma injustiça absoluta; pois quem não possui a coragem de arriscar a vida pela conquista da liberdade, esse merece ser escravo; e se, ao contrário, um povo não somente imagina que quer ser livre, mas tem efetivamente a vontade enérgica da liberdade, nenhum poder humano poderá retê-lo na escravidão de ser governado como simplesmente passivo. Como foi dito, essa obediência servil forma apenas o começo da liberdade; porque aquilo a que se submete aqui a singularidade natural da consciência-de-si não é a vontade essente em si e para si, verdadeiramente universal, racional, mas sim a vontade singular, contingente, de um outro sujeito. Assim, aqui se apresenta simplesmente um momento da liberdade, a negatividade da singularidade egoísta; enquanto o lado positivo da liberdade só recebe efetividade quando: [1] de um lado, a consciência-de-si escrava, ao livrar-se tanto da singularidade do senhor como de sua própria singularidade, capta o que é racional em si e para si, em sua universalidade independente da particularidade dos sujeitos; e quando, de outro lado, a consciência-de-si do senhor é levada – pela comunidade existente entre ele e o escravo, da necessidade e do cuidado para a sua satisfação; como também pela intuição da suprassunção, que se lhe torna objetiva no escravo, da vontade singular imediata – a reconhecer como o verdadeiro também em relação a ele mesmo essa suprassunção, e por conseguinte a submeter sua própria vontade egoísta [selbstischen] à lei da vontade essente em si e para si. HEGEL (2005: 206, parag. 435) [Vol. III]*

A partir da consciência-de si e da consciência do objeto (ou outro Si) se estabelece a possibilidade do reconhecimento (identificação do universal comum). O reconhecimento opera como uma “luta”, segundo Hegel, no sentido de alcançar a síntese e a liberdade universal.

*A consciência-de-si universal é o saber afirmativo de si mesmo no outro Si: cada um desses Si tem como livre singularidade absoluta autonomia mas devido à negação de sua imediatez, ou desejo, é consciência-de-si universal, e é objetivo, e tem a universalidade real como reciprocidade de modo que se sabe reconhecido no outro [Si] livre; e isso sabe enquanto reconhece o outro e o sabe livre. Esse aparecer contrastante*

*[Widererscheinen] universal da consciência-de-si – o conceito, que em sua objetividade se sabe como subjetividade idêntica a si e, por isso, universal – é a forma da consciência da substância de toda espiritualidade essencial da família, da pátria, do Estado, assim como de todas as virtudes, do amor, da amizade, da bravura, da honra, da glória. Mas esse aparecer do substancial pode também ser separado do substancial e sustentado para si mesmo em honra sem conteúdo, em vanglória etc.*

*Adendo: O resultado – aduzido pelo conceito do espírito – da luta pelo reconhecimento é a consciência-de-si universal, que forma o terceiro grau nessa esfera; isto é, aquela livre consciência-de-si para quem a outra consciência-de-si, que é para ela objetiva, não é mais uma consciência-de-si sem liberdade – como no segundo grau – mas uma consciência-de-si igualmente autônoma. Desse ponto de vista, os sujeitos conscientes-de-si em relação recíproca elevaram-se assim, pela supressão de sua singularidade particular desigual, à consciência de sua universalidade real, de sua liberdade que compete a todos e, por isso, à intuição de sua identidade determinada de um com o outro. O senhor que se contrapunha ao escravo não era ainda verdadeiramente livre, pois ainda não intuía no outro a si mesmo, completamente. Só por meio do libertar-se do escravo, também o senhor, por consequência, se torna completamente livre. Na situação dessa liberdade universal, enquanto estou refletido sobre mim, estou imediatamente refletido sobre o outro; e vice-versa, refiro-me a mim mesmo imediatamente, ao referir-me ao outro. Temos aqui a divisão imperiosa do espírito em diversos Eus que em si e para si, e uns para os outros, são perfeitamente livres, autônomos, absolutamente rígidos, opondo resistência – e no entanto ao mesmo tempo idênticos – uns aos outros, e assim não-autônomos, não impenetráveis, mas, de certo modo, confundidos. Essa relação é completamente do tipo especulativo. E, caso se acredite que o especulativo é algo longínquo e incompreensível, só se precisa considerar o conteúdo de tal relação para se convencer da falta-de-base dessa opinião. O especulativo, ou racional e verdadeiro, consiste na unidade do conceito – ou do subjetivo – e da objetividade. HEGEL (2005:207, parag.436) [Vol. III]*

O desenvolvimento se dá da natureza, passando pelo espírito, até chegar ao conceito universal. Vai da natureza para o espírito, para o conceito. O processo todo é a lógica. Da natureza se tem a verdade da natureza, depois a do Espírito e por fim a do conceito como sujeito e objeto. Por último, tem-se o conceito universal.

Assim, a identidade ideal do espírito se firma em oposição ao natural, só é ideal quando retorna da natureza. Tanto a Natureza quanto o Espírito seriam exposições da ideia.

Da mesma forma que o fenômeno surge a partir de um objeto do mundo sensível e do conhecimento, pelo sujeito, do universal lógico do objeto, o espírito advém da natureza (mundo sensível) e da percepção desta mesma natureza por um sujeito capaz de concebê-la conceitualmente.

*A determinação da vida, tal como deriva do conceito ou do resultado universal, com o qual entramos nesta esfera, é suficiente para caracterizar a vida, sem que se deva desenvolver ainda mais sua natureza. Seu ciclo se encerra nos momentos seguintes. A essência é a infinitude, como o Ser-suprassumido de todas as diferenças, o puro movimento de rotação, a quietude de si mesma como infinitude absolutamente inquietada, a independência mesma em que se dissolvem as diferenças do movimento; a essência simples do tempo, que tem, nessa igualdade-consigo-mesma, a figura sólida do espaço.* HEGEL (2002: 137, item 169)

Pelo conceito é que se dá a criação, por isso pode-se dizer que o conceito opera como a unidade básica da filosofia de Hegel. Bernard Bourgeois vai além e afirma, inclusive, que o conceito é uma unidade básica que une a filosofia à política.

*O pensamento filosófico, como o sublinha Hegel (G 14, p.242), apresenta de fato uma afinidade com a imaginação política, ele é de fato, como o dizia já Fichte e como o ilustrou Schelling, 'imaginação criadora' e não o seco exercício do entendimento; a imaginação criadora do filósofo será em Hegel criadora, não da unidade sensível do sentido e do sensível, do universal e do particular, da figura, mas da unidade de sentido do sentido e do sensível, do conceito.* BOURGEOIS (1999:28)

*Eis por que a filosofia não é uma simples reprodução do ser-aí, do existente, ela é a concepção do que é, ou seja, a expressão do conceito do ser-aí, do ser-aí como conceito ou como razão, em suma, daquilo que Hegel chama: das Wirkliche (o efetivo). (...) "O efetivo é o sensível sensato, o existente racionalizado, e é assim que convém entender a célebre dupla afirmação de Hegel: 'O que é racional é efetivo, o que é efetivo é racional.'" BOURGEOIS (1999: 97) [criação]*

O conceito de espírito encerra atividade e vida. Hegel afirma que seu conhecimento é o mais concreto. Essa afirmação talvez venha do fato de que a realidade para Hegel é a

realidade que provem da razão e do conhecimento do objeto pela razão, de modo a compor o fenômeno.

*Como o espírito, sendo a princípio nessa raiz esse germe encerrado em si, sendo em si, é atuante por essência, ele se faz o que ele é em si, realiza-se, se desenvolve expondo seu conteúdo no ser-aí. Mas ele não se manifesta primeiramente a identidade como tal de sua identidade e de sua diferença, manifesta primeiramente os momentos daquela, seu conteúdo diferenciado, por um lado, e, por outro, na arte e na religião, por exemplo, sua unidade, mas é somente a filosofia, por se desdobrar no elemento do pensamento, no qual o universal se dá como imanente ao particular, que pode objetivar o espírito tal como ele é em si, em sua identidade simultaneamente diferenciada, isto é, em seu sentido concreto.*  
BOURGEOIS (1999: 104)

O espírito é atividade pura, tem uma unidade viva, tem faculdades e forças, é um agregado de forças autônomas. O espírito encerra o movimento que se inicia a partir da formação da consciência, do retorno do sujeito a si mesmo a partir do conhecimento. Esse vetor do movimento é o que será importante ao se falar em desenvolvimento uma vez que o desenvolvimento implica ato, potência e processo. Trata-se do vetor iniciado com o surgimento da consciência-de-si, tanto que Hegel chega a mencionar uma “consciência-de-si viva”:

*A figura diferente, apenas viva, suprassume sem dúvida no processo da vida mesma, sua independência, mas junto com sua diferença cessa de ser o que é. Porém o objeto da consciência-de-si é também independente nessa negatividade de si mesmo e assim é, para si mesmo, gênero, universal fluidez na peculiaridade de sua distinção: é uma consciência-de-si viva.* HEGEL (2002:142, parag.176)

A característica de ser-para-si advém da supressão da oposição e da diferença com o outro, o retorno à unidade consigo a partir da dissolução das diferenças no que existe de universal.

De forma aparentemente contraditória, o individual passa a existir a partir do momento que é superado, a partir do momento que tem sua universalidade reencontrada. Aqui tem-se o paradoxo de que a essência individual é o reencontro da sua característica universal.

*Inversamente, porém, o suprassumir da subsistência individual é também o produzi-la. Com efeito, como a essência da figura individual é a vida universal, e o para-si-essente é em si substância simples, então, ao por o outro dentro de si, suprassume essa sua simplicidade ou sua essência; isto é, a fraciona. Esse fracionamento da fluidez indiferenciada é precisamente o por da individualidade. Assim, a substância simples da vida é o seu fracionamento em figuras, e ao mesmo tempo a dissolução dessas diferenças subsistentes; e a dissolução do fracionamento é também um fracionar ou um articular de membros. HEGEL (2002:139, parag. 171) [outro paradoxo – a essência individual é o universal]*

A qualidade sistêmica do espírito, ou seja, seu caráter orgânico, cria uma articulação entre os elementos. Hegel expõe como a força criadora do conhecimento opera: os dois movimentos opostos, um de conhecimento do objeto (figuração) e o outro de retorno a si como consciência-de-si (processo da vida) são suprassumidos. A eles se soma um elemento fluido que é a abstração da essência e se efetiva na figura. A articulação acaba por fracionar e dissolver, conforme descreve o filósofo:

*Assim, coincidem, um com o outro, os dois lados do movimento total que tinham sido diferenciados, a saber: a figuração, tranqüilamente abrindo-se-em-leque no meio universal da independência, e o processo da vida. Esse último é tanto figuração quanto o suprassumir da figura. O primeiro, a figuração. É tanto um suprassumir quanto uma articulação de membros. O elemento fluido é apenas a abstração da essência, ou só é efetivo como figura. O articular-se em membros é, por sua vez, um fracionar do articulado, ou um dissolver do mesmo. HEGEL (2002:139, parag.171)*

Para Hegel, a vida constitui todos esses vetores e efeitos juntos: “*Esse circuito todo constitui a vida, a qual não é o que de início se enunciou: a continuidade imediata e a solidez de sua essência; nem é a figura subsistente e o Discreto para-si-essente; nem o puro processo deles; nem ainda o simples enfeixamento desses momentos; mas, sim, é o todo que se desenvolve, que dissolve seu desenvolvimento e que se conserva simples nesse movimento.*” HEGEL (2002: 140, parag.171)

O elemento central da vida é a consciência da unidade, acima do fracionamento. A noção de que o fracionamento é apenas momentâneo e aparente e que tende sempre a um todo, a um destino único:

*Uma vez que partindo da primeira unidade imediata se retorna através dos momentos da figuração e do processo à unidade de ambos os momentos e, portanto, de novo à primeira substância simples, é que essa unidade refletida é outra que a primeira. Em contraste com a primeira unidade imediata – ou expressa como um ser –, esta segunda é a unidade universal que contém todos esses momentos como suprassumidos. É o gênero simples que no movimento da vida mesma não existe para si como este Simples; mas, neste resultado, a vida remete a outro que ela, a saber: à consciência para a qual a vida é como esta unidade, ou como gênero. HEGEL (2002: 140, item 172)*

Bernard Bourgeois anota que a unidade que a vida contém não poderia ser simples justaposição ou reunião de elementos distintos. Ela contém um elemento complexo que envolve necessariamente a oposição e a superação da oposição.

*O empreendimento que se propõe dar uma forma reflexiva ao ideal da totalidade só pode, então, evitar a contradição de conteúdo (a unidade, a totalidade) pela forma (a separação, a unilateralidade) remetendo a contradição ao seio da própria forma, negando esta nela mesma para fazê-la exprimir a totalidade do conteúdo, e isso destruindo a unilateralidade de cada determinação por sua união com a determinação oposta, isto é, criando conceitos anticonceituais cujo conteúdo seja a identidade de determinações opostas, por exemplo os conceitos de destino, de amor, de vida. Esses conceitos formulam ao mesmo tempo a oposição interna de seu conteúdo e sua unidade: assim, a vida ‘não pode com justiça ser considerada unicamente como reunião, relação, mas deve simultaneamente sê-lo como oposição (...), ela é ‘a ligação da ligação e da não-ligação’ (ibid.). BOURGEOIS (1999: 56)*

A partir do exame da vida como essência podemos vislumbrar que Hegel trata de desenvolvimento.

*Para nós, ou em si, o objeto que para a consciência-de-si é o negativo, retornou sobre si mesmo, do seu lado; como do outro lado, a consciência também [fez o mesmo]. Mediante*

*essa reflexão-sobre-si, o objeto veio-a-ser vida. (...) o objeto do desejo imediato é um ser vivo. HEGEL (2002:137, item 168)*

Hegel descreve o processo da vida como sucessivos desdobramentos, sucessivos fracionamentos e rejunções. Em primeiro a consciência-de-si e a figuração do objeto, em segundo momento a consciência-para-si e a formação do espírito em oposição à natureza, em terceiro a oposição entre o ser e o outro, o não ser, em quarto a força única que subjaz ao ser e ao outro encontra sua diferença na lei.

*O explicar do entendimento só efetua inicialmente a descrição do que é a consciência-de-si. Suprassume as diferenças presentes na lei; as quais, embora já tornadas puras, são ainda indiferentes, e as põe numa unidade: a força. Mas esse tornar-se-igual é também, imediatamente, um fracionar-se. De fato, o entendimento, através disso, suprassume as diferenças e assim põe o Uno da força, somente enquanto põe uma nova diferença – entre a lei e a força –, mas que ao mesmo tempo não é diferença nenhuma. E porque tal diferença também não é diferença nenhuma, o entendimento prossegue; suprassumido de novo esta diferença, e fazendo a força constituída do mesmo modo que a lei. HEGEL (2002:130-131)*

Mas esse movimento ou necessidade é ainda necessidade e movimento do entendimento; isto é: não é, *como tal, seu objeto*. HEGEL (2002:131)

*Com efeito o Em-si, ou o resultado universal da relação do entendimento com o interior das coisas, é o diferenciador do não-diferenciável, ou a unidade do diferente. Mas essa unidade é também, como vimos, seu repelir-se de si mesmo; e esse conceito se fraciona na oposição entre a consciência-de-si e a vida. A consciência de si é a unidade para a qual é a infinita unidade das diferenças; mas a vida é apenas essa unidade mesma, de tal forma que não é, ao mesmo tempo, para si mesma. Assim, tão independente é em-si seu objeto, quanto é independente a consciência. A consciência-de-si que pura e simplesmente é para si, e que marca imediatamente seu objeto com o caráter do negativo; ou que é, de início, desejo – vai fazer pois a experiência da independência desse objeto. HEGEL (2002:137)*

Das características do processo de conhecimento, o processo racional como etapa do processo de desenvolvimento, pode-se chegar a algumas conclusões parciais.



Em primeiro lugar, o desenvolvimento envolve uma atitude proativa de conhecer racionalmente um objeto e a partir dele formular uma realidade consciente. No processo de conhecimento o sujeito eleva-se a si mesmo em sua verdade, se autodiferencia no que consegue ver a si mesmo e ao objeto que passa a lhe trazer uma determinada consciência-de-si.

O conhecimento será verdadeiro e efetivo a partir do momento que o sujeito tiver capacidade de transformar o que está presente em algo posto por ele, ou seja, remodela sua efetividade em uma efetividade conforme o conceito e estabelece uma unidade das diferenças a partir do conceito.

O importante é que o espírito consegue transformar o que nele está presente em algo posto por ele. Consegue remodelar algo conforme seu conceito, consegue reconduzir e superar diferenças num todo único. Ou seja, o espírito tem potência e ato, tem independência e tem meios de criar.

Na segunda parte do trabalho será tratado o desenvolvimento como processo político e se partirá da análise de Hegel sobre o espírito efetivo e sobre a dialética. Será importante, nesse particular, resgatar as diferenças que Hegel estabelece entre Espírito subjetivo (na forma da relação a si mesmo) e Espírito objetivo (na forma da realidade). O Espírito na unidade, essente em si e para si seria o Espírito absoluto, fora do alcance da filosofia.

O espírito que se desenvolve na sua idealidade é o espírito enquanto cognoscente [a investigação, o conhecimento é que desenvolve o espírito, assim, a filosofia autenticamente especulativa tem relação com o desenvolvimento do espírito na sua idealidade]

### Parte III – O desenvolvimento como processo político

*“A filosofia de Hegel põe a filosofia como sendo a verdade da política”.*

Bernard BOURGEOIS (1999:16)

*“A vida do sujeito absoluto é essencialmente um processo.”* Charles

TAYLOR (2005: 60)

#### **Introdução.**

Na primeira parte deste trabalho, o processo de desenvolvimento foi analisado como processo racional, envolvendo a razão (percepção do objeto), a consciência (apreensão do fenômeno), o conceito (formação da síntese), a essência ou interior do objeto e a revelação do espírito.

A esta sequência – razão, consciência, conceito, essência e espírito –, veremos que corresponde também uma sequência no plano político. A dialética de Hegel descreve um processo que opera no nível racional assim como no nível das ações humanas. Assim, pode-se dizer que aos vetores da consciência e do universal do objeto correspondem forças. À formação da unidade do conceito corresponde uma unidade na lei. Ao espírito corresponde movimento e mudança.

A identificação de forças, movimento, unidade e mudança no plano político serão os temas a serem analisados. Lebrun afirma que, na filosofia hegeliana, *“O Aparecer é (...), a categoria chave da Essência.”* LEBRUN (2000:325) Esse aparecimento, essa revelação, ocorre no plano dos acontecimentos humanos e tem relação com o que se busca denominar desenvolvimento.

Bernard Bourgeois de certo modo menciona uma “revelação” política quando identifica no sistema de Hegel a “autoapresentação” e autodeterminação do Estado. Na visão de Bourgeois e acompanhando a divisão deste trabalho em processo racional e processo político, podemos ver que o autor condiciona o processo político ao processo racional. Para Hegel, o Estado (e o ente político) reflete um momento do Ser (a essência). É o que se depreende das seguintes afirmações:

*(...) ele percebe que um conteúdo só é verdadeiramente pensado – e não simplesmente representado – se é um momento do processo imanente, e portanto necessário, de autodeterminação, de autoconcretização do universal atuante que é o pensamento, o Estado é para ele somente um momento do Todo pensado, o pensamento do Estado não é mais que uma articulação importante, mas subordinada, do pensamento do Ser, do qual o sistema hegeliano é a auto-apresentação. (...) A análise mostrará, portanto, que, no devir da reflexão hegeliana, a preocupação dominante da política precede a elaboração científica da filosofia no sentido de que, no resultado dessa reflexão, aquela se dá como a exposição necessária do processo do Ser, do qual o Estado é somente um momento particular. BOURGEOIS (1999: 14-16)*

Passaremos à análise do processo de desenvolvimento como um processo que tem reflexos na ação e na história humana, que passa do pensamento aos atos e eventos históricos deixando de lado a discussão sobre se o processo racional é antecedente ou concomitante ao processo político do desenvolvimento. O importante, por hora, é a premissa de que ambos os processos são ligados.

Hegel interliga a universalidade do conceito a algo que seria universal e imanente ao processo político. Como sustenta Bernard Bourgeois: “*Esse interesse de Hegel pela vida política é sem limites, universal. Ele visa ao universal, a substância da vida política (...)*” BOURGEOIS (1999: 25)

A estrutura básica da leitura que se fez da obra de Hegel está baseada na visão de que ele descreve SEMPRE um processo. O que movimenta esse processo é a dialética, um mecanismo de auto diferenciação e auto composição interno à percepção e que leva ao nível da síntese do conceito, mediante a incidência da consciência. Muitas interpretações filosóficas já descreveram em profundidade esse mecanismo. O

argumento presente neste trabalho é que a dialética não deve ser interpretada como um processo gerador de conflito e sim como um mecanismo de revelação do processo de desenvolvimento.

Para que se veja na dialética um processo de desenvolvimento deve-se ter um olhar que parte da cisão para a recomposição em lugar do olhar que parte da unidade para a cisão. A diferenciação é um momento com vistas à recomposição, o escopo é a recomposição. O motor não seria a diferenciação e sim a reunificação pelo conceito. Em suma, o permanente no processo é a unidade, o contingente é a diferença, e não o contrário.

Assim, supera-se a visão que atribui a permanência à cisão e à diferença, e que vê na síntese a contingência ou artificialidade. Essa visão elenca uma das partes (um dos polos) como permanentes, em um jogo de vencidos e vencedores. Ou seja, a apologia do conflito adviria da crença em identificar permanentemente um polo “vencedor” e um polo a ser suprimido. Na visão do desenvolvimento, a composição dos opostos (ambos os polos) é que é o motor da dialética e aquilo que é permanente e estrutural ao processo. A supressão não é de um polo pelo outro: a supressão é da diferença entre eles por uma unidade fundamental entre ambos que passa a se revelar.

Em termos políticos, se pode antever que a dialética do conflito tende a criar extremismos e rupturas sociais, enquanto a dialética do desenvolvimento favorece uma visão aristotélica de “virtude na mediania”, tolerância e composição em torno de um denominador comum.

