

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

JOÃO ALBERTO WOHLFART

SISTEMA HEGELIANO COMO UMA FILOSOFIA DA HISTÓRIA

Porto Alegre
2008

JOÃO ALBERTO WOHLFART

SISTEMA HEGELIANO COMO UMA FILOSOFIA DA HISTÓRIA

Tese apresentada como requisito para obtenção de grau de Doutor pelo Programa de Pós-graduação da Faculdade de Filosofia da pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Dr. Thadeu Weber

Porto Alegre
2008

JOÃO ALBERTO WOHLFART

SISTEMA HEGELIANO COMO UMA FILOSOFIA DA HISTÓRIA

Tese apresentada como requisito para obtenção de grau de Doutor pelo Programa de Pós-graduação da Faculdade de Filosofia da pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovada em ____ de _____ de 2008.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Thadeu Weber - PUCRS

Prof. Dr. Eduardo Luft - PUCRS

Prof. Dr. Agemir Bavaresco - PUCRS

Prof. Dra. Maria de Lourdes Borges - UFSC

Prof. Dr. Inácio Helfer - UNISINOS

Aos meus familiares.

AGRADECIMENTO

Aos meus pais,
Adam Gregor Wohlfart (*in memoriam*) e Maria Wohlfart,
pelo exemplo de vida, trabalho e amor ao conhecimento.

Ao prof. Dr. Thadeu Weber,
pela contribuição na orientação, diálogo, amizade e estímulo permanente.

A PUCRS,
pela estrutura disponibilizada.

Aos professores da Pós-graduação em filosofia da PUCRS,
pela aprendizagem filosófica.

Ao prof. Dr. Drayton Gonzaga Souza,
pelos vários anos de insistência pelo meu ingresso no doutorado.

Ao Instituto Superior de Filosofia Berthier,
pelas discussões filosóficas desenvolvidas.

Aos Irmãos da Sagrada Família,
pelo incentivo e pelos espaços filosóficos proporcionados.

Ao Prof. Dndo. José André da Costa e Prof. Me. Paulo Carbonari,
pelo diálogo filosófico permanente.

Ao prof. Dr. Thadeu Weber (orientador), ao prof. Dr. Eduardo Luft, ao prof. Dr. Agemir
Bavaresco, ao prof. Dr. Inácio Helfer e à prof. Dra. Maria de Lourdes Borges,
pelas observações críticas e pela discussão filosófica desenvolvida a partir desta tese.

*Das Reichste ist daher das Concreteste und Subjectivste,
und das sich in die einfachste Tiefe zurücknehmende,
das Mächtigste und Uebergreifendste.*

HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik.*

RESUMO

O objetivo da tese é demonstrar que o sistema hegeliano é uma Filosofia da História. A tese tem como foco central a estrutura do conceito e do método expostos por Hegel no último livro da *Ciência da Lógica*. Não se trata de uma formulação estritamente lógica, mas de uma forma específica de articulação do real no qual a razão é instaurada na medida em que é traduzida na sistemática do real, e esta determinada em seu movimento racional. Com esta fundamentação, a preocupação é com o real em seu processo metódico de estruturação racional. O objeto de investigação é a Filosofia da História Universal compreendida como um universo efetivo de constituição da liberdade e do pensamento filosófico. A lógica efetiva da liberdade encontra a primeira instância de realização no conceito hegeliano de Estado definido como o material da realização da História. O Estado é um indicativo da não restrição do indivíduo à sua particularidade sensível e individualidade imediata, mas que constrói a sua liberdade na forma de organização política efetivada na substancialidade ética. O Estado é resultado das relações estabelecidas entre os indivíduos e grupos sociais, e só tem consistência através liberdade efetiva dos cidadãos. Nele se dá a universalização do individual e particular na substancialidade ética e o retorno do substancial à particularidade em forma de liberdade individual. Em relação ao Estado, a Filosofia da História representa a passagem da particularidade à universalidade concreta marcada por um conjunto de Estados integrados num contexto de relações internacionais, por um conjunto de civilizações cuja trajetória é perpassada por uma racionalidade dialética fundamental a partir da qual os homens efetivam a sua liberdade. A tese tem como resultado conclusivo a coextensividade entre Sistema e História, esta como efetividade da razão e aquele como articulação da razão a partir do olhar do conceito. A fundamental implicação destes conceitos está na demonstração de que a razão filosófica não é anterior ou exterior à História, mas é constituída na interioridade histórica como desenvolvimento da Idéia de liberdade, resultando num sistema filosófico constituído pela fundamental implicação da efetividade histórica e da razão filosófica. Um sistema de mediações permite a sustentação do pensamento filosófico de Hegel como uma fundamental e universal Filosofia da História.