Essa visão de um processo de desenvolvimento se coaduna com a interpretação que Charles Taylor faz da filosofia de Hegel como uma resposta às angústias de seu tempo, enfrentando a objeção romântica ao insistir em que a síntese última tem de incorporar tanto a divisão como a unidade. Na linguagem de *Differenz*, de 1801, ‘o Absoluto [...] é a identidade da identidade e da não-identidade; tanto a oposição como a unidade. Essa visão permite reconciliar o iluminismo e romantismo.’ TAYLOR (2005: 26)

Taylor sustenta que Hegel buscou atingir uma conciliação de movimentos intelectuais divergentes de seu tempo, numa tentativa de realizar a síntese entre a autonomia racional e a unidade expressiva:

*As tarefas primordiais do pensamento e da sensibilidade eram vistas como a superação de profundas oposições que haviam sido necessárias mas deviam agora ser vencidas. Estas eram aquelas oposições que expressavam mais agudamente a divisão entre o ideal de liberdade radical e o ideal de expressão integral: a oposição entre o pensamento, a razão e a moralidade, de um lado, e o desejo e a sensibilidade, de outro; a oposição entre a mais plena liberdade autoconsciente, de um lado, e a vida na comunidade, de outro; a oposição entre a autoconsciência e a comunhão com a natureza e, além disso, a separação da subjetividade finita da vida infinita que fluía por meio da natureza, a barreira entre o sujeito kantiano e a substância de Spinoza. TAYLOR (2005: 20)*

Fazendo um parêntese, e de uma perspectiva histórica, pode-se argumentar que a obra de Hegel foi fundamental para o soerguimento da nação alemã, dotada de uma unidade cultural e filosófica. Na época de Hegel o termo desenvolvimento não se aplicava mas foi disso que se tratou. A obra de Hegel contribuiu fundamentalmente para um momento – ou movimento – de união e expansão do Estado germânico. Nesse sentido se inscreve a observação:

*Poder-se-iam reter de certas observações de G. Lukács em sua obra sobre O jovem Hegel a ideia de que a filosofia hegeliana da maturidade seria a compensação idealista de uma decepção política, da incapacidade da Alemanha, atrasada econômica e socialmente, em realizar o ideal afirmado pelo movimento do qual resultou a Revolução Francesa.” BOURGEOIS (1999:16)*

O essencial é que uma visão de Hegel como teórico do desenvolvimento permite a interpretação da dialética não como destruição ou conflito, mas como construção e movimento. O marxismo viu na dialética a possibilidade de argumentar em favor do materialismo histórico, interpretando a história como um inexorável desenrolar de conflitos. O conflito como tal, no entanto, não cria movimento e sim auto decomposição. Essa visão fez com que o conflito passasse a ser uma meta desejável (a luta de classes, por exemplo, aqui ganharia justificativa teórica).

A dialética não implica um conflito necessário; implica uma correlação de forças cujo objetivo não é a diferença ou a vitória de uma das diferenças e sim a recomposição do todo a partir da identificação de forças diferentes (que sim, são forças opostas). Aqui

reside a crítica à visão que vê na dialética um pretexto para o conflito e como um pretexto para uma submissão do “opositor”.

A visão que permite o desenvolvimento não é uma supressão, mas uma “absorção” ou composição com o oposto para chegar à conclusão de que ambos são uma única essência (o reconhecimento do “outro” seria automaticamente o auto reconhecimento, assim como a consciência do objeto cria a consciência-de-si e para-si).

Outra distinção entre a dialética do conflito e a dialética do desenvolvimento é que a síntese do desenvolvimento é uma revelação e a síntese do conflito uma transformação, como explica Taylor,

*A conhecida fórmula que diferencia os pensadores, segundo a qual Hegel fala de contemplar o real, enquanto Marx pretende mudá-lo, funda-se, em última análise, em suas diferentes ontologias. Uma vez que para Hegel o sujeito é o Geist, o Espírito de tudo, a reconciliação tem de vir por meio do reconhecimento, já que a transformação de todo o universo não faz sentido. A reconciliação de Marx, por outro lado, tem de vir por meio da transformação. TAYLOR (2005:181)*

A visão que permite o desenvolvimento supõe o reconhecimento de um elemento fundamental positivo, uma relação de diferença, como bem aponta Lebrun:

*Assim, na Oposição, isto é, na relação de Diferença própria à esfera da Essência, ‘cada [termo] só tem a sua determinação própria em sua relação com o Outro, ele somente é refletido em si enquanto refletido no Outro. O Outro, portanto, perdeu o aspecto de um exterior indiferente; tornou-se a condição do conteúdo que lhe fazia frente, conquanto ainda se possa designar como ‘conteúdo’ aquilo que, precisamente, só tem sentido na relação. Daí a dificuldade de falar da Essência: sempre se corre o risco de sugerir que ela possui um Si fixo e independente. LEBRUN (2000:325)*

A diferença entre a dialética do conflito e a dialética do desenvolvimento também pode ser identificada no seguinte trecho de Bernard Bourgeois, que retrata uma ‘dialética do castigo’ e uma ‘dialética da reconciliação’:

*Numa outra esfera, segundo a lei imediata, a vingança contra o inimigo é a mais alta satisfação da individualidade ultrajada. Mas essa lei – segundo a qual devo mostrar-me, como essência, frente a quem não me trata como essência autônoma e, antes, suprimi-lo como essência – se converte através do princípio do outro mundo no oposto; e a restauração de mim mesmo como essência, mediante a supressão da essência alheia, se converte em autodestruição.*

*Porém, se for erigida em lei essa inversão – que é representada no castigo do crime – será também de novo apenas a lei de um mundo que tem como sua contrapartida um mundo supra-sensível invertido, no qual se honra o que no outro se despreza, e onde é ignomínia o que no primeiro é honra. O castigo, que segundo a lei do primeiro mundo desonra e destrói o homem, transmuda-se, em seu mundo invertido, no perdão que salvaguarda sua essência e o leva à honra. BOURGEOIS (1999: 126)*

A filosofia de Hegel pode ser interpretada por um viés democrático, inclusive, no sentido de que é legítimo haver uma situação e uma oposição e que da diversidade de opinião surge alguma verdade política. Como afirma Lebrun, “(...) a impossibilidade de pensar a alteridade, a não ser como indefinida, é uma das decisões parciais que inaugura o dogmatismo.” LEBRUN (2000:279) Aqui também cabe lembrar que Hegel diz, numa passagem célebre (WL, II, 58), que a contradição é tão essencial à realidade quanto a identidade. TAYLOR (2005:61)

A linha entre a decomposição e o desdobramento é tênue, mas o processo inerente a ambos é semelhante. O que muda é o ângulo de visão. A visão que se adota leva em conta o que afirma abaixo Gérard Lebrun, autor que sublinha como a dialética traz a reabsorção da diferença do objeto de percepção como parte do próprio ser. Lébrun resume perfeitamente a seguir esse pensamento dizendo que Hegel inaugura, “um modo inédito de discurso”.

*A oposição, agora, considerada nela mesma, não permite mais imaginar o Outro sob o aspecto tranquilizador do ‘de fora’; ela diz adeus a toda topografia possível da alteridade. É essa ruptura que é preciso acentuar, para se convencer de que não se trata de uma tese mais ousada, mas de um modo inédito de discurso. LEBRUN (2000:292)*

Estabelecida a distinção entre dialética do conflito e do desenvolvimento, pode-se passar para a conclusão de que ambas podem ser aplicadas ao processo racional e ao processo político.

Ou seja, a dialética do conflito gera a visão de pensamento único e ação antidemocrática, ao passo que a dialética do desenvolvimento gera uma visão plural e uma ação politicamente tolerante. Doravante, neste trabalho, qualquer menção à dialética será feita subentendendo-se um processo de desenvolvimento. A tese que se sustenta é justamente a de que a filosofia de Hegel descreve um processo de desenvolvimento e que a dialética de Hegel é um instrumento de análise deste processo como CRIADOR de essência. Para Hegel, “(...) *a estrutura da oposição é o motor da gênese.*” LEBRUN (2000:316)

Para a compreensão de como o método dialético se transfere para a interpretação dos fatos e eventos concretos, é importante o conceito de força, como um atributo do fenômeno.

Hegel define a força como “universal incondicionado” que é igualmente para si mesmo o que é para um outro:

*(...) de fato, a força é o Universal incondicionado que igualmente é para si mesmo o que é para um Outro; ou que tem nele a diferença, pois essa não é outra coisa que o ser-para-um-Outro. Assim, para que a força seja em sua verdade, deve ser deixada totalmente livre do pensamento e posta como substância dessas diferenças; vale dizer, primeiro, ela, como esta força total, que permanece essencialmente em si e para si; depois, suas diferenças, como momentos substanciais, ou como momentos para si subsistentes.* HEGEL (2002:111)

Uma vez que se tenha tratado da exteriorização da força (do conceito), pode-se tratar da ação, com uma interpretação de Hegel como um pensador cuja filosofia ramifica para a política.

*O movimento do universal é, portanto, para a particularidade, ao mesmo tempo o mesmo e o outro que ela; para ela, a vida universal é o Mesmo que é para ele próprio o outro,*



*em suma, aquilo que no nível da particularidade consciente Hegel chamará destino, 'consciência de si mesmo, mas como de um inimigo. BOURGEOIS (1999: 21)*

A síntese alcançada na dialética resulta de dois vetores de forças contrárias que, compostas, proporcionam um reencontro da percepção do objeto com o tempo.

A obra de Hegel como leitura política requer perceber que o filósofo parte do subjetivo ao coletivo. Para Bernard Bourgeois, isso só é possível porque Hegel pensa o Estado como pensa o ser:

*Como toda figura do Ser, o Estado é realmente em si o divino; ele o é mesmo para si enquanto figura do Espírito, e por isso Hegel pode dizer que é preciso 'venerar o Estado como um Divino terrestre' (G7, p. 370) Mas, precisamente, o Estado é apenas o Divino terreno, o Espírito objetivo, isto é, o Espírito em sua relatividade (ao Espírito subjetivo) e não em sua absolutidade. BOURGEOIS (1999:16)*

Charles Taylor, na mesma linha de Bourgeois, complementa a visão do Estado como um ser, percebendo que a passagem do subjetivo ao coletivo se dá mediante o conceito de *Geist* ou consciência nacional. Esta visão já estaria mais condizente com uma noção de Estado-nação do que de Estado *strito sensu*.

*O que significa então que o Geist chegue à autoconsciência racional na liberdade? Se a estrutura do universo é como é para ser a corporificação/expressão do Geist, então o Geist alcança a autoconsciência quando isso é reconhecido. Evidentemente, isso só pode ser reconhecido por nós, espíritos finitos, pois somos os únicos veículos da consciência. Mas ao reconhecer que esta é a estrutura das coisas, alteramos, ao mesmo tempo, o centro de gravidade de nossa própria identidade. Vemos que o que é mais fundamental a nosso respeito é o fato de sermos veículos do Geist. Portanto, ao alcançar o pleno discernimento, nossa ciência do universo é transformada: de um conhecimento que nós, como espíritos finitos, temos a respeito de um mundo que é diferente de nós, ele passa a ser o autoconhecimento do espírito universal do qual somos veículos. TAYLOR (2005:43)*

O fato de os indivíduos serem “veículos do *Geist*” implica que o pensamento se interliga com o processo político pela unidade básica que é o ser humano. Os grandes homens da

história seriam a personificação de espíritos nacionais, de movimentos coletivos de tomada de consciência. Por isso Bourgeois acredita que para Hegel, o verdadeiro herói dramático seja o “grande homem da história”: Alexandre, César, Napoleão. O herói dramático seria a idealização do ‘indivíduo da história mundial’. BOURGEOIS (1999: 23)

O elo entre os heróis da história e os grandes movimentos políticos seria a universalidade presente no fim que sua consciência indica como valor.

Há um vínculo entre a consciência e a vida, que permite a “corporificação” do *Geist*.

*O princípio da corporificação necessária, como podemos chamá-la, é central para a concepção hegeliana do Geist, ou espírito cósmico. (...) A teoria expressiva de Hegel não vê o hiato entre a vida e a consciência que encontramos no dualismo cartesiano empirista. De acordo com este último, as funções vitais são relegadas ao mundo do ser material, e são entendidas de maneira mecanicista, enquanto as funções da mente pertencem a uma entidade separada, não-material. (...) Mas para qualquer seguidor de Aristóteles este tipo de dicotomia é insustentável. (...) Hegel restabeleceu o senso de continuidade das coisas vivas que fora danificado pelo cartesianismo. Mas não há continuidade apenas entre nós e os animais, há continuidade também em nós mesmos, entre as funções vitais e as funções mentais, entre a vida e a consciência. TAYLOR (2005: 32)*

Nessa “encarnação” do *Geist*, a dialética no plano pessoal ramifica na dialética que ocorre em nível macropolítico. Esse vínculo entre o plano subjetivo e coletivo é feito com base na visão do sujeito como ator consciente de um processo maior. Essa visão baseia-se na teoria expressivista que Hegel assimilou e desenvolveu.

A concepção de Hegel do sujeito histórico retoma a teoria expressivista desenvolvida por Herder. Os expressivistas, por sua vez, resgataram categorias aristotélicas nas quais o sujeito realiza uma determinada forma. Hegel acrescentou ao expressionismo uma nova dimensão, na medida em que vê esta forma realizada como a expressão, no sentido de elucidação, do que é o sujeito. A forma do sujeito humano dependeria também de uma realização de algo que não poderia ser conhecido *a priori*. A teoria hegeliana do sujeito portanto é uma teoria de auto realização. TAYLOR (2005: 29)

*O Espírito de Hegel, ou Geist, embora seja com frequência chamado de 'Deus', e embora Hegel afirmasse estar esclarecendo a teologia, não é o Deus do teísmo tradicional, não é um Deus que poderia existir independentemente dos homens, mesmo que os homens não existissem, como o Deus de Abraão, Isaac e Jacó antes da criação. Pelo contrário, é um espírito que só vive como espírito por meio dos homens. Eles são os veículos, e os veículos indispensáveis, de sua existência espiritual, como consciência, racionalidade, vontade. Mas, ao mesmo tempo, o Geist não é redutível ao homem; ele não é idêntico ao espírito humano (...) Para Hegel maduro, o homem chega a si mesmo, no final, quando se vê como o veículo de um espírito mais abrangente. TAYLOR (2005: 23)*

A consciência opera como um fator que está associado à autonomia (no sentido de normatividade que nasce internamente) tanto em nível individual quanto nacional (*Geist*). Segundo Charles Taylor, a filosofia de Hegel abriga a possibilidade de autonomia radical porque chancela uma cosmovisão em que o fator humano está associado ao fator natural justamente pelo elo da consciência. A consciência humana, nesta ótica, aperfeiçoa a natureza. Como descreve Taylor, o homem reencontra-se com a natureza quando se reencontra com sua essência de forma que o retorno a uma unidade natural é um retorno a si mesmo – no que ele chama de “autoconsciência”.

*Para salvar a aspiração à autonomia radical, a ideia do microcosmo tem de ser promovida à noção de que a consciência humana não só reflete a ordem da natureza, mas completa e aperfeiçoa essa ordem. Segundo tal visão, o espírito cósmico que se desdobra na natureza luta para se realizar plenamente no autoconhecimento consciente, e o lócus dessa autoconsciência é a mente do homem. (...) Mas isso não é alcançado em algum domínio transcendente que está além do homem. (...) Antes, é este espírito que alcança sua autoconsciência no homem. TAYLOR (2005: 22)*

Esse ingrediente de auto-realização é o vínculo entre a ação subjetiva e a ação política uma vez que na política é determinante o tema da autonomia decisória, o tema da direção dos eventos. A teoria política implica a distinção entre indivíduos que sofrem o processo histórico (ou são meramente levados por ele) e indivíduos que conduzem o processo histórico. Os indivíduos capazes de conduzir o processo histórico seriam capazes também de encarnar o *Geist* ou consciência nacional de forma a promover as

mudanças coletivas. Essa identificação viria a partir do que Bernard Bourgeois denomina “necessidade histórica”, conforme elucida a seguir:

*O ideal não é mais causa por si mesmo nem associado à necessidade, ele é um momento da necessidade. A necessidade histórica inclui nela tanto o ideal que ilumina seu movimento quanto o processo subterrâneo cego que se passa na massa humana. O tema bernense [fase de Berna] da conjunção do esforço dos povos e do trabalho dos filósofos, fonte do progresso histórico, adquire um novo sentido quando Hegel unifica o papel das massas e o dos intelectuais como dois momentos ligados no conceito da história enquanto devir criador de si. Ele descreve assim essa conjunção em via de se cumprir: ‘A contradição, que cresce sempre, entre o desconhecido que os homens buscam sem serem conscientes dele, e a vida que lhes é oferecida e permitida e que eles fizeram sua, a nostalgia da vida naqueles que elaboraram dentro deles próprios a natureza como Ideia, contém a tendência a uma reaproximação recíproca. A necessidade dos primeiros de obterem uma consciência do que os faz prisioneiros e do desconhecido que desejam, encontra-se com a necessidade dos segundos de operar a passagem de sua Ideia para a vida’ (HP, p. 138) Os dois fatores justapostos em Berna tornaram-se assim os momentos orgânicos de uma mesma vida histórica. Hegel espera agora do movimento da história a realização do desejo humano da liberdade. O estado de reconciliação não pode ser produzido imediatamente pelo amor cristão ou pela razão revolucionária: não se é livre junto ou em oposição à necessidade, mas sim quando a necessidade, da qual a liberdade forma, do idealista é um momento, colocou-se ela própria em sua verdade como liberdade real. BOURGEOIS (1999: 67)*

Percebe-se da citação acima que o tema da auto realização coletiva e da consciência nacional é interligado com o tema da liberdade. Para Bernard Bourgeois, a filosofia de Hegel é uma atualização suprema da consciência de si que, segura de sua liberdade e universalidade, submete-se à particularidade do ser. BOURGEOIS (1999:102)

*O homem tem a filosofia de que é capaz a cada momento: a filosofia se pressupõe na necessidade da filosofia, de determinada filosofia, e essa necessidade é a do homem real, cujo meio concreto de vida é constituído pelo Estado. ‘A figura histórica da filosofia se acha numa conexão necessária com a história política; pois, para que a partir de um momento, de uma maneira geral, haja filosofia, é preciso que um povo tenha atingido um certo grau de cultura do pensamento’ (ibid., p. 152) É preciso que o homem escape ao domínio exclusivo da necessidade, à ‘angústia do desejo’, que o interesse que ele tem por*

*objetos finitos, particulares – porque neles reconhece o Eu finito, particular que acredita ser, ceda o lugar a um interesse que vise a objetos universais. Nesse sentido, a filosofia é realmente um luxo, mas esse ultrapassar da necessidade imediata é, em realidade, o luxo daquilo que é mais necessário ao homem enquanto tal, o luxo da realização de sua essência, a saber, da liberdade. A filosofia é, com efeito, uma produção do espírito livre e, na medida em que a efetividade do espírito é o mundo político, ela só aparece onde existe a liberdade política. Esta supõe que o indivíduo tenha consciência de si como de uma subjetividade que não se perde na substância, mas se afirma ela mesma como valor substancial.* BOURGEOIS (1999:101)

Tanto Taylor quanto Bourgeois identificam no tema da liberdade a chave para a leitura política da obra hegeliana. A liberdade como livre realização de uma vocação que é dada ao homem. TAYLOR (2005: 44) A liberdade, para Hegel, deve ser exercida no contexto do Estado: “(...) o Estado é a realização da liberdade concreta, a efetivação objetiva do homem no cidadão.” BOURGEOIS (1999:126)

Bernard Bourgeois frisa no conceito de liberdade o aspecto temporal e explica como o conceito de tempo é o que permite a realização do espírito. Esta realização do espírito seria a liberdade.

*O tempo é o movimento pelo qual o ser torna-se para si tal como é em si, torna-se ‘em e para si’. Sendo o conceito o germe (o em-si) ativo que se desenvolve, isto é, que se realiza inteiramente para tornar-se a Ideia, o tempo é o ser-aí do conceito e ele cessa quando o ser-aí do conceito se torna o ser-aí do conceito que, afirmando-se totalmente, nega-se por isso mesmo enquanto puro conceito, quando o que está aí é a Ideia (eterna). (...) Esta, processo de realização do espírito, cujo conceito é a liberdade, o ‘estar-em-si-mesmo’ da identidade do sujeito e da substância, cessa quando a liberdade se realizou em sua essência, isto é, no essencial. O Estado moderno, napoleônico e depois sobretudo prussiano, realiza essa liberdade diretamente no nível do espírito objetivo, como reconciliação última – pois o espírito percorreu as oposições mais extremas – da liberdade subjetiva e da totalidade substancial, e a realiza indiretamente no nível do espírito absoluto, isto é, da arte, da religião e da filosofia, que são a consciência de si intuitiva, representativa e conceitual em que o espírito objetivo se ultrapassa.” BOURGEOIS (1999:114)*

O jogo político na ótica da filosofia de Hegel é um jogo complexo uma vez que interliga dualidade e unidade no exame de questões como liberdade e igualdade. A consciência do indivíduo depende de um reconhecimento do outro e ao mesmo tempo um retorno a si a partir do que lhes é comum, em um patamar de igualdade.

*Nessa esfera da diferença da identidade (o universal) e da diferença (o particular), o universal está, portanto, presente enquanto base interior não querida como a substância do particular, mas ignorada por ele ou somente apreendida como meio a seu serviço. A interioridade da relação do particular e do universal os faz aparecer como exteriores um ao outro em seu condicionamento recíproco. O universal, portanto, apenas 'aparece' nas particularidades, pois nelas está aí como diferente daquilo de que é a verdade, como essência e não como conceito. BOURGEOIS (1999:119-120)*

Assim, a liberdade individual é criada junto com a igualdade perante o coletivo e ironicamente essa igualdade passa pelo reconhecimento da desigualdade e da pluralidade,

*Os outros também me são iguais; pois os outros são universais da mesma forma que eu. Sou livre apenas na medida em que afirmo a liberdade dos outros e sou reconhecido como livre pelos outros. A liberdade real pressupõe numerosos seres livres. A liberdade só é uma liberdade efetiva, existente, no seio de uma pluralidade de homens. (Ibid., p. 234). BOURGEOIS (1999: 102)*

Cabe acentuar que a visão de Hegel com relação à liberdade foi uma contribuição para o pensamento moderno. A partir do substrato expressivista, Hegel conseguiu dotar a liberdade de uma qualidade essente, positiva. A partir do expressivismo, a liberdade se desdobrará em dois aspectos, um negativo e um positivo. A liberdade negativa seria a ausência de interferência externa. A liberdade positiva, a capacidade de autogerenciamento, a capacidade de expressão do “eu”. Essa concepção de liberdade estruturou o pensamento moderno a respeito do Estado e, como sublinha Charles Taylor, tornou Hegel referência fundamental do pensamento político.

*Esse dilema da liberdade absoluta é uma questão sobre a qual Hegel pensou, e é uma das razões pelas quais os contemporâneos voltarão continuamente a examiná-lo. Ele está na origem de um importante tipo moderno de pensamento, cujo dilema básico Hegel*

*apreendeu de modo mais profundo que a maioria de seus sucessores. (...) essa concepção da liberdade não foi apenas uma nota de rodapé, mas uma das ideias centrais pelas quais se definiu a noção moderna de sujeito, como se evidencia no fato de que a liberdade é um dos valores mais invocados da época moderna. Desde o princípio, a nova identidade como sujeito auto definidor seria conquistada libertando-se da matriz mais ampla de uma ordem cósmica. Esse tipo de concepção da liberdade se define como auto dependência, para cunharmos uma descrição geral. Ele contrasta com concepções anteriores (e algumas posteriores) que definem a liberdade com base na ordem ou na relação correta. Por exemplo, a noção de liberdade implícita em Aristóteles está relacionada com a harmonia, o equilíbrio, a mediania, em contraposição à hegemonia desordenadas dos extremos. Esta é, em certo sentido, uma concepção negativa da liberdade, mas não é equivalente à 'liberdade negativa' como usualmente entendida. A liberdade negativa geralmente implica a liberdade definida como independente da interferência externa, enquanto as concepções 'positivas' a definem como realizada na ação que provém do verdadeiro eu ou que o expressa. TAYLOR (2005: 194)*

Assim como a liberdade envolve um aspecto “negativo” ou externo e um “positivo” ou interno, o desenvolvimento deve ser lido a partir desses dois planos. O desenvolvimento pressupõe uma ausência de óbices externos ao conhecimento ou à ação política e também uma capacidade interna ao sujeito. Essa capacidade interna é de apreender o objeto, de retornar a si a partir do universal comum, e de agir conforme a consciência adquirida de si e do universal.

O desenvolvimento é um processo interno ao conceito e é um vetor que opera do interno ao externo. Como é um processo interno ao “todo”, depende da incidência da consciência-de-si e para-si e do retorno ao sujeito perceptivo, do universal incondicionado do objeto como parte reconhecida pelo sujeito. Por isso Bernard Bourgeois fala em um processo de interiorização, *verbis*

*(...) a dialética que o encaminha à sua verdade é o processo de sua interiorização. O universal é, em primeiro plano, puramente exterior porque ele é somente em si, puramente interior, ou seja, vivido como uma força natural obscura que se impõe ao querer egoísta: esse é o primeiro momento da sociedade civil, o 'sistema das necessidades'. (...) o princípio da vida econômica é a natureza de necessidades (...)*  
BOURGEOIS (1999:121)

Do ponto de vista político, ou do ponto de vista externo, desenvolver passa a ser gerar autoridade própria, prescindir do exterior. Esse seria o aspecto “negativo” do desenvolvimento. *"Por toda parte onde há interioridade não desenvolvida, também há total exterioridade. Assim, a criança só possui a razão sob o título de 'vocação' ou de 'disposição'; isso quer dizer que, nela, a razão só pode estar presente na forma da autoridade dos pais."* LEBRUN (2000:326)

O aspecto “positivo” do desenvolvimento vem a partir da “reinteriorização de si”, da organização do que é dual ou múltiplo segundo um critério unitário, conforme prossegue Bourgeois a respeito de Hegel e de sua obra:

*O Uno se nega no Múltiplo, e essa negação se encaminha à sua verdade por meio das etapas da diversidade, da oposição e da contradição. Mas enquanto contradição, afirmação da união íntima dos opostos, essa manifestação de si do Absoluto se manifesta como manifestação de si e revela que o Absoluto se exterioriza como uma progressiva **reinteriorização de si**, como a organização do Múltiplo numa unidade (...) BOURGEOIS (1999:19)*



## 7. A DESIGUALDADE

O tema de desigualdade é pertinente uma vez que o conhecimento supõe uma diferença fundamental entre o sujeito e objeto. Podemos por analogia, dizer que no desenvolvimento uma situação de diferença ou desigualdade é diminuída ou suprimida.

Hegel define a identidade em duas passagens:

*A essência aparece nela mesma, ou seja, é reflexão pura; assim é apenas relação para consigo – não enquanto imediata, mas enquanto [relação] refletida: identidade consigo. Identidade formal ou identidade de entendimento é essa identidade enquanto se permanece fixo nela, e se abstrai da diferença. Ou melhor: a abstração é pôr dessa identidade formal, a transformação de algo, que é em si concreto, nessa forma da simplicidade – ou porque se põe de lado uma parte do multiforme que está presente no concreto (mediante o que se chama ‘analisar’) e se destaca somente um desses multiformes, ou porque, com a exclusão de sua diversidade, as determinidades multiformes se concentram em uma só. HEGEL (1995:227, parag. 115)*

*A identidade unida com o absoluto, como sujeito de uma proposição, soa assim ‘O absoluto é o idêntico consigo mesmo’. Por verdadeira que seja esta proposição, [ainda] assim é duvidoso se ela é ‘visada’ em sua verdade; por isso, é incompleta, pelo menos em sua expressão, já que está por decidir se é identidade abstrata do entendimento, isto é, em oposição às outras determinações da essência; ou se é a identidade enquanto concreta em si, que é ‘visada’. Assim essa identidade, tal como vai mostrar-se, é primeiro o fundamento, e depois, em mais alta verdade, o conceito. Também o próprio termo absoluto muitas vezes não tem significação mais ampla que a de abstrato; assim, espaço absoluto, tempo absoluto não significam mais que o espaço abstrato e o tempo abstrato. As determinações da essência, tomadas como determinações essenciais, tornam-se predicados de um sujeito pressuposto; o qual, por serem elas essenciais, é tudo. As proposições que por isso surgem foram enunciadas como as leis universais do pensar.” HEGEL (1995: 228, parag. 115)*

Igualdade não seria o mesmo que identidade. A igualdade é uma identidade somente de termos que são os mesmos, mas não são idênticos entre si; e a desigualdade é a relação

dos desiguais. (...) A diversidade é, pois, diferença da reflexão ou diferença em si mesma, diferença determinada. HEGEL (1995:232, parag.118)

A diferença é tratada por Hegel como

*A diferença é: 1) Diferença imediata – a diversidade – em que os diferentes são cada um para si o que ele é, indiferente quanto a sua relação para com o Outro; relação que portanto lhe é exterior. (...) Essa diferença exterior é, como identidade dos [termos] relacionados, a igualdade, e, como não-identidade deles, é a desigualdade. (...) embora a comparação tenha um só e o mesmo substrato para a igualdade e a desigualdade, deve haver nela esses diferentes lados e aspectos; entretanto, a igualdade para si é apenas o primeiro – a identidade – e a desigualdade para si é a diferença. (...)*

*2) A diferença é em si a diferença essencial, o positivo e o negativo, assim que o positivo de tal modo é a relação idêntica para consigo, que não é o negativo; e este de tal modo é o diferente para si, que não é o positivo. Sendo cada um para si, enquanto não é o Outro, aparece cada um no Outro, e só é na medida que o Outro é. A diferença da essência é por isso a oposição, segundo a qual o diferente não tem frente a si o Outro em geral, mas o seu Outro; só é refletido sobre si enquanto é refletido no Outro, e o Outro, do mesmo modo: cada um é assim seu Outro do Outro.” HEGEL (1995:230-233, parags.117 e 119)*

Hegel explica como a diferença tem origem na identidade:

*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. Adendo: Quando se pergunta: ‘Como a identidade chega à diferença?’ nesta pergunta está a presssuposição de que a identidade enquanto simples, isto é, enquanto identidade abstrata, seria algo para si, e também que a diferença seria algo outro, igualmente para si. (...) a identidade é certamente algo negativo; contudo, não é o nada vazio e abstrato em geral, mas é a negação do ser e de suas determinações. Porém, como tal, a identidade é ao mesmo tempo relação; e na verdade relação negativa para consigo mesma, ou diferença dela consigo mesma. HEGEL (1995: 230, parag. 116)*

A partir do conceito de diferença, Hegel trata da contradição, que seria uma diferença em grau máximo, o não-afirmar do ser (ou do outro), e exemplifica:

*Na doutrina dos conceitos contraditórios, um dos conceitos significa, por exemplo, azul (...) o outro significa não-azul, de modo que este Outro não é algo afirmativo, como seria, digamos, o amarelo; mas somente deve afirmar-se como sendo o abstratamente-negativo. HEGEL (1995:234, parag.119)*

A unidade da identidade e da diferença seria o fundamento. Sobre o fundamento, Hegel discorre em diferentes passagens de sua obra:

*O positivo é esse diverso, que deve ser para si e, ao mesmo tempo, não-indiferente à sua relação para com o seu Outro. (...) O ser-dentro-de-si da essência, assim determinado, é o fundamento. HEGEL (1995:237, parag.120)*

*O fundamento é a unidade da identidade e da diferença; a verdade daquilo como se produziu a diferença e a identidade: a reflexão-sobre-si, tanto como a reflexão-sobre-o-outro; e vice-versa. É a essência posta como totalidade. HEGEL (1995:237, parag. 121)*

*(...) e esta não é reflexão abstrata sobre si, mas sobre Outro. O fundamento é a essência em si essente, que é essencialmente fundamento, e é fundamento somente enquanto é fundamento de Algo, de um Outro. HEGEL (1995:238, parag.121)*

*A essência é, antes de tudo, em si, aparecer e mediação; como totalidade da mediação, sua unidade consigo é agora posta como o suprassumir-se da diferença e, portanto, da mediação. Assim é o restabelecimento da imediatez ou do ser; mas do ser enquanto mediatizado pelo suprassumir da mediação – a existência. HEGEL (1995:242, parag. 122)*

*O fundamento não tem ainda nenhum conteúdo determinado em si e para si, nem é fim, portanto não é ativo nem produtivo; mas uma existência somente provém do fundamento. (...) um bom fundamento (por exemplo, bom motivo para agir) pode produzir, ou também não, algo; ter uma consequência, ou também não. Motivo que produz algo, o fundamento torna-se, por exemplo, pelo acolhimento em uma vontade a qual, somente, faz com que o fundamento seja ativo, e que seja uma causa. HEGEL (1995:242, parag.122)*

A unidade imediata da reflexão-sobre-si e da reflexão-sobre-Outro é a definição de Hegel para existência.

*A existência é a unidade imediata da reflexão-sobre-si e da reflexão-sobre-Outro. É portanto a multidão de existentes enquanto refletidos-sobre-si, que ao mesmo tempo aparecem-em-Outro, são relativos e formam um mundo de dependência mútua e de uma infinita conexão de fundamentos e de [seres] fundados. Os fundamentos são, eles mesmos, existências; e os existentes, segundo muitos lados, são tanto fundamentos quanto [seres] fundados. HEGEL (1995: 242, parag.123)*

*Portanto, 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. HEGEL (1995:243, parag.124)*

E a partir da existência se teria a definição de coisa

*A coisa é a totalidade enquanto é o desenvolvimento – posto no Uno – das determinações do fundamento e da existência. HEGEL (1995:244, parag. 125)*

*A coisa se decompõe, assim, em matéria e forma, cada uma das quais é a totalidade da coisidade, e autônoma para si. Mas a matéria, que deve ser a existência positiva indeterminada, contém, enquanto existência, tanto a reflexão-sobre-Outro como o ser-dentro-de-si; como unidade dessas determinações, ela mesma é a totalidade da forma. (...) Essa sua unidade, posta, é em geral a relação da matéria e da forma, que são também diferentes. HEGEL (1995:249, parag.130)*

Nessa progressão de identidade-desigualdade-fundamento-existência e aparição da coisa, se pode verificar que a coisa, ao final, encerra uma contradição.

*A coisa, enquanto essa totalidade, é a contradição de ser, segundo sua unidade negativa, a forma, na qual a matéria é determinada e rebaixada a propriedades; (p.125), e, ao mesmo tempo, de consistir em matérias, que na reflexão-sobre-si da coisa são, ao mesmo tempo, tanto autônomas como negadas. A coisa, assim, consiste em ser a existência essencial enquanto uma existência que se suprassume em si mesma: é aparição [fenômeno]. HEGEL (1995:249, parag.130)*

A desigualdade cria potência, a distinção cria a igualdade, a paridade. Trata-se da desigualdade entre a ideia de potência e a realidade, além das desigualdades internas. A desigualdade permite o movimento do espírito, o desenvolvimento da consciência. A desigualdade, portanto, é etapa do desenvolvimento. A desigualdade fundamental existe entre o momento do saber e o momento da objetividade que lhe é negativo.

Quando o espírito se movimenta nesse elemento e expõe os seus momentos, essa oposição incide em cada um deles e todos surgem como momentos da consciência.

A substância é tratada segundo o modo como ela e seu movimento são objetos da consciência. A desigualdade do eu em face do objeto, é também desigualdade da substância em face de si mesma.

A busca da igualdade é que gera o impulso, o atrito é que possibilita o andar para a frente. Atrito e não conflito pois a cisão ou choque são destrutivos e não criativos. Nisso está o divórcio da corrente que interpreta Hegel como uma fonte marxista, que considera o choque inevitável e o conflito desejável para mudança. A energia viria de um movimento interior e exterior ao mesmo tempo, a consciência compacta e densifica a experiência, sintetiza opostos agindo como pedra de toque, de dois arcos.

O conhecimento do fenômeno é conhecimento da reação. A consciência, o conhecimento do espírito, possibilita a ação. A pura igualdade consigo mesmo seria o pensamento, então a consciência do objeto e sua apreensão lógica seria um retorno a essa identidade inicial.

Quando Hegel afirma que “*O existir é qualidade, determinidade igual a si mesma ou simplicidade determinada, pensamento determinado*”, ele aproxima-se da noção cartesiana de que realidades correspondem a ideias claras. HEGEL (1974:37)

Nessa linha se pode dizer que a mente cria movimento – gera energia interna aos objetos. Se pensar equivale a criar (dialética do sensível – primeira certeza sensível, segunda – opinião), a apreensão dos objetos é uma conquista interna.

O elemento e conteúdo da filosofia não é abstrato ou o inefetivo, e sim real e efetivante; é o processo que produz os seus momentos e os percorre e esse movimento total constitui o positivo. Esse positivo contém em si o negativo (ou falso) – não se pode abstrair o falso ou o negativo do verdadeiro ou positivo. A verdade é o seu próprio movimento no interior dela mesma, em um círculo de reciprocidade. É o que afirma Bernard Bourgeois: *"É esse automovimento do pensamento idêntico ao próprio ser que se expõe em seu momento político, que devemos agora apresentar em suas articulações fundamentais."* BOURGEOIS (1999: 114)

O movimento é o processo duplicado e o devir do todo (análise e síntese). O movimento é conduzido por uma finalidade exterior. Conclui-se que o movimento lógico é criado da ciência aliada à axiologia, que fornece a finalidade exterior.

Segundo os termos da dialética, a relação entre as diferenças, entre o ser e o não-ser é uma relação que gera força justamente do fato de haver um polo “positivo” e outro “negativo”. Segundo os termos da dialética também se verifica que uma síntese é sempre possível a partir de opostos. Aliás, a oposição precisa ser exata e perfeita para que haja esta síntese.

Ainda segundo a linha de raciocínio dialético, a força da consciência-de-si depende de um objeto “puro”, ou seja, de um ser que seja identificado simplesmente pelo o que tem de universal, como polo passivo, como objeto de percepção. Mesmo que o não-ser seja um ser pensante, na relação dialética esse ser que figura como não-ser encontra-se, na relação de percepção, como um objeto para o sujeito.

A partir do momento que o sujeito pensante obtém, a partir do objeto, a consciência-para-si, o objeto passa a ser percebido a partir do que o sujeito tem em si. Politicamente, esta visão se adequa a um país onde há grande divisão econômica ou social uma vez que um estrato populacional tende a ver o estrato oposto de forma estereotipada, impessoal, de forma que destitui o “outro” de individualidade ou humanidade. Em uma situação de disparidade política o oponente passa a ser um objeto ou inimigo no sentido de que é percebido como destituído de consciência ou como portador de uma “consciência equivocada”. A afirmação que segue, de Gérard Lebrun, parece secundar essa opinião.

*Nessa comunidade articulada só por um vínculo exterior, 'Identidade' e 'Diferença' são neutralizadas ex officio em 'igualdade' e 'desigualdade', duas categorias tais que mantêm, antes de tudo na sua indiferença, os termos que elas põem em relação, duas categorias que se dão a si mesmas como indiferentes entre si, ao passo que cada uma só faz sentido, na realidade, na e pela negação da outra. Essa verdadeira relação, porém, a Diversidade tem justamente por objetivo camuflá-la: é preciso, doravante, que os diversos só se excluam no elemento da justaposição, e não no interior de uma unidade totalizante. LEBRUN (2000:268)*

No momento que existe a clara delimitação das duas forças, dos dois polos, a dialética se torna possível. Em termos políticos, portanto, é uma ironia que justamente a definição de dois campos diametralmente opostos é que possibilitam uma síntese ou composição. Isso ocorre porque a definição (ter fim, ter limite) é uma condição para a cooperação. Ao final, a definição dos opostos também possibilita indentificar o denominador comum que será o motor da dialética. Por isso Lebrun diz que há “união e diferença”, mas não “união na diferença”. Os momentos da similitude e da dessemelhança recairiam um fora do outro. De um lado, os conteúdos tem similitude suficiente para serem comparáveis e, de outro, dessemelhança suficiente para serem distinguidos. LEBRUN (2000:268)

Bernard Bourgeois também opina na mesma linha,

*No jogo de forças, essa lei se mostrava justamente como esse transitar absoluto ou como mudança pura: o homônimo, a força, se decompõe numa oposição que primeiro se manifesta como uma diferença independente, mas que de fato demonstra não ser diferença nenhuma. BOURGEOIS (1999:125)*

Assim que há definição das forças, há possibilidade de identificação de diferenças e de identidades e, portanto, possibilidade de composição A PARTIR do que é comum, ficando o que é diferente como um acessório. É o que se extrai do texto da *Fenomenologia de Hegel*:

*Através desse princípio, o primeiro supra-sensível, o reino tranquilo das leis, a cópia imediata do mundo percebido, transmuda-se em seu contrário. A lei era em geral o-que-permanece-igual consigo, assim como suas diferenças. Agora, o que é posto, é que lei e*

*diferenças são, ambas, o contrário delas mesmas: o igual a si, antes se repele de si; e o desigual a si, antes se põe como igual a si. De fato, só com essa determinação a diferença é interior, ou diferença em-si-mesma, enquanto o igual é desigual a si, e o desigual é igual a si. HEGEL (2002: item 157)*

Percebe-se, a partir do trecho acima, que Hegel descreve o “denominador comum” como lei, e a oposição pura como diferença. A lei e a diferença se atraem como dois campos magnéticos opostos [“o igual a si antes se repele de si; e o desigual a si, antes de põe como igual a si”].

O não-ser, no fundo, é o limite do ser. O não-ser constrói a definição do ser porque, ao ser diferente, oferece contorno ao que existe, tal qual uma sombra define onde está a luz. É o que afirma Lebrun: “*Se a negação está presente é somente como limite – e o limite não é nada, sequer o contorno por ela circunscrito.*” LEBRUN (2000:271)

Hegel frisa que a diferença é estabelecida no pensamento. O que há de universal no ser e no não-ser é indiferente e as forças também tem um universal em comum que as torna indiferentes entre si. Assim, não haveria uma diferença REAL e sim uma diferença no conceito, no entendimento.

*Assim, nos dois casos, a diferença não é nenhuma diferença em si mesma; seja que o universal, a força, é indiferente em relação à divisão que está na lei; ou seja, que as diferenças, partes da lei, são indiferentes umas em relação às outras. Mas o entendimento tem o conceito dessa diferença em si, justamente porque a lei, de uma parte, é o interior, o em-si-essente; mas é, ao mesmo tempo, o que é diferente nele.*

*Mas essa diferença interna por ora recai exclusivamente no entendimento; não está ainda posta na Coisa mesma. Assim, o que o entendimento exprime é somente sua própria necessidade; uma diferença que, portanto, só estabelece enquanto ao mesmo tempo exprime que não é nenhuma diferença da Coisa mesma. Essa necessidade que só reside nas palavras é desse modo a enumeração dos momentos que foram o círculo da necessidade. São diferentes, sem dúvida; mas se exprime ao mesmo tempo não serem diferença nenhuma da Coisa mesma, e assim são logo de novo suprassumidos. Esse movimento se denomina explicar. HEGEL (2002:123, item 154)*



As diferenças surgem a partir da exteriorização do universal, mas não compõem ontologicamente este universal.