Palavras-chave: Conceito. História. Sistema. Liberdade. Estado.

ABSTRACT

The objective of this study is to demonstrate that the Helegian system is a Philosophy of History. This dissertation mainly focuses on the structure of concept and method exposed by Hegel in his last book on *The Science of Logic*. It is not about an extremely logical formulation, but about a specific manner of articulation of real in which the reason is established as it is translated into the systematization of real, and this is determined in its rational movement. Based on this foundation, the concern is with real in its methodical process of rational structuring. The objective of this investigation is the Philosophy of Universal History perceived as an effective universe of formation of liberty and of philosophical thinking. The effective logic of liberty firstly encounters the fulfillment in the Helegian definition of State, defined as the fulfillment material of History. The State is an indicator of non-restriction of an individual in relation to its sensitive particularity and immediate individuality, yet it builds its liberty in a political organization manner accomplished in ethical substantiality. The State is the result of established relationships between individuals and social groups, and it only has consciousness by means of effective liberty of citizens. In the State, it is given the universalization of individual and private in the ethical substantiality and the return of the substantial to the particularity in an individual liberty manner. In relation to State, Philosophy of History represents the passage from the particularity to the concrete universality marked by a set of integrated States in a context of international relations, by means of a set of civilizations whose trajectory is passed by a fundamental dialectical reasoning from which human beings bring their liberty into effect. As a conclusive result, this dissertation has co-extensivity between System and History – the former as effectiveness of the reason, and the latter as articulation of reasoning starting from a definition view. The crucial implication of these definitions is in the demonstration that the philosophical reasoning is neither before nor after History, but it comprises the historical provincialism as the development of the Idea of liberty, resulting in a philosophical system constituted by the fundamental implication of the historical effectiveness and of the philosophical reasoning. A system of mediations allows the support of the philosophical thinking of Hegel as the crucial and universal Philosophy of History.

Key Words: Definition. History. System. Liberty. State.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 CONCEITO, MÉTODO E SISTEMA	17
1.1 NATUREZA E FUNÇÕES DA CIÊNCIA DA LÓGICA	19
1.2 A LÓGICA DA ESSÊNCIA	23
1.3 A LÓGICA DO CONCEITO	37
1.3.1 A universalidade do conceito	41
1.3.2 A particularidade do conceito	46
1.3.3 A singularidade do conceito	50
1.3.4 Conceito, juízo, silogismo	55
1.3.4.1 <u>O juízo</u>	58
1.3.4.2 <u>O silogismo</u>	65
1.4 ESTRUTURA, MÉTODO E SISTEMA.....	79
1.5 CIÊNCIA DA LÓGICA E SISTEMA FILOSÓFICO	91
2 CONCEITO E ESTADO	103
2.1 CIÊNCIA DA LÓGICA E FILOSOFIA DO DIREITO	103
2.1.1 Conceito e Estado	113
2.1.2 Sociedade civil e Estado	116
2.1.3 Estado e substancialidade ética	122
2.1.4 Liberdade particular e liberdade substancial	127
2.1.5 A Fundamentação ética da constituição	132
2.1.6 A opinião pública	145
2.1.7 As mediações do Estado	151
2.2 ESTADO E HISTÓRIA UNIVERSAL	170
2.2.1 O julgamento dos Estados	180

3	SISTEMA E HISTÓRIA	185
3.1	NECESSIDADE E LIBERDADE NA HISTÓRIA.....	190
3.2	IDÉIA ABSOLUTA E HISTÓRIA	193
3.3	“PROGRESSO NA CONSCIÊNCIA DE LIBERDADE”	206
3.4	A DIVISÃO DA HISTÓRIA	213
3.5	SISTEMA DE MEDIAÇÕES.....	224
3.6	FILOSOFIA DA HISTÓRIA E ESPÍRITO ABSOLUTO.....	234
3.6.1	Arte, religião e filosofia	247
3.7	SISTEMA E HISTÓRIA.....	256
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	281
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	286