*Uma lei é enunciada, pois. Dela se distingue, como força, seu universal em si ou fundamento. Mas essa diferença se diz que não é nenhuma, senão antes que o fundamento é exatamente constituído como lei. Por exemplo: o evento singular do raio é apreendido como universal e esse universal, enunciado como a lei da eletricidade – a explicação assim abarca a lei condensando-a na força, como a essência da lei. Está portanto essa força de tal modo constituída que ao exteriorizar-se surgem eletricidades opostas, que tornam a desvanecer, uma na outra. Quer dizer: a força está constituída exatamente como a lei: diz-se que ambas não são, em nada, diferentes. As diferenças são a pura exteriorização universal ou a lei, e a pura força; as duas têm o mesmo conteúdo, a mesma constituição. Assim é descartada de novo a diferença como diferença de conteúdo, isto é, da Coisa. HEGEL (2002:123-4, parag.154)*

Esse passo da identificação do universal entre as forças e da reunião a partir desse universal é o movimento inerente à dialética. Para que as forças opostas possam compor-se em um estágio que supera as diferenças, um impulso precisa ser gerado. Esse impulso advém da base comum (igualdade) e gera movimento.

*A consciência tem de agora em diante, como consciência-de-si, um duplo objeto: um, imediato, o objeto da certeza sensível e da percepção, o qual porem é marcado para ela com o sinal do negativo; o segundo objeto é justamente ela mesma, que é a essência verdadeira e que de início só está presente na oposição ao primeiro objeto. A consciência-de-si se apresenta aqui como o movimento no qual essa oposição é suprassumida e onde a igualdade consigo mesma vem-a-ser para ela. HEGEL (2002:136-137)*

Na passagem a seguir, Bernard Bourgeois resume o mecanismo pelo qual a dialética opera, em uma síntese que bem pode ser o resumo do processo de desenvolvimento. A diferenciação na identidade é algo que pode bem descrever os países que abrigam desigualdade interna. O trecho a seguir menciona, a este propósito, ‘identidade não desenvolvida’:

*A filosofia de Hegel é a diferenciação na identidade translúcida do pensamento, a demonstração de sua afirmação de que é preciso conceber o Absoluto como 'identidade da identidade e da não-identidade'. Essa demonstração é assim o processo imanente, portanto necessário, pelo qual o Absoluto se diferencia segundo os três momentos da identidade: ele é então o Lógico, da diferença: ele é então a Natureza, tanto da identidade da identidade quanto da diferença: ele é então o Espírito, verdade concreta dos dois primeiros momentos. O espírito é o retorno a si do Lógico, do sentido, a partir do e no interior da natureza, é a sensibilização do sentido como sentido. Esse processo consiste primeiro em uma idealização crescente da realidade sensível, numa interiorização progressiva da exterioridade: tal é o espírito subjetivo. Este é primeiro a interioridade do exterior, que se vive para ela mesma, isto é, a alma; para identificar seu conteúdo, a alma o determina, o diferencia opondo-se a ele, e a interioridade do exterior se exterioriza em relação a ela mesma no elemento da interioridade, em suma, ela se vive como relação a um Outro, como ob-jetivação ou manifestação de si: tal é a consciência ou fenômeno do espírito, que a fenomenologia estuda. Enfim, o terceiro momento do espírito subjetivo, o espírito num sentido restrito do termo, é a recuperação desse Outro, a reconciliação do sujeito e do objeto. Esta se opera primeiro pelo espírito teórico ou inteligência, que se apropria progressivamente de seu objeto e, no pensamento propriamente dito, o engendra deduzindo o particular do universal; experimentando assim que as determinações do ser objetivo são estabelecidas por ela, a inteligência descobre que sua essência verdadeira é a vontade, o espírito prático. Autodeterminação, estabelecimento de suas determinações, o espírito que quer encontra-se nestas em si mesmo, ou seja, é livre: a vontade é nela mesma liberdade. Mas essa liberdade a princípio só é em-si na vontade, na medida em que a identidade desta com suas determinações é imediata, não resulta da mediação pela qual o Eu universal (idêntico a si) se diferencia e engendra seu conteúdo particular, em suma, é uma identidade não desenvolvida: o Eu estabelece sua determinação como sua, ele a quer, mas o conteúdo desta é uma realidade recebida e o Eu estende sua forma sobre um conteúdo alheio: tal é o formalismo do livre-arbítrio. Ao querer o particular, o universal que é o Eu não existe, portanto, como livre. O processo da vontade consiste então para ela em querer o universal que ela é, em cada um de seus fins particulares, o que exige que o universal se dê como imanente ao conteúdo do particular, o que só pode ser feito se este é pensado: ao querer um particular pensado que é o universal que se particulariza, o universal atuante que é a vontade quer-se portanto efetivamente ele próprio e, por esse estar-junto-a-si, torna-se, como 'espírito livre', sua essência realizada. (...) BERNARD BOURGEOIS (1999:115-116)*

Caso venhamos a fazer uma analogia com as forças magnéticas, podemos dizer que o impulso gerado pelo contraste dos opostos no fundo é um impulso que vem da igualdade e não da desigualdade. A desigualdade apenas serve inicialmente para distinguir com clareza dos dois polos.

A partir do momento que os dois polos têm um mesmo substrato de conteúdo essa aproximação cria uma força de repulsão (tal qual a repulsão magnética entre dois polos positivos ou entre dois polos negativos). Essa analogia parece ser possível uma vez que Hegel lembra, em sua obra, que o homônimo se repele e o heterônimo se atrai. HEGEL (2002:125)

*Esse segundo mundo supra-sensível é dessa maneira um mundo invertido; e na verdade, enquanto um lado já estava presente no primeiro mundo supra-sensível, é o inverso desse primeiro. Com isso, o interior está completo como fenômeno. Pois o primeiro mundo supra-sensível era apenas a elevação imediata do mundo percebido ao elemento universal; tinha seu modelo nesse mundo percebido, que ainda retinha para-si o princípio da mudança e da alteração. O primeiro reino das leis carecia desse princípio, mas [agora] o adquire como mundo invertido. HEGEL (2002:125-126, parag. 157)*

Até agora falamos de identidade de conteúdo e do impulso que esse conteúdo gera a partir da reunião das partes (aparentemente opostas, diferenciadas pelo entendimento). O conteúdo não apenas é revelado como é criado. Uma vez que passa a haver unidade de forma e de conteúdo, pode-se dizer que algo também foi gerado pela consciência. O resultado é igualmente universal.

*O resultado foi o Universal incondicionado; de início, no sentido negativo e abstrato, de que a consciência negava seus conceitos unilaterais e os abstraía; e, a bem dizer, os abandonava. Mas o resultado tem em si a significação positiva de que nele está posta imediatamente, como a mesma essência, a unidade do ser-para-si e do ser-para-outro, ou a oposição absoluta. À primeira vista, parece que isso concerne só a forma dos momentos, um em relação ao outro; porém o ser para si e o ser para outro são também o próprio conteúdo, pois a oposição, em sua verdade, não pode ter nenhuma outra natureza a não ser a que se revela em seu resultado, a saber: que o conteúdo, tido por verdadeiro na percepção, pertence de fato somente à forma e se dissolve em sua unidade. HEGEL (2002: 109, item 134)*

## 8. AS FORÇAS

Hegel afirma que quando a consciência chega a ser para-si-mesma, chega ao “ser conceito” [ou chega ao conceito], ela passa a se reconhecer no objeto refletido. HEGEL (2002: p.108, item 132) Esse movimento aparentemente circular do sujeito projetando uma percepção para o objeto e retornando a si a partir dele é causado pelo que Hegel chama de força. E a partir da identificação de uma força, pode-se falar em interior e exterior do fenômeno.

*A força – enquanto é o todo que em si mesmo é a relação negativa a si – consiste em repelir-se de si e em exteriorizar-se. Mas já que essa reflexão-sobre-Outro, a diferença das partes, é igualmente reflexão-sobre-si, a exteriorização é a medição pela qual a força, que retorna a si mesma, é enquanto força. Sua exteriorização é, ela mesma, o supressumir da diversidade dos dois lados, que está presente nessa relação, e o pôr da identidade que em si constitui o conteúdo. Sua verdade é, por isso, a relação cujos dois lados só são diferentes como interior e exterior.*

(...)

*O interior é o fundamento, tal como ele é, enquanto pura forma de um lado do fenômeno e da relação – a forma vazia da reflexão-sobre-si. A ela se contrapõe a existência, como o exterior, igualmente enquanto é a forma do outro lado da relação, com a determinação vazia da reflexão-sobre-Outro. Sua identidade é a identidade preenchida, o conteúdo: a unidade, posta no movimento da força, da reflexão-sobre-si e da reflexão-sobre-Outro; os dois são a mesma totalidade una, e essa unidade faz deles o conteúdo.*

*1º) O exterior é, portanto, em primeiro lugar, o mesmo conteúdo que o interior. O que é interior está também presente exteriormente, e vice-versa; o fenômeno nada mostra que não esteja na essência; e nada está na essência que não seja manifestado.*

*2º) Interior e exterior são porém, enquanto determinações-de-forma, também opostos entre si; e, na verdade, absolutamente [opostos] como as abstrações da identidade consigo, e da pura multiformidade ou realidade. Mas são essencialmente idênticos, como momentos de uma forma; assim o que é posto primeiro somente em uma das abstrações, é posto imediatamente também só na outra. Portanto, o que é somente um interior é, por isso, também somente um exterior; e o que é somente um exterior é também primeiro só um interior.*

*É um erro habitual de a reflexão tomar a essência como algo simplesmente interior. Se tomada simplesmente assim, então essa consideração é também uma consideração puramente exterior, e essa essência é a abstração exterior vazia. HEGEL (1995:261, parag. 137-140)*

A plenitude do conhecimento do objeto adviria de um reconhecimento do universal no objeto como sendo um universal. O objeto seria tão conhecido pelo sujeito que o sujeito o reconhece como correspondente a uma ideia que lhe é intrínseca.

A passagem seguinte, extraída do capítulo III *Força e Entendimento; Fenômeno e mundo supra-sensível*, é um trecho denso e que guarda relação com o núcleo “gerador” da filosofia hegeliana, e será analisado mais detidamente em seguida.

*[Dem Bewusstsein] Para a consciência, na dialética da certeza sensível, dissiparam-se o ouvir, o ver etc. Como percepção chegou a pensamentos que primeiro reúne no Universal incondicionado. Se esse incondicionado fosse agora tomado por essência inerte e simples, nesse caso não seria outra coisa que o extremo do ser-para-si, posto de um lado; em confronto com ele se colocaria a inessência; mas nessa relação à inessência seria também ele inessencial. No entanto surgiu como algo que a si retornou a partir de um tal ser para si condicionado.*

*Esse Universal incondicionado, que de agora em diante é o objeto verdadeiro da consciência, ainda está como objeto dessa consciência – a qual ainda não apreendeu o conceito como conceito. Importa fazer uma distinção essencial entre as duas coisas: para a consciência, o objeto retornou a si mesmo a partir da relação para com um outro, e com isso tornou-se em-si conceito. Porém a consciência não é ainda, para si mesma, o conceito; e por causa disso não se reconhece naquele objeto refletido.*

*Para nós, esse objeto, mediante o movimento da consciência, passou por um vir-a-ser em que a consciência está de tal modo implicada que a reflexão é a mesma dos dois lados, ou seja, é uma reflexão só. No entanto a consciência nesse movimento tinha apenas por conteúdo a essência objetiva, e não a consciência como tal, de tal sorte que para ela o resultado tem de ser posto numa significação objetiva e a consciência deve retirar-se do [resultado] que veio-a-ser – o qual, como algo objetivo, é para ela a essência. HEGEL (2002: 108, item 132)*

Ao se adquirir a consciência, a percepção sensível do objeto (no plano sujeito condicionado – objeto condicionado) dá lugar à percepção racional no plano do universal incondicionado. Forma-se o que mais adiante será o polo extremo do ser-para-si; forma-se o molde ou o espaço vazio (a forma) que será preenchido pelo conteúdo do ser-para-si e mais tarde do conceito. Podemos recorrer ao que Hegel chama de “efetividade invertida” para explicar como um mundo objetivo será correspondente ao mundo subjetivo e vice-versa, de modo a que a efetividade invertida de um polo garantirá a efetividade do outro:

*Visto superficialmente, esse mundo invertido é o contrário do primeiro; a tal ponto que o mantém do lado de fora e o repele de si, como uma efetividade invertida: um, é o fenômeno, mas o outro é o Em-si; um, o mundo como é para um Outro, o outro, ao contrário, como é para si. HEGEL (2002: 126, parag. 159)*

É como se o ser, sendo para outro, também passasse a ser para si a partir de existir para outro. Nessa perfeita complementação, no fundo, estaria uma unidade mais abrangente de ambos os polos.

*Assim o mundo supra-sensível, que é o mundo invertido, tem, ao mesmo tempo, o outro mundo ultrapassado, e dentro de si mesmo: é para si o invertido, isto é, o invertido de si mesmo; é ele mesmo e seu oposto numa unidade. Só assim ele é a diferença como interior, ou como diferença em si mesmo, ou como infinitude. HEGEL (2002:128)*

O universo incondicionado ao qual chega o pensamento passa a ser o objeto verdadeiro da consciência, em lugar do objeto “impuro” da percepção sensível. No entanto, como adverte Hegel, o objeto verdadeiro permanece objeto. Enquanto a consciência não é ainda para si mesma o objeto verdadeiro é objeto e não conceito. É objeto essencial, já é essência, mas ainda não é conceito ou tem um conteúdo de espírito e verdade.

Uma vez estabelecida a essência verdadeira do objeto (em-si), a partir da superação das “inverdades” do objeto em-si, percebido inicialmente, tem-se a fase seguinte, em que o objeto recebe o “ser-para-si” da consciência. Nessa fase Hegel fala em movimento [“é um verdadeiro que o entendimento, sem saber que está ali dentro, deixa mover-se à vontade”] Ainda não há conceito, mas já existe movimento e força. Desse movimento e

da conjunção de forças emergirá o resultado, que é a criação de uma nova essência, de um conteúdo, de um conceito. [grifos nossos]

*[Der Verstand] Sem dúvida que o entendimento supassumiu com isso sua própria inverdade e a inverdade do objeto; e o que lhe restou em consequência foi o conceito do verdadeiro: como verdadeiro em-si essente, que não é ainda o conceito, ou seja, ainda está privado do ser-para-si da consciência: é um verdadeiro que o entendimento, sem saber que está ali dentro, deixa mover-se à vontade. Esse verdadeiro leva sua vida como lhe apraz, de modo que a consciência não tem participação alguma em sua livre realização; mas, ao contrário, simplesmente o contempla e puramente o apreende.*

*Nós devemos por isso, antes de mais nada, por-nos em seu lugar e ser o conceito que modela o que está contido no resultado: somente nesse resultado completamente modelado – que se apresenta à consciência como um essente – ela se torna para si mesma consciência concebente. HEGEL (2002:108-109, item 133)*

A criação da nova essência, a criação do conceito, se dá a partir de uma força advinda da consciência. Por isso Hegel identifica um vetor criativo e o denomina de “consciência concebente”. Esse vetor parte inicialmente do sujeito quando o sujeito “se põe no lugar do objeto” e assume o papel de ser ele (a) mesmo(a) sujeito. É um conhecimento que passa automaticamente também a um reconhecimento [de si, no sentido do reconhecimento do universal que é comum ao objeto e ao sujeito].

O resultado criado tem um sentido negativo e um positivo. O sentido negativo seria a “forma” do universal incondicionado que resultou do pensamento. Hegel menciona que para alcançar esse universal incondicionado a consciência teve de abstrair de seus conceitos unilaterais.

O sentido positivo do universal incondicionado seria o seu “conteúdo” propriamente dito. Este conteúdo seria a oposição absoluta representada em um ser que é ao mesmo tempo para-si e para-outro. A grande contribuição filosófica de Hegel está justamente em atribuir um valor positivo ao que é oposto ou contradito: “*Hegel, portanto, não disse apenas que dois contraditórios bem poderiam, afinal, se compor como se compõem uma grandeza positiva e uma grandeza negativa. (...) para Hegel, ‘a contradição’ é um*

*conceito que fazia falta ao discurso 'filosófico' e do qual importava muni-lo."*  
LEBRUN (2000:287)

O núcleo da oposição primária está em o universal incondicionado estar no próprio sujeito e ao mesmo tempo constituir um objeto para ele. A aparente contradição está em que o sujeito, para poder relacionar-se com outro, precisa também ser, e o objeto, para ser-para-outro, também precisa ser em-si. Assim, a existência da dualidade é que, no fundo, afirma a individualidade tanto do sujeito como do objeto, como o claro precisa do contraste do escuro para ser claro e vice-versa.

*[Das Resultat] O resultado foi o Universal incondicionado; de início, no sentido negativo e abstrato, de que a consciência negava seus conceitos unilaterais e os abstraía; e, a bem dizer, os abandonava. Mas o resultado tem em si a significação positiva de que nele está posta imediatamente, como a mesma essência, a unidade do ser-para-si e do ser-para-outro, ou a oposição absoluta. À primeira vista, parece que isso concerne só a forma dos momentos, um em relação ao outro; porém o ser para si e o ser para outro são também o próprio conteúdo, pois a oposição, em sua verdade, não pode ter nenhuma outra natureza a não ser a que se revela em seu resultado, a saber: que o conteúdo, tido por verdadeiro na percepção, pertence de fato somente à forma e se dissolve em sua unidade.*

*Esse conteúdo é, ao mesmo tempo, universal: não pode haver outro conteúdo que por sua constituição peculiar se subtraísse ao retorno a essa universalidade incondicionada. Um tal conteúdo seria qualquer modo determinado de ser para si e de se relacionar com outro. Só que, ser para si e relacionar-se com outro, em geral constituem a natureza e a essência de um conteúdo cuja verdade é ser Universal incondicionado; e o resultado é meramente universal. HEGEL (2002:109, item 134)*

A diferença entre forma e conteúdo viria exatamente de o universal incondicionado constituir um objeto para a consciência. Em termos de forma, há várias matérias, cada qual passiva com relação à outra (sujeito-objeto, objeto-sujeito). Em termos de conteúdo, há uma unidade que traz o objeto AO sujeito e faz com que o objeto seja PARA o sujeito, cria o “ser-para-si” da consciência e o sujeito se assenhora do objeto.

*[Weil aber dies] Porém a diferença entre forma e conteúdo emerge nesse Universal incondicionado, por ser ele objeto para a consciência. Na figura do conteúdo, os*



*momentos têm o aspecto sob o qual inicialmente se apresentavam: o aspecto de serem, por um lado, um meio universal de muitas 'matérias' subsistentes; e, por outro lado, o uno em si refletido, no qual sua independência se aniquila. O primeiro momento é a dissolução da independência da coisa, ou a passividade que é um ser para Outro. O segundo momento é o ser-para-si.*

*Importa ver como esses momentos se apresentam na universalidade incondicionada, que é sua essência. Antes de tudo, é evidente que esses momentos, pelo fato de só estarem nela, em geral não podem ficar separados um do outro; mas são essencialmente lados que neles mesmos se suprassumem; e o que se põe é unicamente o transitar de um para o outro. HEGEL (2002:109-110, item 135)*

Os dois momentos que Hegel menciona são descritos nas passagens seguintes [grifos no original]:

*[Das eine Moment] Um dos momentos aparece pois como essência posta de lado, como meio universal ou como o subsistir das 'matérias' independentes. Mas a independência dessas matérias não é outra coisa que esse meio, ou seja: esse universal é exatamente a multiplicidade desses diferentes universais. Porém, como o universal está nele mesmo em unidade estreita com essa multiplicidade, quer dizer que cada uma dessas 'matérias' está onde está a outra; interpenetram-se mas sem se tocarem, já que, inversamente, o Diferente múltiplo é exatamente do mesmo modo independente. Com isso se põe igualmente sua porosidade pura – ou seu Ser-suprassumido. Por sua vez, esse Ser-Suprassumido – ou a redução dessa diversidade ao puro ser para si – não é outra que o próprio meio; e esse é a independência das diferenças. Ou seja: as diferenças, postas como independentes, passam imediatamente à sua unidade e sua unidade imediatamente ao seu desdobramento; e esse novamente, de volta, à redução.*

*Pois esse movimento é aquilo que se chama força. (...) HEGEL (2002: 110, item 136)*

Da passagem acima pode-se depreender que Hegel descreve um contínuo movimento oscilante que consiste em um transitar entre dois pontos, como uma onda. Um dos pontos seria o da multiplicidade, o outro o da unidade. O contínuo ir e vir entre as duas situações é que cria uma ressonância interna ao conceito. Aos vetores da consciência-de-si e da consciência do objeto corresponderiam forças imanentes. Essa ressonância

(ou “jogo de forças”) pode ser descrita também por meio da análise de duas forças básicas.

Nas palavras de Hegel, o “*jogo das duas forças consiste, portanto, nesse ser-determinado oposto de ambas, em seu ser-para-um-outro nessa determinação, e na absoluta troca imediata das determinações – uma passagem através da qual somente há essas determinações em que as forças parecem apresentar-se independentemente.* HEGEL (2002: P. 113, item 139)

Hegel descreve duas forças principais que operam no processo dialético. Uma ele denomina “força recalcada em si”, e a outra é a força [que emana] “do meio universal”.

*Pois esse movimento é aquilo que se chama força. Um de seus momentos, a saber, a força como expansão das ‘matérias’ independentes em seu ser é sua exteriorização; porém a força como o ser-desvanecido dessas ‘matérias’ é a força que, de sua exteriorização, foi recalcada sobre si, ou a força propriamente dita.* HEGEL (2002: 110)

As duas forças independentes são opostas, equivalentes, mas exercem cada uma um papel próprio, de acordo com os vetores de ação e reação. Hegel usa os termos “solicitante” e “solicitada” para nomear as forças de ação e reação.

### **A força recalcada (solicitada), força passiva, o primeiro universal**

A força recalcada em si tira força de si mesma, é em-si. A força que emana do objeto é a do universal incondicionado, em si e para-si. A força do meio universal seria a força que opera a partir do momento que a consciência-de-si passa a ser consciência-para-si. Mas a impressão que fica é que em um primeiro momento a força do meio universal traga a atenção do sujeito para o objeto e em um segundo momento retorna ao sujeito como uma consciência dele e do objeto para ele.

O conceito do entendimento é o “primeiro universal”. Neste primeiro momento, a força não é para-si ainda, é em-si, é uma força recalcada sobre si, a força como substância.

## **Objeto universal (solicitante), força ativa, o segundo universal**

A força solicitante ou de ação, exerce o papel de “meio universal” e a força solicitada exerce o papel de “força recalcada”. O papel de uma só se define diante da outra. Ou seja, na inércia conceitual, não existe força solicitante ou solicitada. A partir do momento que se configura uma força solicitante, é porque existe uma força solicitada e vice-versa. A força solicitante seria uma força “para dentro” do objeto, de certa forma uma força negativa. A força solicitada seria uma força externa do sujeito, de certa forma, positiva.

A configuração da essência é o “segundo universal”. A força neste segundo momento é “em si e para si” e é a força interior ao objeto, é o universal incondicionado, idêntico ao conceito como conceito. Assim como o conceito de entendimento se aproxima do primeiro universal, o conceito de consciência estaria próximo do que seria o “segundo universal”.

O Universal incondicionado (extremo do ser-para-si) seria também inessencial nesta relação mas retornou a partir de um ser-para-si e por isso passa a ser essencial.

De certo modo, a força recalcada é “solicitante” com relação à outra também, no sentido de que sem a força recalcada não se configura a força solicitante. A força que solicita outra se apresenta como meio universal porque também foi solicitada a isso. A força solicitante é uma determinação em si, uma vontade.

*A solicitante, por exemplo, é posta como meio universal; e em contraste, a solicitada como força recalcada. Mas a primeira só é meio universal porque a segunda é força recalcada; ou seja, essa seria antes a solicitante em relação à outra (...) O estranho que solicita a força se apresenta como meio universal; mas só porque foi por ela solicitado a isso. Vale dizer: ela assim o põe, e é bem mais, ela mesma, essencialmente meio universal. Põe assim o que a solicita, porque essa determinação lhe é essencial, isto é: porque ela mesma é, com mais forte razão, essa determinação. HEGEL (2002: 113, parag. 139)*

Esses dois momentos, da reação e da ação/determinação, dependem um do outro ou correspondem um ao outro.

*Importa ver como esses momentos se apresentam na universalidade incondicionada, que é sua essência. Antes de tudo, é evidente que esses momentos, pelo fato de só estarem nela, em geral não podem ficar separados um do outro; mas são essencialmente lados que neles mesmos se suprassumem; e o que se põe é unicamente o transitar de um para o outro. HEGEL (2002: 110, parag. 135)*

Há, portanto, dois momentos bem definidos: um momento de “passividade” ou reação e um momento de “atividade” ou ação. No primeiro momento o ser é para outro, então tem sua independência “dissolvida” ou inoperante. No segundo momento, o ser torna-se “para-si”, e neste exato momento surge a força da consciência como vetor de ação. Quando o ser torna-se “para-si”, passa a existir um vetor de ação que cria uma força proativa.

*Mas, de fato, a força é o Universal incondicionado que igualmente é para si mesmo o que é para um Outro; ou que tem nele a diferença, pois essa não é outra coisa que o ser-para-um-Outro. Assim, para que a força seja em sua verdade, deve ser deixada totalmente livre do pensamento e posta como substância dessas diferenças; vale dizer: primeiro, ela, como esta força total, que permanece essencialmente em si e para si; depois, suas diferenças, como momentos substanciais, ou como momentos para si subsistentes. A força como tal, ou como recalcada em si, é portanto para si como um Uno exclusivo, para o qual o desdobramento das matérias é uma outra essência subsistente; e desse modo são postos dois lados diferentes e independentes. HEGEL (2002: 111, item 136)*

### **As duas diferenças entre as forças (a de forma e a de conteúdo)**

Hegel esclarece que a diferença entre as forças é uma diferença dupla. Em primeiro lugar, é uma diferença de conteúdo, em segundo, uma diferença de forma.

A diferença de forma já foi um pouco comentada, é a que faz de uma força solicitante e da outra solicitada. Uma ativa, outra passiva. A diferença de forma também se expressa

na independência de ambas as forças, uma com relação à outra. É a diferença que caracteriza a oposição.

A diferença de conteúdo as torna diferentes, em essência, para nós. Seria uma diferença ontológica. Uma tem a natureza de ser uma força refletida sobre si mesma (recalcada, solicitada) e a outra a natureza de ser meio das matérias (solicitante).

*Para levar a cabo a penetração no conceito desse movimento, podemos ainda fazer notar que as próprias diferenças se mostram sob uma dupla diferença: primeiro, como diferenças do conteúdo, pois um desses extremos é a força refletida sobre si mesma; mas o outro, o meio das 'matérias'. Segundo, como diferença de forma, enquanto uma é solicitante, outra solicitada; aquela ativa, esta passiva. Segundo a diferença do conteúdo, são diferentes em geral, ou para nós. Mas segundo a diferença da forma são independentes, separam-se uma da outra em sua relação e são opostas. HEGEL (2002: 113-114, parag. 140)*

A diferença de forma é a diferença passageira ou momentânea, de “momentos evanescentes”. Nela "(...) os extremos nada são em si, segundo esses dois lados; mas ao contrário, esses lados, em que deveria subsistir sua essência diferente, são apenas momentos evanescentes – uma passagem imediata de cada lado para o seu oposto." HEGEL (2002: 114)

Já a diferença de conteúdo, que é ontológica com relação ao sujeito, ironicamente é a diferença que produzirá a unidade superior no conceito, que também passará a existir como essência, como ser.

Hegel explica que a diferença entre forma e conteúdo de UMA força se torna nítida no momento exato da exteriorização da força.

No momento de exteriorização da força, a exteriorização é tanto em-si quanto exteriorização. A força como expansão das matérias independentes é sua exteriorização. Aqui justamente se estabelece a diferença entre forma e conteúdo. O espírito viria para preencher uma forma “negativa”.

*Esta infinitude simples – ou o conceito absoluto – deve-se chamar a essência simples da vida, a alma do mundo, o sangue universal, que onipresente não é perturbado nem interrompido por nenhuma diferença, mas que antes é todas as diferenças como também seu Ser-suprassumido; assim, pulsa em si sem mover-se, treme em si sem inquietar-se. É igual-para-si-mesma, pois as diferenças são tautológicas; são diferenças que não são diferenças nenhuma. Portanto, essa essência igual-a-si-mesma só a si mesma se refere. A si mesma; eis aí o Outro ao qual a relação se dirige, e o relacionar-se consigo mesma é, antes, o fracionar-se, ou, justamente, aquela igualdade-consigo-mesma é a diferença interior. HEGEL (2002:129, item 162)*

A força recalcada é a força efetiva, para si essente, livre de sua exteriorização. A força é uma essência. A determinidade da força seria apenas um momento da exteriorização e a efetividade seria parte da essência da força.

*O conceito de força se mantém, antes, como a essência em sua efetividade mesma; a força, como efetiva, está unicamente na exteriorização que igualmente não é outra coisa que o suprassumir-se-a-si-mesma. Essa força efetiva, representada como livre de sua exteriorização, e para si essente, é a força recalcada em si mesma. Por sua vez essa determinidade é de fato, como se revelou, apenas um momento da exteriorização. HEGEL (2002: 115, parag. 141)*

Percebe-se que a exteriorização da força tem uma dualidade também, mas essa dualidade não coincide exatamente com a questão dos opostos representados por sujeito e objeto ou força recalcada em si e universal incondicionado.

*Assim o subsistir das 'matérias' desdobradas fica excluído dessa força, e é um Outro que ela. Já que é necessário que a própria força seja esse subsistir, ou que se exteriorize, sua exteriorização se apresenta sob a forma daquele Outro que a aborda e solicita. Mas de fato, enquanto se exterioriza necessariamente, tem nela mesma o que era posto como uma outra essência. HEGEL (2002:112, parag. 137)*

A distinção que Hegel estabelece no momento de exteriorização da força é que a força como ser desvanecido das matérias e recalcada sobre si é a força propriamente dita (o conteúdo) e a força como exteriorização é a força como expansão das matérias

independentes (forma). Quando ocorre exteriorização da força, ela é tanto em-si mesma quanto sua exteriorização.

*Pois esse movimento é aquilo que se chama força. Um de seus momentos, a saber, a força como expansão das 'matérias' independentes em seu ser é sua exteriorização; porém a força como ser-desvanecido dessas 'matérias' é a força que, de sua exteriorização, foi recalcada sobre si, ou a força propriamente dita. Mas em primeiro lugar, a força recalcada sobre si tem de exteriorizar-se; em segundo lugar, na exteriorização ela é tanto força em-si mesma essente, quanto exteriorização nesse ser-em-si-mesmo. HEGEL (2002:110, parag. 136)*

Há uma distinção entre exteriorização da força e efetividade. Pela exteriorização da força, o interior é posto na existência. Para Hegel, esse por é o mediar através de abstrações vazias; desvanece em si mesmo em direção à imediatez, em que o interior e o exterior são em si e para si idênticos, e sua diferença é determinada somente como ser-posto. A efetividade seria essa identidade entre interior e exterior. HEGEL (1995:265, parag.141)

*A efetividade é a unidade, que veio-a-ser imediatamente, da essência e da existência, ou do interior e do exterior. A exteriorização do efetivo é o efetivo mesmo, de modo que nela fica igualmente um essencial, que só é essencial enquanto está em uma existência exterior imediata. HEGEL (1995:266, parag.142)*

E faz-se ainda necessária a distinção entre efetividade e aparição, ou fenômeno. A efetividade depende da exteriorização da força, e resulta dela, unindo a essência e a existência. O fenômeno é a passagem do ser a essência, Hegel o define como o “aparecer desenvolvido”, essência que existe.

Parece haver uma ordem lógica que seria exteriorização da força, efetividade e fenômeno.

*A essência deve aparecer. Seu aparecer é nela o suprasumir de si mesma em direção da imediatez que como reflexão-sobre-si é tanto consistência (matéria) quanto é forma, reflexão-sobre-Outro, consistência que se suprassume. O aparecer é a determinação, mediante a qual a essência não é ser, mas essência; e o aparecer*

*desenvolvido é o fenômeno. A essência portanto não está atrás ou além do fenômeno, mas, porque é essência que existe, a existência é fenômeno.* HEGEL (1995:250, parag.131)

A respeito do fenômeno, Hegel critica Kant. Kant teria alcançado o conceito de fenômeno, mas teria se restringido ao seu sentido subjetivo.

Hegel define o fenômeno essencialmente como relação:

*(...) o fenômeno é a relação, [que consiste em] que uma só e a mesma coisa – o conteúdo – é como a forma desenvolvida; como a exterioridade e oposição de existências autônomas; e como sua relação idêntica: só nessa relação os diferentes são o que são. (...) Tudo o que existe está em relação, e essa relação é o verdadeiro de cada existência.* HEGEL (1995:255, parags.134 e 135)

A relação que representa o fenômeno seria uma mediação infinita entre a consistência por meio da forma e a não-consistência.

*O fenomenal existe de modo que sua consistência é imediatamente suprassumida e é só um momento da forma mesma: a forma capta em si a consistência ou a matéria como uma de suas determinações. O fenomenal tem assim seu fundamento nessa forma, enquanto ela é sua essência, sua reflexão-sobre-si diante de sua imediatez; mas, por isso, só como uma outra determinidade da forma. Esse seu fundamento é igualmente algo fenomenal, e o fenômeno prossegue assim para uma mediação infinita da consistência por meio da forma e, portanto, também por meio da não-consistência.* HEGEL (1995:252, parag.133)

O fenômeno também pode ser definido como a relação absoluta entre o conteúdo e a forma, na reciprocidade do suprassumir de cada um no outro e na reflexão sobre si

*O [ser] fora-um-do-outro do mundo do fenômeno é totalidade, e está contido inteiramente em sua relação-para-consigo-mesmo. Assim, a relação do fenômeno para consigo está completamente determinada; tem nela mesma a forma; e, porque está nesta identidade, como consistência essencial. A forma é, assim, conteúdo, e, segundo sua determinidade desenvolvida, é a lei do fenômeno. É na forma, enquanto não refletida-*



*sobre-si, que recai o negativo do fenômeno, o não-autônomo e o mutável – é a forma exterior, indiferente. (...) Em si está aqui presente a relação absoluta do conteúdo e da forma, a saber, o mudar deles um no outro, de modo que o conteúdo não é senão o mudar da forma em conteúdo, e a forma não é senão o mudar do conteúdo em forma. Esse mudar é uma das determinações mais importantes. Mas, posto, ele só o é na relação absoluta.* HEGEL (1995:253, parag.133)

Pode-se concluir que o fenômeno é a síntese dialética da forma e do conteúdo, e o desenvolvimento das determinidades de cada um. A não-consistência seria o negativo do fenômeno, o não-autônomo e mutável, a forma. A consistência seria a essência efetivada.

Hegel distingue e descreve dois tipos específicos de relação. A relação de substancialidade e a relação de causalidade.

A respeito da relação de substancialidade, comenta o filósofo:

*O necessário é em si relação absoluta; isto é, o processo desenvolvido (nos parágrafos precedentes) em que a relação se suprassume igualmente para [ser] a identidade absoluta. Em sua forma imediata, é a relação da substancialidade e da accidentalidade. A identidade absoluta consigo dessa relação é a substância como tal; que é, enquanto necessidade, a negatividade dessa forma da interioridade; assim se põe como efetividade, mas é também a negatividade desse exterior, segundo a qual o efetivo, enquanto imediato, é só um accidental, que por essa sua simples possibilidade passa para uma outra efetividade; um passar que é a identidade substancial como atividade-da-forma (p. 148-149).* HEGEL (1995:279, parag. 150)

Já na relação-de-causalidade, a identidade consigo produz um efeito,

*A substância é causa enquanto reflete sobre si, perante seu passar para a accidentalidade; 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. A causa como Coisa originária tem a determinação de autonomia absoluta e de uma consistência que se mantém ante o efeito; porém na necessidade, cuja identidade essa originalidade mesma constitui, a causa somente passou*

*para o efeito. Não há conteúdo algum – enquanto se pode falar de novo de um conteúdo determinado – no efeito, que não esteja na causa. (...) só no efeito a causa é efetiva e é causa.* HEGEL (1995:283, parag. 153)

E Hegel descreve ainda a ação recíproca, que, segundo ele, “(...) é a verdade mais próxima da relação de causa e efeito, e está, por assim dizer, no limiar do conceito.” HEGEL (1995:286, parag.156)

*É diferente da causa o efeito, que é, como tal, [um] Ser-posto. Mas o Ser-posto é igualmente reflexão-sobre-si e imediatez; e o efetuar da causa, seu por, é ao mesmo tempo [um] pressupor, enquanto se fica retido na diversidade do efeito com relação à causa. Assim está presente uma outra substância sobre a qual acontece o efeito. Substância que, enquanto imediata, não é a negatividade que a si se 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.* HEGEL (1995:284, parag. 154)

*As determinações, fixadas como diferentes na ação recíproca, são:*

*1º) em si, o mesmo; um lado é causa, originário, ativo, passivo etc., como o outro. Igualmente, o pressupor de um outro, e o atuar sobre ele, a originariedade imediata e o ser-posto mediante a alternância, são uma só e a mesma coisa. A causa, admitida como primeira, é, por sua imediatez, passiva, ser-posto e efeito. A diferença das causas mencionadas como duas é portanto vazia; e se só está presente uma causa, que em seu efeito se suprassume como substância, e somente nesse atuar se torna causa autônoma.*

*2º) Mas essa unidade é também para si, enquanto toda essa alternância é o por próprio da causa, e somente esse seu por é o seu ser. A nulidade das diferenças não é só em si, ou reflexão nossa (ver parágrafo precedente) – mas a ação recíproca é justamente isso: suprassumir também de novo cada uma das determinações postas, e converte-la na determinação oposta; portanto, por aquela nulidade dos momentos, que é em si. Na originariedade é posto um efeito, isto é, a originariedade é suprassumida; a ação de uma causa torna-se reação etc.* HEGEL (1995:285, parag.156)

## **A realização da força é a superação da realidade**

A verdade ou essência da força permanece no conceito e está no pensamento uma vez que os vetores opostos constituem apenas momentos, substâncias que recaem continuamente em uma unidade indiferenciada que é o conceito. Hegel chega a mencionar que para haver a força é preciso “perda da realidade” no sentido de superação da realidade – que não passa de momentos – para captar, em conceito, em pensamento, uma essência que supera os momentos e passa a ter uma permanência, uma essência e não uma mera existência.

*A verdade da força permanece, pois, só como pensamento da mesma, e os momentos dessa efetividade, suas substâncias e seu movimento desmoronam sem parar numa unidade indiferenciada – que não é a força recalcada sobre si (pois ela mesma é só um momento desses), senão que essa unidade é seu conceito, como conceito. A realização da força é assim, ao mesmo tempo, a perda da realidade. A força se tornou, pois, algo totalmente distinto, a saber, essa universalidade que o entendimento conhece primeiro ou imediatamente como sua essência; e que também se mostra como sua essência em sua realidade que-deve-ser, nas substâncias efetivas. HEGEL (2002:115, parag.141)*

A força supera a realidade quando se torna uma universalidade. Ela passa a ser um primeiro universal e um segundo universal.

O primeiro universal é o conceito do entendimento. Aqui a força não é para-si ainda, é apenas em-si, uma força recalcada sobre si e tem substância como força.

*Se considerarmos o primeiro universal como o conceito do entendimento, em que a força não é ainda para si, então o segundo universal é sua essência, tal como se apresenta em si e para si. (...) O primeiro universal seria a força recalcada sobre si, ou a força como substância; mas esse segundo universal é o interior das coisas como interior – idêntico ao conceito como conceito. HEGEL (2002: 115, item 142)*

O segundo universal vem de uma força em-si e para-si, tem essência, é o interior das coisas e idêntico ao “conceito como conceito”. Retomando a ideia de que a efetividade invertida de um polo é que garante a efetividade do outro, temos que, ao final, a

oposição pura se aproxima da identidade, da perfeita oposição nasce um elemento comum.

*Essas forças não são extremos que retenham, [cada um] para si, algo fixo, e que só se transmitam mutuamente uma qualidade externa no meio termo e no seu contacto. Pelo contrário: só nesse meio termo e contacto são o que são. Aí estão imediatamente, ao mesmo tempo, o ser-recalcado ou o ser-para-si da força como sua exteriorização; tanto está o solicitar quanto o ser-solicitado. Mas esses momentos por isso não se dividem em dois extremos independentes, tocando-se apenas em seus vértices opostos; senão que sua essência consiste pura e simplesmente em ser cada um através do outro, e em deixar de ser imediatamente o que é através do outro, quando o outro é. As forças não têm, pois, nenhuma substância própria que as sustenha e conserve.* HEGEL (2002: 114, parag. 141)

Esse elemento comum aos opostos é que constitui justamente o mistério da filosofia de Hegel, o elo principal das diferenças é algo irracional, ou melhor, suprarracional e sobrenatural. Esse elo é o que move a dialética fundamentalmente, e o que cria um todo a partir de frações. Esse movimento de união e de geração é possível, segundo Hegel, apenas com uma edificação do sujeito rumo ao conceito e com uma participação de um mistério que enseja, *per se*, a superação da realidade. A superação da realidade é que é o movimento.

## 9. O MOVIMENTO

Hegel define o movimento como relação exterior e abstrata e recorre à comparação entre o mecanismo e o quimismo para ressaltar que a referência exterior determina a relação recíproca das forças na dialética.

*O movimento, enquanto unidade do espaço e do tempo, é no entanto apenas a relação totalmente exterior e abstrata, e por conseguinte parece desse modo que os corpos celestes, referidos assim exteriormente uns aos outros, são e permanecem o que são, mesmo sem essa sua relação recíproca. Ocorre diversamente, ao contrário, com o quimismo. Os objetos quimicamente [não-in] diferentes são o que são expressamente só por meio da sua [não-in] diferença; e são desse modo o impulso absoluto a se integrarem, uns nos outros e pelos outros. (...) O processo químico tem portanto por produto o [composto] neutro de seus extremos em tensão. HEGEL (1995:339, parag.200)*

Tal qual o movimento no átomo, em torno do núcleo, ou o “*élan vital*” na Biologia, ou a atração e repulsão no magnetismo, e as demais aplicações na ótica (reflexão), nas águas (refração), o princípio ativo do “movimento” filosófico é um mecanismo lógico.

*O mecanismo, enquanto a primeira forma da objetividade, é também aquela categoria que inicialmente se oferece à reflexão quando se considera o mundo objetivo (...) Na natureza são somente as relações totalmente abstratas da matéria, ainda não aberta em si mesma, que estão sujeitas ao mecanismo. Ao contrário, já os fenômenos e os eventos do domínio chamado – no sentido estrito da palavra – físico (como por exemplo os fenômenos da luz, do calor, do magnetismo, da eletricidade, etc.) não podem mais ser explicados simplesmente de uma maneira mecânica (isto é, por meio da pressão, do choque, do deslocamento das partes, e coisas semelhantes). Muito mais insuficiente ainda é a aplicação e a transposição dessa categoria ao domínio da natureza orgânica (...) no que toca às formações do mundo do espírito, muitas vezes se fez valer abusivamente em seu exame a visão mecanicista. HEGEL (1995:335, parag.195)*

Apenas é feita a advertência de que “*Também no domínio no mundo do espírito, o mecanismo tem seu lugar; contudo, só um lugar também subordinado*” HEGEL (1995:336, p.195)

O operar do mecanismo supõe um grau de autonomia, que por sua vez, para seguir a visão dialética, supõe um contraste com uma não-autonomia.