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como objeto de investigação a Filosofia da História Universal hegeliana formulada a partir da *Ciência da Lógica* e constituída na unidade fundamental com o sistema. A forma e o método de exposição do presente trabalho, que caracteriza a perspectiva de abordagem e a respectiva delimitação, é a Lógica do conceito estruturada nas categorias de universalidade, particularidade e singularidade, ou, considerando as estruturas correspondentes do real na subjetividade, objetividade e absolutividade. A Lógica do conceito, último grande capítulo da *Ciência da Lógica* hegeliana, caracteriza uma força de exposição (*Darstellungskraft*) na qual o sistema em sua totalidade e as respectivas esferas particulares são expostas num movimento de autodeterminação (*Selbstbestimmung*) enquanto estrutura de autodesenvolvimento do conteúdo num caminho progressivo de universalização do sistema e de particularização quando a universalidade e sistematicidade se distribuem na multiplicidade e na diferença. A estrutura categorial específica de exposição da Lógica do conceito significa um outro nível de fundamentação daquele exposto por Hegel na Lógica da essência orientada pelo binômio substancialidade/acidentalidade. Para ser mais preciso, o conhecido referencial categorial da necessidade e da contingência amplamente estudado e discutido na tradição crítica da filosofia hegeliana, alcança a sua síntese na lógica da liberdade quando o conteúdo é exposto na dialética da autodeterminação (*Selbstbestimmungsdialektik*).

O texto da tese terá uma orientação muito clara e muito precisa. O caminho de delimitação estabelecido para o trabalho não segue a indicação de um recorte epistemológico de uma obra específica da filosofia hegeliana. Assim, por exemplo, não será uma tese sobre a *Ciência da Lógica* ou sobre a *Filosofia do Direito*. Estas obras entrarão como pilares para a sustentação da estrutura da tese. O texto terá como foco principal de orientação a Lógica do conceito e, passando pela teoria do juízo e do silogismo para a Idéia absoluta, converge na concepção hegeliana do método. Neste sentido, a tese é estruturada na articulação metódica do conteúdo da Filosofia da História Universal feita pelo viés da Lógica do conceito que desemboca estruturalmente no sistema do método. Hegel articula o real de diferentes maneiras e o faz a partir das esferas lógicas de ser, essência e conceito. Com esta indicação, o trabalho é metodicamente construído na estrutura do real como uma dinâmica de autodeterminação do conteúdo. Neste sentido, o desenvolvimento de um capítulo sobre a *Ciência da Lógica* não tem a pretensão de formular uma tese sobre esta obra hegeliana, mas constitui o primeiro

passo na formulação de uma forma específica de articulação do real, a História Universal. Hegel escreve de forma muito clara sobre a racionalidade do real: “considerar algo racionalmente não significa trazer uma razão ao objeto e elaborá-lo com ela, mas, sim, que o objeto é para si mesmo racional. Aqui, é o espírito em sua liberdade, a mais alta afirmação da razão consciente de si, que a si mesma se dá a realidade e se realiza como mundo existente” (Rph, § 31, Zusatz). Afirmaremos a dialética do conceito, como Hegel o indica claramente, não como uma aplicação de uma razão a um objeto dado, nem como uma extensão de uma racionalidade pressuposta e posteriormente ampliada no objeto (*Erweiterungsbestimmungen*), mas na racionalidade do real quando se dá a coexistência da racionalidade da liberdade e da efetividade do mundo.

O presente trabalho está estruturado a partir de um referencial específico de delimitação. Em primeiro lugar, pretendemos discutir a determinação da Filosofia da História Universal, uma determinação da Filosofia do Real. Em segundo lugar, a perspectiva de abordagem será o movimento (*Bewegung*) ínsito à estrutura categorial da Lógica do conceito e estendível à Filosofia da História hegeliana. Em outras palavras, o trabalho será uma tentativa de expor esta determinação fundamental da filosofia hegeliana na sua articulação conceitual e nas conseqüências sistemáticas que este procedimento dialético e metódico compreende. Considerando a estrutura categorial do conceito, a *universalidade* compreende a racionalidade imanente, a significatividade fundamental e a reflexividade da razão presente em qualquer realidade e irreduzível a uma determinação específica. A *particularidade* representa a autodeterminação imanente da universalidade do conceito que nega a sua indeterminação no ato da determinação na multiplicidade e na particularidade, configurando-se a universalidade em racionalidade imanente da particularidade. A universalidade não é tal quando determinada como exterior ou anterior à particularidade, mas somente representa esta função no caminho de diferenciação na imanência do conteúdo. A *singularidade* representa o retorno da particularidade à universalidade, não na indeterminação do primeiro momento, mas na concretude da universalidade concreta e efetiva da estrutura do todo. Estas categorias do conceito não estão estaticamente justapostas, mas a circularidade do movimento intercategorial faz com que cada qual passe pela outra e retorne a si mesma na coextensiva identificação e diferenciação. A articulação interna da estrutura categorial do conceito exposta nesta lógica permite sustentar um equilíbrio entre *Ciência da Lógica* e Filosofia do Real, entre Sistema e História, entre a unidade do pensamento filosófico e a sua respectiva diferenciação, entre totalização e particularização.