*A não-autonomia, segundo a qual o objeto sofre violência, o objeto só a possui (ver parágrafo anterior) enquanto é autônomo, e enquanto conceito posto em si, uma das determinações não se suprassume na outra, mas o objeto se conclui-juntamente consigo mesmo pela negação de si, [que é] sua não-autonomia; e só assim é autônomo. O objeto, [estando] assim ao mesmo tempo em diferença para com a exterioridade e negando-a em sua autonomia, que é unidade negativa consigo, centralidade, subjetividade – na qual o objeto mesmo está dirigido para o exterior e relacionado com ele. O objeto é também central em si mesmo, e nisso é também só referido a outro centro, tem também sua centralidade em outro; [é o] 2) mecanismo [não in] diferente (queda, desejo, sociabilidade, e similares). HEGEL (1995:337, parag.196)*

No fundo, se pensarmos com vagar a respeito do mecanismo da dialética, Hegel estabelece um movimento e uma determinação que depende, em última instância, de um elemento “móvel” e que torna todo o mecanismo da história uma mistura de livre arbítrio e providência ou graça divina.

*Isso significa que passamos a nos ver não apenas como sujeitos finitos, com nossos próprios pensamentos, por assim dizer, mas como os veículos de um pensamento que não é meramente nosso, que é, em certo sentido, o pensamento do universo como um todo, ou, nos termos de Hegel, de Deus. TAYLOR (2005: 65)*

Por este prisma, estaria ao alcance do sujeito posicionar-se com relação ao objeto, mas o resultado final ou síntese deste posicionamento estaria fora de seu alcance racional. A atividade que une as frações e que acarreta o “suprassumir” das oposições seria uma atividade espontânea e superior à capacidade do sujeito percebente.

*Essas frações são por isso em si e para si mesmas. Cada qual é um contrário – o contrário de um Outro – de forma que em cada um o Outro já é enunciado ao mesmo tempo que ele. Ou seja: um não é o contrário de um Outro, mas somente o contrário puro; e assim, cada um é, em si mesmo, o contrário de si. HEGEL (2002:129, parag.162)*

*Por isso, as diferenças entre fracionamento e vir-a-ser-igual-a-si-mesmo são também somente esse movimento do suprassumir-se. Com efeito, já que o igual-a-si-mesmo, que deve primeiro fracionar-se ou tornar-se seu contrário, é uma abstração – ou seja, já é ele mesmo uma fração –, então seu fracionar-se é um suprassumir daquilo que ele é, e portanto o suprassumir de seu ser-fração. HEGEL (2002:130, parag.162)*

O mistério da subsistência única é o elo entre as forças independentes. É do meio-termo entre os extremos que surge a unidade, que, por sua vez, se divide de novo. Os extremos são os dois “momentos” da força e são essentes “para si”.

*Aqui esses dois lados são momentos da força: formam também uma unidade, unidade essa que se manifesta como meio-termo em relação a extremos para si essentes, e se divide sempre de novo justamente nesses extremos, que são somente por isso. HEGEL (2002: 111, parag. 136)*

As duas forças ou dois momentos da força aparentam ser conceitos contraditórios e que se anulam mas em lugar de haver uma anulação há uma criação de movimento, o “movimento da força”, que requer a oposição. Assim como o atrito possibilita a movimento na Física, a oposição de forças conceituais cria um movimento objetivo filosófico. Como vetor resultante, se produz um “universal incondicionado” que é não-objetivo e interior às coisas. *"A força é antes, ela mesma, esse meio universal do subsistir dos momentos como 'matérias'. Dito de outro modo: a força [já] se exteriorizou: e o que devia ser o outro Solicitante é, antes, ela mesma."* HEGEL (2002 :112, parag. 137)

Hegel fala em um “desdobramento em forças totalmente independentes” HEGEL (2002: parag. 113), ou seja, as duas forças têm independência e se há um desdobramento, havia uma unidade prévia, que é o conceito.

Os dois modos contrários, os dois momentos opostos, são independentes. Há algo que se “desdobra” e cria diferença entre a força proativa e as “matérias independentes”. Ou seja, os momentos da força são modos contrários apenas no sentido de que são independentes, não constituem Coisas diferentes em si. Por isso a força é também o todo, é uma subsistência única. *“Tornar-se o seu Outro não é abandonar seu lugar, mas*

*‘reunir-se consigo mesmo’ (mit sich selbst zusammengehen); perder sua limitação é totalizar-se.’* LEBRUN (2000:301) [É completar-se em uma unidade]

Esse elo que une as duas forças independentes é o conceito. Que posteriormente será a lei (conceito que encerra um valor). Nele opera o movimento simultâneo em direções de expansão interna e externa, que ocorre no sujeito em termos de consciência em-si e para-si.

*O conceito é, assim, a verdade do ser e da essência, 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.*

*Enquanto o conceito se demonstrou como a verdade do ser e da essência, que a ele retornaram os dois, como ao seu fundamento, o conceito inversamente se desenvolveu a partir do ser como de seu fundamento. Aquele lado do processo pode ser considerado como um aprofundar do ser em si mesmo, cujo interior foi desvelado por esse processo; e este lado, como surgimento do mais perfeito a partir do mais imperfeito. (...) Se pois o momento se chama: ‘o imperfeito’, então o conceito, ‘o perfeito’, consiste sem dúvida em desenvolver-se a partir do imperfeito, por ser essencialmente esse suprasumir de sua pressuposição. Mas, ao mesmo tempo, é ele só que, ao por-se, cria a pressuposição, tal como se ressaltou na causalidade em geral e mais precisamente na ação-recíproca.*

*O conceito é determinado em relação ao ser e à essência de modo que é a essência que retornou ao ser enquanto imediatez simples; essência cujo aparecer tem, por isso, efetividade; e cuja efetividade é ao mesmo tempo livre aparecer dentro de si mesma. De tal maneira, o conceito tem o ser dentro de si mesmo como sua relação simples para consigo mesmo, ou como a imediatez de sua unidade: Ser é uma determinação tão pobre que é o mínimo que se pode mostrar no conceito. 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 a efetividade autônoma que lhe é outra. Assim também o conceito é o mais duro, porque ele mesmo é exatamente essa identidade. HEGEL (1995:289, parag.159)*

Esse aprofundar do ser em si mesmo é desenvolvimento. Para que o mais perfeito surja do menos perfeito há de haver um fundamento original perfeito, ou a criação propriamente, *ab nihilo*.



*Adendo: Se o conceito – como aqui é o caso – for designado como a verdade do ser e da essência, dever-se-á estar preparado para a questão: por que não se começou por ele? Para sua resposta convém [lembrar] que onde se trata de conhecimento pensante não se pode começar com a verdade, pelo motivo de que a verdade, já que forma o começo, repousa em simples asseveração; mas a verdade pensada como tal, tem de provar-se para o pensamento. Se o conceito fosse posto no começo da Lógica e, como é totalmente correto, segundo o conteúdo, definido como a unidade do ser e da essência, então surgiria a questão do que se entende por ser e por essência, e como os dois termos vêm a condensar-se na unidade do conceito. Assim, porém, só se teria começado pelo conceito segundo o nome, e não segundo a Coisa. O começo propriamente dito seria feito com o ser, tal como aqui ocorreu; apenas com a diferença de que as determinações do ser, e igualmente as da essência, teriam de ser tomadas diretamente da representação; ao contrário, nós tivemos conhecimento do ser e da essência considerados em seu próprio desenvolvimento dialético, e enquanto suprassumindo-se a si mesmos para [serem] a unidade do conceito. HEGEL (1995:289, parag. 159)*

O simples fato de haver um elo entre as diferenças é o cerne da idéia de desenvolvimento, que traz em si um elemento de continuidade e composição de diferenças em um todo maior. A idéia de uma colcha de retalhos, por exemplo, pode muito rusticamente trazer essa idéia de que a diferença é uma condição para a construção do objeto final.

*O desenvolvimento dessa relação forma o silogismo, que consiste em que a negatividade imanente, enquanto unidade central de um objeto (centro abstrato), se relacione com objetos não-autônomos, como com o outro extremo, através de um meio-termo que reúne em si a centralidade e a não-autonomia dos objetos: centro relativo; [é o] 3) mecanismo absoluto. HEGEL (1995:337, parag. 197)*

O que importa frisar aqui é que a dialética de Hegel serve ao conceito de desenvolvimento mais que ao de conflito justamente por abrigar esse elo conceitual que permite vislumbrar, ao longo da história, uma construção.

*O movimento, que se apresentava antes como autodestruir-se de conceitos contraditórios, tem pois aqui a forma objetiva e é movimento da força; como seu resultado, se produzirá o Universal incondicionado como [algo] não-objetivo, ou como interior das coisas. HEGEL (2002: 111-112, parag.136)*

Como bem lembrado por Charles Taylor, podemos compreender, após o estudo da dialética, de que modo esse sistema oferecia a esperança de uma superação das oposições entre o expressionismo e o kantismo [mencionadas na introdução desta parte do trabalho], sem pagar o preço que os românticos pretendiam pagar ao abandonar a livre racionalidade. TAYLOR (2005: 65)

Gérard Lebrun também comenta a unidade a partir da oposição prévia. “*A oposição, portanto, só será pensável se for precedida por uma comunidade parcial dos opostos, só se o + e o – partilharem uma mesma realidade.*” LEBRUN (2000:284)

Se os opostos são diferentes até que se reencontrem no retorno a uma mesma origem, a real oposição não seria o conflito que divide e cria divisão e sim aquela que propicia a construção a partir do que é uno em duas coisas. O resultado não é o partimento de uma essência em duas e sim a composição de duas essências em uma. Essa permanência do que é maior é que torna possível a construção. Se a permanência fosse do elemento de oposição, não haveria continuidade necessária ao desenvolvimento e haveria cisão e fragmentação da essência original em um processo de decomposição.

Nessa linha, conceito é concepção, é geração de vida.

*A Vida, agora, volta a ser a melhor aproximação do Conceito – o consumo da natureza pelo vivente, uma operação cuja pertinência predomina sobre sua transformação pelo trabalho consciente. A gênese orgânica era sem dúvida um devir linear, portanto menos expressivo do Conceito que a história ‘espiritual’; a cada etapa, esta mostrava melhor que o retorno a si é também transformação de si.* LEBRUN (2000:360)

O que fica claro do mecanismo da dialética é que para que uma oposição estabelecida seja composta em uma unidade, ela precisa ser superada, ou seja, abrangida por algo maior.

A superação da diferença, no entanto, não significa a eliminação da diferença, pelo contrário. Charles Taylor defende que em Hegel,

*(...) a unidade entre o homem e o mundo, entre o sujeito finito e o sujeito infinito, não abole a diferença. A unidade não apenas é arduamente obtida em virtude da diferença, na medida em que o homem luta para elevar-se ao nível no qual a unidade pode ser alcançada, mas a unidade última também mantém em si a diferença. TAYLOR (2005: 67)*

Em termos sucintos, a síntese dialética terminaria por formar essa visão de conjunto ou de unidade maior capaz de abranger a oposição inicial aparente e não ontológica. A síntese também seria uma força em si, já que Hegel menciona que o TODO também é uma força, ou melhor, afirma que “a força é também o todo”, conforme segue abaixo:

*Porém a força é também o todo (...) As diferenças entre a força propriamente dita, recalçada sobre si mesma, e o desdobramento das ‘matérias’ independentes, de fato também não seriam, se não tivessem uma subsistência: ou, a força não seria se não existisse sob esses modos contrários. Mas existir sob esses modos contrários não significa outra coisa senão que os dois momentos são, ao mesmo tempo, independentes. HEGEL (2002: 111, parag. 136)*

*Um dos momentos aparece pois como essência posta de lado, como meio universal ou como o subsistir das “matérias” independentes. Mas a independência dessas matérias não é outra coisa que esse meio, ou seja: esse universal é exatamente a multiplicidade desses diferentes universais. Porém, como o universal está nele mesmo em unidade estreita com essa multiplicidade, quer dizer que cada uma dessas ‘matérias’ está onde está a outra; interpenetram-se mas sem se tocarem, já que, inversamente, o Diferente múltiplo é exatamente do mesmo modo independente. Com isso se põe igualmente sua porosidade pura – ou seu Ser-suprassumido. Por sua vez, esse Ser-suprassumido – ou a redução dessa diversidade ao puro ser para si – não é outra coisa que o próprio meio; e esse é a independência das diferenças. Ou seja, as diferenças, postas como independentes, passam imediatamente à sua unidade e sua unidade imediatamente ao seu desdobramento; e esse novamente, de volta, à redução. HEGEL (2002:110, item 136)*

Na opinião de Gérard Lebrun, não há a continuidade de um princípio único na dialética. Tampouco haveria, para ele, uma graduação de etapas. Tanto no caso do princípio único quanto no da graduação de etapas ocorreria uma repetição, que não ocorre na dialética. O que se repete na dialética é o mecanismo operacional, mas o conteúdo que se

desenvolve é continuamente renovado. O que é permanente é a diferenciação e reunificação.

*Em primeiro lugar, a imagem da continuidade sensível é inadequada. Ela, sem dúvida, salvaguarda a ideia de que um princípio único persiste através das diferentes formas, mas apresenta essa persistência como uma difusão, de maneira que o momento da diferenciação é escamoteado. (...) Igualmente insatisfatória é a imagem de uma série graduada e normatizada por uma lei de desenvolvimento. Ainda aqui, a diversidade surge da repetição; o Outro só é o avatar da difusão do Mesmo, e a diferença, longe de estar inscrita na coisa mesma, só é uma parada – arbitrária e provisória – no curso dessa expansão. LEBRUN (2000:353)*

Se retomamos categorias de Aristóteles sobre o finito e o infinito, que Lebrun relembra [*“O movimento era o ato do inacabado; bem diferente é o ato no sentido absoluto, o ato daquilo que é acabado.”* Aristóteles, *De anima*, I, 431 a 6-7 in LEBRUN (2000:358)] podemos considerar que o finito sempre estará em movimento em direção ao infinito ou absoluto. O finito, por ser inacabado, tem potência e o infinito, por ser ato puro, teria estabilidade absoluta, ausente de movimento. Já o objeto inacabado teria potência cuja realização seria necessária até mesmo para seu perfazimento como objeto finito: *“Em suma, a passagem da potência ao ato nem sempre significa que uma nova determinação toma o lugar de outra; designa também a instauração de uma coisa em seu uso ou em seu exercício.”* LEBRUN (2000:357)

Como se o tempo tivesse um fluxo, um movimento interno, a coisa cuja essência foi revelada termina por se vincular a esse fluxo. O objeto passa a existir no tempo: há um reencontro do objeto com o universal incondicionado que está em seu interior com o universal incondicionado que é o tempo. É como se o “tempo” do objeto fosse revelado e extraído de modo a conectar-se com o tempo geral de tudo.

De tudo que foi visto até o momento, podemos resumir que a consciência é uma força efetiva e proativa. O conceito é a base comum de ambas as forças, é o que liga a consciência ao universal incondicionado do objeto, que age como força de reação já como um em-si e para-si da consciência. Ou seja, a força da consciência assume para si

a força que vem do objeto, encontra no objeto o que tem de universal e passa a compor o objeto dentro de si.

O espírito já seria o todo e contém o elemento que movimenta o todo em direção a um valor. Se a consciência pode ser definida como a ciência acrescida do valor, o que move o entendimento – e a humanidade –, portanto, é o valor.

O alcance do valor depende da percepção voluntária de sua persecução, e portanto, pressupõe a liberdade como fundamento da verdade.

*Essa verdade da necessidade é, por conseguinte, a liberdade, e a verdade da substância é o conceito – a autonomia que é o repelir-se de si mesmo para [termos] autônomos diferentes, enquanto esse repelir é idêntico consigo, e esse movimento alternado, que permanece junto a si mesmo, o é somente consigo. HEGEL (1995:p.287, par.158)*

A experiência que é humana provém do intercâmbio, do contato, do diálogo, entre os seres humanos ou entre o sujeito e a ideia lógica absoluta (Deus). Só o pensamento livre e gratuito e pode encerrar consciência e valor, uma vez que o livre arbítrio é o mérito da formação da consciência. A providência seria gratuidade absoluta então sequer haveria um “direito” à sua ação verdadeira. Esta ação é antes uma certeza, acima das exigências da justiça. A revelação da verdade absoluta (e, portanto, do projeto divino) se posiciona no campo da gratuidade, do que é superior às exigências de justiça.

Hegel tece algumas considerações sobre o valor ou o “fim teológico”:

*Eis o realizar do fim, no qual, ao fazer-se o Outro de sua subjetividade e ao objetivar-se, suprassumiu a diferença dos dois, concluiu-se só consigo, e se conservou. O conceito de fim, por um lado, chamou-se supérfluo, e por outro chamou-se acertadamente conceito-de-razão, e foi contraposto ao abstratamente-universal do entendimento, enquanto esse universal só se relaciona, subsumindo-o, com o particular que nele mesmo não tem. Além disso, a diferença do fim, enquanto causa final, da causa simplesmente eficiente – isto é, do que se chama habitualmente causa – é da mais alta importância. A causa pertence à necessidade ainda não posta a descoberto, à necessidade cega; por isso aparece como passando para o seu Outro, e aí perdendo sua originalidade no ser posto; somente em si ou para nós é que é causa; só no efeito é causa e para-si volta. O fim, ao contrário, é*

*posto como devendo conter nele mesmo a determinidade, ou o que alhures aparece ainda como ser-outro – o efeito -; de modo que em sua atuação não passa [para outra coisa] mas se conserva, isto é, só efetua a si mesmo; e é no ponto final o que era no começo, na originariedade. Só por meio dessa autoconservação é o verdadeiramente originário. O fim exige uma apreensão especulativa, enquanto é o conceito, que contém, ele mesmo, na própria unidade e idealidade de suas determinações, o juízo ou a negação, a oposição do subjetivo e objetivo; e que é igualmente seu suprassumir. No fim, não se pode logo – ou não se pode simplesmente – pensar na forma em que ele está na consciência, como uma determinação dada na representação. HEGEL (1995:341, parag.204)*

Hegel também distingue a finalidade interna, da finalidade externa, na história da Filosofia:

*Com o conceito de finalidade interna, Kant ressuscitou a ideia em geral, e em particular a ideia da vida. A determinação de Aristóteles da vida contém já a finalidade interna, e está por isso infinitamente acima do conceito da teleologia moderna, que somente tinha em vista a finalidade finita, a finalidade externa. Necessidade [Bedurfnis], impulso são os exemplos que se situam mais próximos do fim. São a contradição sentida, que encontra lugar no interior do próprio sujeito vivente, e entram na atividade de negar essa negação, que é a subjetividade ainda simplesmente tal. A satisfação estabelece a paz entre o sujeito e o objeto; enquanto o objetivo – que fica do outro lado na contradição ainda presente (na necessidade) – é igualmente suprassumido, por meio da união com o subjetivo. (...) O impulso é, por assim dizer, a certeza de que o subjetivo é somente unilateral, e não tem verdade alguma; tampouco como o objetivo. O impulso, além do mais, é a realização dessa sua certeza. HEGEL (1995:342, parag.204)*

Hegel esclarece que a “*A finalidade externa situa-se imediatamente antes da ideia, mas o que está situado no limiar é muitas vezes justamente o mais insuficiente.*” HEGEL (1995: 343, parag.204)

E o fim em si, ou conceito do fim, seria *a unidade em si essente, do subjetivo e do objetivo, agora como para si essente – a ideia.* HEGEL (1995:347, parag.212)

Até com relação ao escopo do processo lógico, pode-se traçar uma linearidade dialética hegeliana:

*A relação teleológica é o silogismo em que o fim subjetivo se conclui junto com a objetividade, que lhe é exterior, através de um meio-termo que é a unidade dos dois, enquanto atividade conforme-ao-fim; e que, enquanto objetividade posta imediatamente sob o fim, é o meio.*

*Adendo: O desenvolvimento do fim em [direção da] ideia efetua-se através de três degraus: 1º, do fim subjetivo; 2º, do fim em via de realizar-se; 3º, do fim realizado.*

*Antes de tudo, temos o fim subjetivo, o qual, enquanto é conceito para si essente, ele mesmo é a totalidade dos momentos-do-conceito. O primeiro desses momentos é o da universalidade idêntica consigo; por assim dizer, a água neutra primeira onde tudo está contido, mas nada está ainda separado. O segundo é a particularidade desse universal, pela qual ele recebe um conteúdo determinado. Enquanto esse conteúdo determinado é posto mediante a ativação do universal, assim retorna este através dele, a si mesmo, e se conclui junto consigo mesmo. Por conseguinte, dizemos também, quando nos propomos um fim, que nós fechamos [etwas beschliessen] alguma coisa, e nos consideramos pois, de certo modo, como abertos inicialmente e como acessíveis a essa ou àquela determinação. Mas também se diz igualmente que se fechou [sich zu etwas enshlossen] por alguma coisa, e com isso se exprime que o sujeito avança de sua interioridade essente para si, e se insere em uma objetividade que se lhe contrapõe. Isso dá o processo do fim simplesmente subjetivo à atividade conforme-ao-fim, voltada para fora. HEGEL (1995:344, parag.206)*

A finalidade ou valor é que cria o potencial criador, ao estabelecer a alteridade entre a finalidade e a existência imediata. Hegel menciona uma “potência interior do conceito”:

*O conceito é essa potência imediata, por ser a negatividade idêntica consigo, na qual o ser do objeto absolutamente só é determinado como um [ser] ideal. O meio-termo total é então essa potência interior do conceito enquanto atividade, com a qual o objeto está reunido imediatamente, enquanto meio, e sob o qual se mantém. HEGEL (1995:345, parag.208)*

O potencial surge da alteridade entre o sujeito e o objeto. O valor liga o sujeito ao objeto de modo a que esta ligação possa ser considerada uma unidade posta, um universal.

*O fim realizado é, assim, a unidade posta do subjetivo e do objetivo. Essa unidade porém é essencialmente determinada de tal modo, que o subjetivo e o objetivo são neutralizados e suprassumidos só segundo sua unilateralidade (...) O fim se conserva perante o objetivo e nele; porque, além de ser o subjetivo unilateral, o particular, é também o universal concreto, a identidade essente em si, dos dois. Esse universal, enquanto refletido sobre si simplesmente, é o conteúdo que através de todos os três termini do silogismo, e de seu movimento, permanece o mesmo. HEGEL (1995:346, parag.210)*

A identificação do valor associa-se à liberdade e ao pensamento, pois o pensamento confere objetividade à ideia e faz com que o espírito reencontre os seus fundamentos.

*Sem o pensamento essa obra não possui objetividade; o pensamento é fundamental. O ponto mais alto no desenvolvimento de um povo é alcançar o conceito de sua vida e condição, dar às suas leis, ao seu direito e à sua moralidade objetiva a forma de ciência, pois nessa unidade reside a mais intrínseca unidade à qual o espírito pode chegar por si e consigo. Em sua obra, ele tem que fazer de si mesmo o objeto de sua contemplação, mas o espírito só tem a si como objeto em sua essencialidade quando ele se pensa. Portanto, é aqui que o espírito vem a conhecer os seus fundamentos, o caráter geral de suas ações. (...) Encontramos agora uma existência real e uma existência ideal do espírito da nação. HEGEL (2008:70)*

O pensamento também é essencial para determinar a diferença entre as forças que operam na dialética. Para Hegel, a diferença que opera entre as forças na dialética está apenas no pensamento, no conceito. Na realidade não haveria diferença, na força mesma não haveria diferença.

*Quando nós mantemos os dois momentos em sua unidade imediata, então o entendimento – ao qual o conceito de força pertence – é o conceito propriamente dito, que sustém os momentos distintos como distintos, pois na força mesma não deve ser distintos; a diferença, portanto, está só no pensamento. Em outras palavras; o que acima foi estabelecido foi apenas o conceito de força, não sua realidade. HEGEL (2002:111)*



## 10. O VALOR E A NORMA

Assim como Hegel estabelece fundamentos internos ao espírito, também existiria, a partir do conceito, uma lei que rege os desdobramentos de forças.

Hegel descreve como um desdobramento de forças se dá com base em uma lei. A unidade final, a síntese dialética, viria de uma necessidade interior de lei a corresponder a critérios internos.

*É justamente na lei que a diferença é captada imediatamente e acolhida no universal; mas com isso [também] um subsistir dos momentos cuja relação o universal exprime como essencialidades indiferentes e em si-essentes. Ao mesmo tempo, porém, essas partes da diferença na lei são por sua vez, lados determinados. O conceito puro da lei, como atração universal, deve entender-se em seu verdadeiro sentido, de que nesse conceito como no Simples absoluto, as diferenças que ocorrem na lei como tal retornam de novo ao interior, como unidade simples; esta unidade é a necessidade interior de lei. HEGEL (2002:121)*

A lei universal seria uma necessidade do sujeito e ao mesmo tempo, um retorno do sujeito a si mesmo. O valor contido na lei cria a força e a atração.

*A lei está portanto presente de duas maneiras: uma vez como lei, em que as diferenças são expressas como momentos independentes; outra vez, na forma do simples Ser-retornado-a-si-mesmo, que de novo pode chamar-se força; contanto que não se entenda a força recalcada mas a força em geral ou o conceito de força: uma abstração que arrasta para si as diferenças do que atrai e do que é atraído. HEGEL (2002:121, parag. 152)*

As forças tem uma força resultante que é o valor imanente ao conceito, a lei interna que resulta de aplicar a consciência a um objeto.

*Porém a diferença entre forma e conteúdo emerge nesse Universal incondicionado, por ser ele objeto para a consciência. Na figura do conteúdo, os momentos têm o aspecto sob o qual inicialmente se apresentavam: o aspecto de serem, por um lado, um meio universal de muitas "matérias" subsistentes; e, por outro lado, o uno em si refletido, no qual sua independência se aniquila. O primeiro momento é a dissolução da*

*independência da coisa, ou a passividade que é um ser para Outro. O segundo momento é o ser-para-si. HEGEL (2002: 110)*

Para Hegel, o fenômeno transcorre em um “reino das leis”.

*Este reino das leis é de certo a verdade do entendimento que tem o conteúdo na diferença que está na lei; mas ao mesmo tempo é só sua primeira verdade, não preenche completamente o fenômeno. A lei está nele presente, mas não é toda a sua presença: sob situações sempre outras, tem sempre outra efetividade. Portanto, resta ao fenômeno para si um lado que não está no interior; ou, o fenômeno ainda não está posto em verdade como fenômeno, como ser-para-si suprasumido. HEGEL (2002:120, item 150)*

Hegel ressalta que a lei tem uma falta: embora tenha em si a diferença mesma, só a tem como universal, indeterminada. HEGEL (2002:120) Portanto, o entendimento deve fazer coincidir as múltiplas leis numa lei só.

*Esse universal incondicionado, que de agora em diante é o objeto verdadeiro da consciência, ainda está como objeto dessa consciência – a qual ainda não apreendeu o conceito como conceito. Importa fazer uma distinção essencial entre as duas coisas: para a consciência, o objeto retornou a si mesmo a partir da relação para com um outro, e com isso tornou-se em-si conceito. Porém a consciência não é ainda, para si mesma, o conceito; e por causa disso não se reconhece naquele objeto refletido. HEGEL (2002:108)*

Seria na lei universal que surge a diferença entre a forma e o conteúdo. A forma seria dada pelo conceito, o conteúdo pelo espírito.

*O entendimento pensa ter aí descoberto uma lei universal, que exprime a universal efetividade como tal. Mas, na verdade, só encontrou o conceito da lei mesma. É como se dissesse que em si mesma toda efetividade é regida-por-lei. A expressão da atração universal tem, por isso, grande importância; enquanto dirigida contra a representação carente-de-pensamento para a qual tudo se apresenta sob a figura do contingente, e a determinidade tem a forma da independência sensível. HEGEL (2002:121)*

Duas forças estão presentes mas ambas têm o mesmo conceito. O “outro” é uma “força oposta”. A força é para o outro e o outro é para ela, portanto a força e o outro estão no mesmo conceito.

*O que surge como Outro e solicita a força tanto à exteriorização quanto ao retorno a si mesma, é ele mesmo força, como imediatamente resulta (...) a força ainda não saiu em geral de seu conceito, pelo fato de que um Outro é para ela, e ela para um Outro. Ao mesmo tempo, porém, duas forças estão presentes: e embora ambas tenham o mesmo conceito, passaram de sua unidade à dualidade. HEGEL (2002: 112, item 138)*

Nós vemos que, graças à infinitude, a lei cumpriu-se em si mesma como necessidade, e que todos os momentos do fenômeno foram recolhidos ao interior.

Conforme resulta do que precede, o simples da lei é a infinitude, e isto significa [o seguinte]:

- a) *a lei é um igual-a-si-mesmo, o qual porém é a diferença em si; ou é homônimo, que se repele de si mesmo, ou se fraciona. O que se chamava força simples desdobra-se a si mesmo, e é, por sua infinitude, a lei.*
- b) *a fração, que constitui as partes representadas na lei, se apresenta como subsistente. Essas partes, consideradas sem o conceito da diferença interior, são o espaço e o tempo, ou a distância e a velocidade, que surgem como momentos da gravidade. Mas são também indiferentes e sem necessidade, um em relação ao outro, e em relação à gravidade mesma; assim como essa gravidade simples em relação a eles ou a eletricidade simples em relação ao positivo e ao negativo.*
- c) *Entretanto, por meio do conceito de diferença interior, esse desigual e indiferente, espaço e tempo, etc., são uma diferença que não é diferença nenhuma, ou somente uma diferença de homônimo; e sua essência é a unidade. Em sua relação recíproca são animados como o positivo e o negativo; mas seu ser consiste antes em pôr-se como não-ser, em suprasumir-se na unidade. Subsistem ambos [os termos] diferentes, são em si e são em si como opostos; isto é, cada qual é o oposto de si mesmo, tem o seu outro nele, e os dois são penas uma unidade. HEGEL (2002: 128, item 161)*

O infinito posto como contrário de uma determinidade é “a alma de tudo o que houve até aqui”, como resume o filósofo. O infinito é a alma ou móvel desde o início, mas o

fenômeno é o que lhe revela para o sujeito, e ao mesmo tempo revela o sujeito para si mesmo.

*A infinitude, ou essa inquietação absoluta do puro mover-se-a-si-mesmo, [faz] que tudo o que é determinado de qualquer modo – por exemplo, como ser – seja antes o contrário dessa determinidade. A infinitude já era, sem dúvida, a alma de tudo o que houve até aqui; mas foi no interior que primeiro ela mesma brotou livremente. O fenômeno – ou o jogo de forças – já a apresentava; mas foi só no explicar que surgiu, livre, pela primeira vez. Quando a infinitude – como aquilo que ela é – finalmente é objeto para a consciência, então a consciência é consciência de si. HEGEL (2001:130, item 163)*

A lei encerra a infinitude. Mas a necessidade do sujeito vem de sua relação com o objeto. Por isso o objeto (conhecido em essência), é o meio para se chegar à infinitude. A lei em abstrato não desenvolve. O que desenvolve é o desvendar da lei por meio do fenômeno objetivo.

*Nós porém nele [no objeto] reconhecemos justamente algo que fazia falta na lei: a saber, a mudança absoluta mesma. Com efeito: esse movimento, se o examinarmos mais de perto, é igualmente o contrário de si mesmo: põe uma diferença que, para nós, não é diferença nenhuma; e além disso, ele mesmo a suprassume como diferença. HEGEL (2002:124)*

A crítica de Hegel ao kantianismo e à noção de imperativo categórico como fundamento normativo se estende a considerações epistemológicas assim como a fundamentos morais. O que é decisivo e “fatal” para a teoria do conhecimento de Kant, de acordo com Hegel, é a separação entre matéria e forma na cognição. WERKMEISTER (1970:100)

O que torna a forma uma experiência necessária para Hegel não deve ser buscado em duas pré-condições causais ou pressuposições lógicas *a priori*, mas na natureza da consciência e também no contexto em que ela se encontra. SOLOMON (1983: 12)

*O problema não resolvido inerente à ontologia básica de Kant – assim como vimos – é a relação do ser empírico com o ser-em-si transcendental. O problema surge no nível da cognição assim como no nível da ética e culmina no problema da relação do homem com*

*Deus (...) O processo da dialética, do começo ao fim, nada mais é do que o esclarecimento passo a passo da automanifestação do real (...). WERKMEISTER (1970:105) [t. n.]*

Hegel também se distingue fundamentalmente de Kant, com a noção de que a base do *GEIST* é um fundamento afetivo:

*O novo ingrediente, o qual Hegel quase não mencionou em seus trabalhos anteriores, é o amor. O amor é primariamente um sentimento, o sentimento de unidade. A falta de unidade torna-se agora a culpada, a fonte da irritação de Hegel – com os Judeus por alienarem-se tanto de Deus como dos outros homens, com Jesus e o Cristianismo primitivo por separarem-se do resto da sociedade, com Kant por distinguir e colocar uma contra a outra as faculdades alegadamente diferentes da alma humana – em particular, o dever e uma sensação de lei contra o amor e ‘inclinações’ simples. (...) e o veículo que ele escolhe para essa tarefa é a toda importante, mas mal definida, noção de ‘Espírito’ (Geist), mencionada em praticamente todas as páginas do texto. SOLOMON (1983:142) [t. n.]*

Com Hegel, a lei moral e jurídica derivam da congruência com a constituição do espírito nacional e o imperativo categórico de Kant ganha um sentido afetivo, além do moral – atender a natureza do *Geist* passa a ser a lei primordial.

*(...) amor para Kant resume-se a respeito universal por obrigação, justamente a antítese do que Hegel quer dizer com essa palavra. Influenciado por Herder e pelos primeiros românticos, Hegel insiste que o amor ordenado no Cristianismo é na verdade um sentimento, mas de forma alguma uma questão de obrigação. De fato, o que Hegel discorda em Kant é o próprio fundamento da distinção que Kant está fazendo aqui entre moralidade, dever, razão e lei, de um lado, e emoções, sentimentos, inclinações e amor, em particular, do outro. De acordo com Hegel, nessa junção particularmente romântica de sua carreira, o amor conquista tudo, cura todas as feridas, é a única e exclusiva solução à trágica separação Kantiana-Cristã do ser humano em aspectos conflitantes – sentimento contra intelecto, conhecimento contra fé, razão contra inclinação, independência pessoal contra espírito coletivo. Portanto, o que resulta desse trabalho é uma concepção do ‘ser humano inteiro’, que transcende essas divisões em sua personalidade e age ‘de acordo com a lei’, assim como ‘para o bem da lei’, sem separar esses aspectos, como Kant o fez. SOLOMON (1983:143) [t. n.]*

#### Parte IV. Conclusões

Buscou-se expor a filosofia de Hegel como uma tentativa de compreender a verdade como sistema lógico que expõe um processo. A preocupação de Hegel é epistemológica, explica os fundamentos da lógica, na defesa de uma verdade que se revela de modo reflexivo. A filosofia, para Hegel, é o processo da elaboração do pensamento, o processo da formação da consciência, o processo de enunciação do conceito, o processo de revelação dialética da verdade.

Para Hegel, o conhecimento é um ato subjetivo que perpassa as etapas da percepção e saber sensível do objeto, apreensão racional do fenômeno e apreensão do conceito. Neste sentido, o conhecimento-em-si é superado pelo conhecimento-para-si, na medida em que ao conhecimento racional é agregado um elemento de consciência.

Hegel atribui à razão a possibilidade de conhecimento da certeza sensível. O conhecimento conceitual, no entanto, fica a depender do processo de desenvolvimento da consciência, que passa de consciência-de-si, individual, a uma consciência justificada e para-si. A consciência-para-si relaciona-se a um valor e adquire, portanto, característica de universalidade.

A progressão da consciência segundo a filosofia de Hegel é o que permite a formação de um conceito verdadeiro, necessário para a constituição da essência do ser e para a manifestação do espírito ou *Geist*. O conceito reflete uma consciência e uma determinação infinita, de modo a encerrar um elemento normativo. O conceito, segundo Hegel, é o grau máximo de consciência, e a filosofia, por sua vez, é a consciência do espírito.

Nesse sentido, a progressão da consciência rumo ao conceito filosófico e ao espírito constitui um desenvolvimento, um desdobramento gradativo de uma verdade. A progressão da consciência é um desenvolvimento do sujeito a partir de uma verdade subjetiva para uma verdade objetiva, norteadas por uma verdade absoluta. A perspectiva dialética hegeliana permite perceber o sujeito de conhecimento como co-autor da

verdade na medida em que sua ação reflexiva é necessária para a revelação da verdadeira essência do objeto, em consonância com uma noção de “criação continuada”.

O espírito subjetivo seria a forma inicial, do espírito com relação a si mesmo e no interior de si mesmo. O espírito objetivo seria o espírito desenvolvido, na forma da realidade, como expressão de um dever-ser, de algo a produzir e a ser posto por ele.

Em última instância, a contraposição do sujeito ante o universal do objeto pode ser lida como uma dialética entre o sujeito e o plano do absoluto levando a uma síntese que revela – ou seja, desenvolve – a ambos. A busca do sujeito pelo conhecimento verdadeiro desenvolve o sujeito no sentido de dotá-lo de consciência e essência-para-si; a busca do sujeito pelo conhecimento verdadeiro também desvenda a verdade divina, tornando o ser humano (finito) parte da síntese (infinito).

*Em tal relação, em que o finito está do lado de cá e o infinito, do lado de lá; o primeiro, aquém; o segundo, além, atribui-se ao finito igual dignidade de consistência e de autonomia que ao infinito. (...) Quando o pensar acredita elevar-se dessa maneira ao infinito, [o que] lhe sucede é (...): chegar a um infinito que é um finito apenas; e o finito, que fora por ele abandonado, antes conservá-lo sempre, e fazer dele um absoluto.*  
HEGEL (1995:192, parag. 95)

O sistema hegeliano expõe e sustenta etapas de um processo que é direcionado por um vetor linear, que tende e se orienta ao que Hegel denomina espírito absoluto. Por isso, a filosofia para Hegel também é um método expositivo de uma cosmovisão cristã, para a qual o desenrolar dos fatos históricos desemboca em um fim último dotado de sentido unívoco.

O sentido unívoco é dado pelo que Hegel denomina determinações infinitas. De fato, ele afirma que “(...) toda a ilusão vem de se pensar e agir segundo determinações finitas” HEGEL (1995:83). Para Hegel, o pensamento deve seguir determinações de infinitude para que a reflexão ocorra segundo a consciência. O filósofo considera a infinitude verdadeira um conceito próximo ao de qualidade. Os valores que espelham uma qualidade espiritual constituem, portanto, elementos essenciais do desenvolvimento, permitindo à razão avançar para a consciência e o conceito.

Ao tratar da doutrina do conceito, Hegel menciona critérios ou pressuposições, que seriam padrões de medida ou de exatidão que sinalizam as determinações infinitas. Ele adverte para o erro de “finitização da infinitude”:

*Depois da consideração feita sobre a nulidade da oposição de entendimento entre finito e infinito (pode-se conferir com proveito a esse propósito a Filebo de Platão), é bem possível que neste ponto venha à mente a expressão de que assim o infinito e o finito são um só; que o verdadeiro – a verdadeira infinitude – se determina e enuncia como unidade do infinito e do finito. Tal expressão contém, na verdade, algo de correto; mas é igualmente distorcida e falsa – como se notou anteriormente sobre a unidade do ser e do nada. Além disso, leva a uma justa censura [por causa] da finitização da infinitude, de um Infinito finito. Com efeito, nessa expressão o infinito parece deixado tal como está; não é expresso expressamente como suprassumido. Ou então, ao refletir-se que o finito, posto como um só com o infinito, não poderia certamente permanecer o que era fora dessa unidade, e pelo menos algo sofreria em sua determinação (como a potassa combinada com o ácido perde [algo] de suas propriedades), – [vê-se que] é precisamente isso que ocorreria com o infinito; que, enquanto é o negativo, seria de seu lado igualmente embotado no Outro. (...) A negação da negação não é uma neutralização: o infinito é o afirmativo, e só o finito é o [que é] suprassumido. No ser-para-si é introduzida a determinação da idealidade. O ser-aí, inicialmente apreendido apenas segundo seu ser ou sua afirmação, tem uma realidade (§ 91); assim a finitude, de início, também está na determinação da realidade. Mas a verdade do finito é, antes, sua idealidade. HEGEL (1995:193, parag. 192)*

O sistema lógico hegeliano pode ser lido como uma “ciência do espírito”, em que o conceito de *Geist* é um espírito dotado de universalidade. Buscou-se demonstrar que na filosofia de Hegel, a progressão da consciência leva à estruturação de fatores internos próprios ao desenvolvimento, tanto como um processo do sujeito, como um processo do espírito nacional.

A consciência do absoluto para Hegel é a consciência de si e a consciência do universal. O desenvolvimento da consciência política seria a conexão com a verdade absoluta, em um processo que refina a sensibilidade afetiva para com o compromisso social e alarga o horizonte racional de modo a reforçar o espírito coletivo e o agir moral.



Hegel expõe o acesso ao plano absoluto de forma lógica e sistemática. A filosofia, nesse sentido, pode ser interpretada como um desdobramento e uma explicação do mistério religioso. A filosofia (e o desenvolvimento) seria uma ascensão rumo ao absoluto compreendida pelo ser, que passa de ser-aí a ser-para-si.

A filosofia e seu sistema de conceitos seriam a conexão entre a verdade do plano do conhecimento e a verdade do plano das ações humanas. O desenvolvimento da consciência filosófica seria o elemento que catalisa o desenvolvimento político no sentido de um progresso da história que se fundamenta em acréscimos de valor e verdade às idéias e ações históricas.

A idéia lógica simples, que seria a da intuição, encontra sua forma mais desenvolvida no espírito, que seria o grau da idéia que se situa acima da determinidade natural e que por isso só se refere a suas próprias determinações. O espírito como idéia lógica mais desenvolvida, também é a que encerra potência e que possui o atributo de solução das contradições da dialética.

A filosofia de Hegel é uma filosofia do desenvolvimento porque afirma o desdobramento da idéia como momentos do método especulativo, permite relacionar o conhecimento com graus da idéia (graus de elevação da certeza à verdade) e graus de elevação das potências do sujeito (e da nação).

O permanente, no desenvolvimento, é a idéia, e a dialética, o processo de desenvolvimento da idéia na história. Hegel menciona os diversos graus da idéia, ou seja, no desenvolvimento da idéia ao longo do desenrolar filosófico desde seus primórdios.

*Ora, bem: ainda que se possa conceder que todas as filosofias foram refutadas, deve-se ao mesmo tempo afirmar também que nenhuma filosofia foi refutada; e ainda também que não pode ser refutada. A respeito do último ponto, há duas coisas [a notar]. Primeiro: qualquer filosofia que merece esse nome tem a idéia em geral por conteúdo. Segundo: qualquer sistema filosófico tem de ser considerado como a exposição de um momento particular, ou de um grau particular no processo-de-desenvolvimento da idéia.*

*(...) Assim, a história da filosofia, segundo seu conteúdo essencial, não lida com o eterno e absolutamente presente; e em seu resultado não se deve comparar a uma galeria de erros do espírito humano, mas antes a um Panteão de figuras divinas. Ora, essas figuras divinas são os diversos graus da idéia, tais como surgem no desenvolvimento dialético, uns depois dos outros. Quando pois se deixa à história da filosofia demonstrar com rigor em que medida o desenvolvimento – que nela ocorre – do seu conteúdo, de um lado, dele se desvia, antes de tudo há apenas que mencionar aqui que o começo da lógica é o mesmo que o começo de uma história propriamente dita da filosofia. HEGEL (1995:177, parag. 86)*

Do ponto de vista político, a dialética se manifesta como a contraposição de forças, em uma situação de desigualdade cuja superação gera movimento e revela um espírito nacional. Segundo a filosofia de Hegel, não há eliminação de uma força por outra, e sim composição entre o que seria um elemento negativo ou de ausência, e um elemento positivo, ou de presença, de modo a se ter uma resultante de edificação. A dialética, como processo, é uma dialética do desenvolvimento uma vez que a síntese preserva o que inicialmente estaria contraposto.

A dialética no sentido da síntese de forças opostas pode ser vista como um modelo operacional da lógica da reconciliação:

*O ‘perdão’ é, obviamente, o clímax da ética Cristã; e como o ‘Espírito’ que existe dentro e entre todos os membros da comunidade universal da Razão, o Deus todo-misericordioso é o ‘Conceito’ que precisamos para compreender e reintegrar todas as ‘Formas de Deus’ nas quais as comunidades anteriores projetaram a identidade de seus membros uns com os outros e com a natureza. Não há a necessidade aqui de repassarmos novamente toda nossa jornada ao lado da identidade absoluta da Substância e do Sujeito, que tem emergido agora. Interessa-nos enxergar que o historiador filosófico é o modelo absoluto de toda investigação científica. Compreensão pressupõe reconciliação. HARRIS (1997:19) [t. n.]*

Assim expressa Hegel o jogo da dialética como um jogo da reconciliação:

*(...) O movimento do conceito, de certo modo, pode-se considerar como se fosse um jogo apenas; o Outro, que por ele é posto, de fato não é um Outro. Na doutrina da religião*

*cristã, isso assim se exprime: que Deus não só criou um mundo que se lhe contrapõe como um Outro, mas também desde a eternidade gerou um Filho, no qual está, como Espírito, junto de si mesmo.* HEGEL (1995:294, parag. 161)

A dialética como recomposição do que é fragmentado, é o processo de absorção e reabsorção da diferença, é o desvendar o plano divino mediante anúncio de um valor universal e absoluto. Nesse sentido, é também uma religação com a verdade.

A verdade hegeliana não está em um conceito fixo, mas em um processo de apreensão do conceito: a dialética do conceito, ou o desenvolvimento do conceito.

*A dialética é, conseqüentemente, uma dialética do conceito, que exclui qualquer dialética de proposições e de teses mutuamente opostas. Exclui, isto é, aquela dialética da compreensão, uma dialética subjetiva (em contraste com a dialética objetiva do conceito, que também poderia ser chamada de uma dialética da objetividade, contanto que essa objetividade signifique precisamente o mundo-conceito, o mundo como pensamento e como pensar si mesmo) (...) WEIL (1973:56) [t. n.]*

O desenvolvimento do conceito foi apresentado como a atividade do conceito direcionada ao valor absoluto. Nesse sentido, afirma Klaus Düsing que a meta do desenvolvimento de categorias, para Hegel, é o raciocínio puro de si mesmo, desdobrado em suas determinações. DUSING (1998:103)

O mesmo autor registra: “*O movimento dialético das determinações do pensamento da lógica conceitual é um desenvolvimento*”. DUSING (1998:108)

A dialética do conceito permite o desenvolvimento da consciência e a compreensão do espírito, inclusive em uma perspectiva da história geral humana.

*(...) Sobre o fundamento de sua extraordinária análise da consciência de si, identifica-se o espírito como o dado final que ele coloca como a essência do homem e sua história. Continua, dessa forma, a rastrear ao longo do curso da história humana o desdobramento desse espírito, com a finalidade de descobrir até que ponto o desenvolvimento do espírito pode ser ‘verificado’ em suas manifestações na história real.* FRIEDRICH (1953:XXIV) [t. n.]

Buscar a verdade filosófica hegeliana é, portanto, desenvolver o conceito. Definir o conceito é dar existência à verdade, que para o filósofo, compõe um todo.

*Na filosofia, dá-se frequentemente o caso de que a unilateralidade vem por-se ao lado da totalidade com a alegação de ser algo em particular e fixado contra ela. Ora, de fato, o unilateral não é algo fixo e consistente, senão que está contido no Todo, como suprimido. O dogmatismo da metafísica de Entendimento consiste em fixar em seu isolamento as determinações unilaterais de pensamento, ao passo que, ao contrário, o idealismo da filosofia especulativa possui o princípio da totalidade e se mostra como envolvendo a unilateralidade das determinações abstratas do Entendimento. Assim, o idealismo dirá: a alma não é só finita nem é só infinita, mas é essencialmente tanto uma [coisa] quanto também à outra, e, por isso, nem é uma nem é outra. Quer dizer: tais determinações não são válidas em seu isolamento, e só valem como suprimidas. (Enciclopédia das ciências filosóficas, p. 32, VIII, p. 106; trad. Br. P. 95)*

O desenvolvimento no sentido mais amplo da história humana seria a composição do avanço conceitual humano como revelação progressiva de um projeto de origem absoluta, como uma verdade orgânica e em movimento. A filosofia seria expressão de uma teleologia de fundo cristão, pela qual graus de consciência acerca da verdade são previamente existentes e progressivamente revelados, conforme a atividade filosófica de modo direcional e irreversível.

A síntese dialética em última instância dependeria de um mistério divino para efetivar-se no plano dos fenômenos. “(...) Hegel deve demonstrar que toda a lógica do ser em si mesmo envolve algum tipo de contradição ou incoerência que não pode ser resolvida em seus próprios termos”. PINKARD (1988:55) [t. n.] Hegel afirma a necessidade da concorrência do espírito para que haja solução das contradições da dialética já que o espírito independe de determinações que lhe sejam exteriores. Ademais, o espírito constitui o elo entre o plano dos fenômenos e a providência por evoluir de espírito subjetivo para espírito objetivo e finalmente espírito absoluto.

A dialética entre o homem e o absoluto ou entre a razão humana e o projeto divino compõe o que há de universal no ser humano com o espírito. Assim, cada processo de reabsorção do negativo pode ser visto como uma “iluminação”, e o processo de

caminhar histórico, como uma sucessão de pequenos anúncios, réplicas do que seria o Juízo final.

E se pela dialética a razão humana precisa do concurso do espírito, pela dialética o valor absoluto passa a precisar do concurso humano na criação para manifestação, na natureza, da unidade. A “criação continuada humana” devolve à providência seu projeto original, promove o retorno do que é verdadeiro à sua fonte.

A “criação humana” em seu conjunto filosófico não seria uma criação errática e sim uma progressão em etapas de consciência, com base em critérios cada vez mais próximos de infinitudes verdadeiras. A consciência humana como conjunto, portanto, teria evoluído, ao mesmo tempo em que o projeto divino também estaria se revelando aos homens progressivamente.

O desenvolvimento da visão humana acerca do que constitui o plano divino ou absoluto pode ser espelhada na progressão de uma revelação conceitual. Ao longo da história humana, o entendimento da noção espiritual do que regeria a humanidade e os elementos naturais perpassou o politeísmo e o monoteísmo. Mesmo dentro da ótica puramente cristã, também se pode perceber uma progressão da revelação de Deus como sentido axiológico.

Para Hegel, a progressão da consciência é também uma progressão da consciência da unidade com Deus. À medida que o plano das determinações infinitas deixa de ser objeto desconhecido [e temido], a recondução do objeto ao conceito é também uma recondução do sujeito a sua interioridade e espiritualidade.

*Adendo: Quando se apreende o absoluto (Deus) como objeto, e aí se fica, tem-se em geral o ponto de vista da superstição e do temor servil; como, nos tempos modernos. Mas precisamente, enquanto é o objeto absoluto, Deus não se contrapõe à subjetividade como uma potência hostil e tenebrosa, mas a contém, antes, em si mesmo como momento essencial. (...) Que os homens sejam socorridos, que se tornem bem-aventurados, isso acontece ao obterem a consciência de sua unidade com Deus, e ao deixar Deus de ser para eles simples objeto, e, por isso, justamente objeto de medo e de terror, como era especialmente o caso para a consciência religiosa dos romanos. (...) Ora, assim como a*

*religião e o culto religioso consistem na superação da oposição entre subjetividade e objetividade, também igualmente a ciência, e mais principalmente a filosofia, não tem outra tarefa a não ser a de superar essa oposição por meio do pensar. No conhecimento, trata-se em geral de retirar ao mundo objetivo, que se nos contrapõe, sua estranheza; e, como se costuma dizer, de encontrar-nos nele: o que significa o mesmo que reconduzir o objeto ao conceito, que é nosso Si mais íntimo.* HEGEL (1995:333, parag.194)

Se a dialética é levada em conta como espelho da interação entre o plano das determinações finitas e o plano das determinações absolutas, pode-se associar a este método especulativo uma forma de leitura da interação entre o humano e o divino no plano geral, como um desenvolvimento das idéias associadas ao Bem cristão como conjunto de valores [determinações infinitas] ligados à esperança, à fidelidade, ao amor fraterno e ao perdão. Segundo esta ótica, Deus estaria se revelando progressivamente (e ao longo da história humana) em sua justiça e bondade, gradualmente ampliando um fator de misericórdia em direção à humanidade. O Deus revelado no Antigo Testamento, sobretudo no dilúvio, empreende ações de julgamento e vingança; o Deus apresentado pelo Novo Testamento traz correções que mais se associam à função paterna; as revelações mais recentes ligadas ao catolicismo [sobretudo a personalidades como Sta Faustina Kowalska] prenunciam um Deus que busca se revelar como encarnação de uma misericórdia cuja gratuidade como gesto divino compõe e supera o amor e a justiça antes renunciados e que podiam ser expressões da “justiça contratual divina”.

Nesse sentido, o desenvolvimento pode ser visto como crescente revelação da ordem divina para com a humanidade e aquilo que deve ser buscado em primeiro lugar como orientador de todo esforço lógico ou material:

*A ocupação com essa lógica formal tem, sem dúvida alguma, sua utilidade; por ela, como se diz, ‘a cabeça se arruma’; aprende-se a concentrar-se, aprende-se a abstrair, enquanto na consciência ordinária se lida com representações sensíveis que se entrecruzam e se embaraçam. Contudo, na abstração se dá a concentração do espírito em um [só] ponto, e por aí se ganha o hábito de ocupar-se com a interioridade. (...) pois o excelente não se deve procurar pela simples utilidade. Na verdade, isso de um lado é totalmente exato; mas de outro lado o excelente é também o mais útil, pois é o substancial que se mantém firme por si mesmo, e por esse motivo é o suporte para os fins*

*particulares, que ele promove e leva a termo. (...) Assim, por exemplo, a religião tem em si mesma o valor absoluto; ao mesmo tempo os outros fins são por ela apoiados e cumpridos. Cristo diz: 'Buscai antes o Reino de Deus, e o resto vos será dado por acréscimo.' Os fins particulares só podem ser alcançados na medida em que o essencial em si-e-para-si é alcançado. HEGEL (1995: 73, parag.20)*

Em síntese, a partir do sistema filosófico hegeliano, é permitido depreender:

O desenvolvimento segundo Hegel é a progressão da consciência. Para Hegel a consciência progride em diferentes níveis, com graus de justificação que estão sempre no sujeito, constituindo, portanto, critérios humanos. Nesse sentido, desenvolvimento é auto-revelação e aquisição interna de novos vetores de ação de conteúdo axiológico.

A consciência progride orientando-se a uma determinação infinita. O processo de conhecimento da verdade proposto por Hegel justifica-se a si mesmo. O filósofo reconhece que a consciência absoluta só é passível de conhecimento no âmbito da religião, mas haveria um processo espiritual, situado no tempo, passível de compreensão racional.

O desenvolvimento seria a revelação de valores humanos à consciência mediante a conceitualização, definição, concretização de metas direcionadas a valores absolutos. O desenvolvimento social seria o progressivo comprometimento com valores humanos de convívio e internalização de critérios de consciência social. O desenvolvimento político seria a progressiva humanização da organização político-social, a humanização do Estado, a normatização de uma consciência política.

O desenvolvimento espiritual seria a crescente base de ação em critérios de justiça, caridade, e misericórdia, levando a um aumento da consciência moral e de religião com um projeto divino. O desenvolvimento espiritual seria o aumento da consciência sobre o absoluto em sua interação com o mundo fenomênico.

Acredita-se que o desenvolvimento inicia-se com a disposição do espírito em buscar a verdade. O valor absoluto edificante seria o que confere a motivação essencial ao longo

do processo de revelação da verdade. Haveria portanto dois movimentos fundamentais: um movimento humano de aceitar uma ação graciosa absoluta resultante de uma postura racional, e um movimento do plano absoluto em providenciar o mistério do desenvolvimento ou da revelação da verdade.

Assim como o espírito (*Geist*) precisa da natureza para manifestar-se como fenômeno, os valores absolutos precisam da vontade subjetiva humana para tornar-se evidência no mundo. Em outras palavras, Deus, como determinação infinita, promove o desenvolvimento humano e também se desenvolve perante a humanidade em função da busca humana pelo plano divino, ao interagir com a consciência humana na revelação concreta que completa seu projeto de criação.



## Bibliografia

AMERIKS, Karl. *The Cambridge Companion to German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

AMERIKS, Karl. “*The legacy of idealism in the philosophy of Feuerbach, Marx, and Kierkegaard*”, in AMERIKS, Karl. *The Cambridge Companion to German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

ARANTES, Paulo Eduardo. *Hegel, a ordem do tempo*. São Paulo: Editora Hucitec, 2000.

ARANTES, Paulo Eduardo. *Hegel, vida e obra* in *Hegel*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996 [prefácio].

BROWNING, Gary. *Hegel's Phenomenology of Spirit: a reappraisal*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997. [Gary Browning – Principal Lecturer in Politics at Oxford Brookes University, England.]

BUBNER, Rüdiger. “*Hegel's concept of phenomenology*”. In BROWNING, Gary. *Hegel's Phenomenology of Spirit: a reappraisal*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997.

BURGEON, Bernard. *O pensamento político de Hegel*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1999.

CHRISTENSEN, Darrel. *Hegel and the philosophy of religion. The Wofford Symposium, in celebration of the bi-centennial of the birth of Hegel, 1970*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1970.

COPELSTON, Frederick. “*Hegel and the rationalization of mysticism*” In STEINKRAUS, Warren. *New studies in Hegel's philosophy*. Oswego: Holt, Rinehart & Winston Inc., 1971.

CULLEN, Bernard. *Hegel's social and political thought*. New York: St. Martin's Press, 1979.

DOTTI, Jorge. *Estado e Política. A Filosofia política de Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

DUSING, Klaus. Georg Wilhelm Friedrich Hegel – *Idealismo especulativo e dialética*. São Leopoldo: Unisinos, 1998.

ESTEVA, Gustavo. In SACHS, Wolfgang. *Dicionário do Desenvolvimento*. Editora Vozes. Petrópolis 2000.

FINDLAY, J.N. *Hegel, a re-examination*. London: George Allen & Unwin Ltd., 1976

FINDLAY, John. “Hegel's use of teleology” In STEINKRAUS, Warren. *New studies in Hegel's philosophy*. Oswego: Holt, Rinehart & Winston Inc., 1971.

FLAY, Joseph. *Hegel's quest for certainty*. New York: Albany State University, 1984. [Joseph Flay – Professor Emeritus of Philosophy, Pennsylvania State University]

FLEISCHER, Margot e HENNIGFELD, Jochem. *Filósofos do século XIX*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2000.

FRIEDRICH, Carl. *The Philosophy of Hegel*. New York: The modern library, 1954.

GADAMER, Hans-Georg. *Hegel's Dialectic. Five Hermeneutical studies*. London: Yale University Press, 1976.

HADDAD, João Carlos Aidar. Universidade de São Paulo. Departamento de Ciência Política. *Habermas e as possibilidades da democracia*. Dissertação de mestrado. 2003.

HARRIS, H.S., “Hegel's correspondence theory of truth”. In BROWNING, Gary. *Hegel's Phenomenology of Spirit: a reappraisal*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997.

- HEGEL, G. W. Friedrich. *A Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Abril S. A., 1974.
- HEGEL, G.W.Friedrich. *A Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.
- HEGEL, G. W. Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. São Paulo: Edições Loyola, 1995.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. Brasília: Editora Unb, 2008.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Introdução à História da Filosofia*. Textos filosóficos. Lisboa: Edições 70, Lisboa 2006.
- HENRICH, Dieter. *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*. London: Harvard University Press, 2003.
- HENRIQUES, Mendo Castro. “A inovação de Bernard Lonergan”, In Revista Dicta e Contradicta, n. 1, junho de 2008, pg. 45.
- HORSTMANN, Rolf-Peter. “The early philosophy of Fichte and Schelling”, in AMERIKS, Karl. *The Cambridge Companion to German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- INWOOD, Michael. *A Hegel Dictionary*. Cambridge: The Blackwell Philosophers Dictionary, 1992.
- JARCZYK, Gwendoline e LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *Le Syllogisme du pouvoir. Y a-t-il une démocratie Hegelienne?* Aubier: bibliothèque philosophique. 1989.
- JARCZYK, Gwendoline e LABARRIÈRE, Pierre-Jean. *De Kojève à Hegel. Cent cinquante ans de pensée hégélienne en France*. Paris: Albin Michel, 1996.
- KAUFMANN, Walter. *Hegel. Reinterpretation, texts and commentary*. New York: Doubleday & Co., 1965.

- KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto. Eduerj, 2002.
- LAUER, Quentin. *A reading of Hegel's Phenomenology of Spirit*. New York: Fordham University Press, 1976.
- LAUER, Quentin. *Essays in Hegelian Dialectic*. New York: Fordham University Press, 1977.
- LEBRUN, Gérard. *A paciência do conceito. Ensaio sobre o discurso hegeliano*. São Paulo: Editora Unesp, 2000.
- MacINTYRE, Alasdair. Hegel. *A collection of critical essays*. New York: Anchor Books, 1972.
- MARCUSE, Herbert. Razão e Revolução. *Hegel e o advento da Teoria Social*. São Paulo: Paz e Terra, 2004.
- McTAGGART, John & McTAGGART, Ellis. *Studies in the Hegelian Dialectic*. New York: Russell & Russell Inc., 1964.
- MORA, J. Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- MORAN, Philip. *Hegel and the fundamental problems of philosophy*. Amsterdam: Grüner Publishing Co, 1988.
- MUELLER, Gustav Emil. *The interdependence of the Phenomenology, Logic and Encyclopedia*. In STEINKRAUS, Warren. *New studies in Hegel's philosophy*. Oswego: Holt, Rinehart & Winston Inc., 1971.
- MURE, G.R.G. *An introduction to Hegel*. Oxford: Clarendon Press, 1966.
- MURE, G.R.G. *The Philosophy of Hegel*. London: Oxford University Press, 1965.

NORMAN, Richard. *Hegel's Phenomenology. A philosophical introduction*. New York: St. Martin's Press, 1976.

O'BRIEN, George Dennis. *Hegel on Reason and History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1975.

O'MALLEY, J.J., *The legacy of Hegel. Proceedings of the Marquette symposium*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973.

PEREIRA, Luiz. *Subdesenvolvimento e desenvolvimento. Textos básicos de ciências sociais*. Rio de Janeiro: Zahar editores. 1973.

PINKARD, Terry. *Hegel's Dialectic. The explanation of possibility*. Philadelphia: Temple University Press, 1988.

PINKARD, Terry. "Hegel's Phenomenology and Logic: an overview", in AMERIKS, Karl. *The Cambridge Companion to German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

PIPPIN, Robert. "Hegel's practical philosophy: the realization of freedom", in AMERIKS, Karl. *The Cambridge Companion to German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

PIPPIN, Robert B. *Hegel on self-consciousness, desire and death in the Phenomenology of Spirit*. Princeton: Princeton University Press, 2011.

PLANT, Raymond. *Hegel*. London: George Allen & Unwin. 1973.

RIBEIRO, Flávio Diniz. *Para uma crítica da idéia de desenvolvimento*. Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de História da Universidade de São Paulo. Dezembro de 2001.

RIST, Gilbert. *The History of Development, from Western Origins to Global Faith*. London: Zed Books, 2008.

- ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- SACHS, Wolfgang. *Dicionário do Desenvolvimento*. Editora Vozes. Petrópolis 2000.
- SOLL, Ivan. *An introduction to Hegel's metaphysics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1969.
- SOLOMON, R. C. *Hegel's concept of 'geist'*. In, MacINTYRE, Alasdair. *Hegel. A collection of critical essays*. New York: Anchor Books, 1972.
- SCHMITZ, Kenneth. "The conceptualization of religious mystery". In O'MALLEY, J.J., *The legacy of Hegel. Proceedings of the Marquette symposium*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973.
- SOLOMON, Robert C. *In the Spirit of Hegel. A study of G.W.F. Hegel's Phenomenology of Spirit*. Oxford: Oxford University Press, 1983.
- STACE, W.T. *The Philosophy of Hegel. A systematic exposition*. New York: Dover Publications, 1955.
- STEINKRAUS, Warren. *New studies in Hegel's philosophy*. Oswego: Holt, Rinehart & Winston Inc., 1971.
- TAYLOR, Charles. *Hegel e a sociedade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 2005  
[Hegel and Modern society. Cambridge University Press 1979.
- TOEWS, John Edward. *Hegelianism. The path toward dialectical humanism. 1805-1841*. Cambridge: London, 1980.
- TOURAINÉ, Alain. "Subdesenvolvimento – desenvolvimento como movimento social", In PEREIRA, Luiz. *Subdesenvolvimento e desenvolvimento. Textos básicos de ciências sociais*. Rio de Janeiro: Zahar editores. 1973.

WERKMEISTER, W.H. “*Hegel’s phenomenology of mind as a development of Kant’s basic ontology*”. In CHRISTENSEN, Darrel. *Hegel and the philosophy of religion. The Wofford Symposium, in celebration of the bi-centennial of the birth of Hegel*, 1970. The Hague: Martinus Nijhoff, 1970.

WEIL, Eric. *The Hegelian dialectic*. In O’MALLEY, J.J., *The legacy of Hegel. Proceedings of the Marquette symposium*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973.

ZÖLLER, Günter. *Autocracy. The Psycho-Politics of Self-Rule in Plato and Kant*. [Autokratie. Die Psycho-Politik der Selbstherrschaft bei Platon und Kant in XXX, ed. Hubertus Busche, Würzburg.]

*Estado e Política: A filosofia Política de Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.