O trabalho tem como objeto o problema do lugar e do significado da Filosofia da História no conjunto da filosofia e a conseqüente articulação racional que a mesma expõe e explicita. As relações entre a *Ciência da Lógica*, particularmente a partir da estrutura categorial da Lógica do conceito, e a Filosofia da História, impõe uma série de perguntas que balizam esta investigação. A Filosofia da História, considerando a filosofia hegeliana como um todo, é apenas uma exterioridade fenomenológica que expõe superficialmente estruturas racionais intemporais e necessárias? A Filosofia da História é um universo real que desenvolve livremente os seus conteúdos ou é conseqüência posterior de uma racionalidade pré-jacente? A História Universal é um todo sistemático em autodesenvolvimento metodicamente articulado na liberdade histórica e estrutura de eticidade? Partindo destas questões, o trabalho terá como foco central de articulação e de desenvolvimento argumentativo a concepção de método desenvolvido na Filosofia da História hegeliana. Desta forma, por um lado, o texto pretende desencadear uma Filosofia da História na perspectiva do referencial teórico e conceitual específico, e, por outro, inscrever conceitualmente a Filosofia da História na totalidade do pensamento filosófico de Hegel. Desta forma, a introdução da Filosofia da História no sistema filosófico identifica a mesma como uma parte específica entre outras muitas possíveis? Ou todo o pensamento filosófico de Hegel passa por um desenvolvimento histórico que proporciona ao sistema um sentido fundamental? Ou todo o pensamento filosófico é, de certa maneira, uma Filosofia da História Universal?

Considerando as múltiplas expressões e desdobramentos da filosofia hegeliana, a tese procura sustentar a sua unidade fundamental. A estrutura dialética do desenvolvimento (*Entwicklungsdialektik*) entre a *Ciência da Lógica* e a Filosofia do Real no sistema da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* tem como resultado a sustentação da tese de que o sistema hegeliano é uma Filosofia da História. Na filosofia hegeliana como um todo, a historicidade do pensamento filosófico compenetra intrinsecamente a estrutura do desenvolvimento sistemático, e em todas as esferas particulares do pensamento filosófico está inserida uma fundamental historicidade. Desta forma, o sistema filosófico de Hegel é resultado do desenvolvimento histórico da filosofia na exposição de diferentes paradigmas filosóficos, estruturas de racionalidade configurados e transformados sinteticamente na totalidade do pensamento filosófico do autor. Ancorado num mergulho filosófico para dentro do universo da *Ciência da Lógica*, o presente trabalho sustenta a exposição racional do conteúdo na coextensividade de racionalidade e efetividade e tem como ponto de chegada ou resultado final a sustentação da intrínseca consubstancialidade entre sistema filosófico e História a partir da estrutura mesma da dialética do método e do sistema.

A exposição da intrínseca compenetração de pensamento filosófico e História realizada na perspectiva do desenvolvimento metódico ínsito ao movimento conceitual das categorias de universalidade, particularidade e singularidade é conduzida a partir de um sistema de mediações. Estas categorias não são linearmente justapostas como unidades fechadas e auto-suficientes em si mesmas, mas a estrutura do movimento de articulação é feita na multidimensionalidade dos esquemas de mediação que Hegel expõe na forma de juízo e silogismo. A inclusão num movimento sistemático de várias estruturas de mediação desenvolve várias formas de inclusão e diferenciação entre Sistema e História. Numa primeira aproximação, a História Universal comporta a dimensão da exterioridade efetiva, da automanifestação da razão e da autofundamentação metódica como um componente na exposição de todo o sistema. Nesta perspectiva, a História emerge como ponto de convergência entre um primeiro movimento de exposição que começa na *Ciência da Lógica*, passa pela *Filosofia da Natureza* e é conduzido até a História Universal como ponto de chegada da autodeterminação do sistema e marca o fluxo do outro movimento no retorno do sistema a si mesmo no Espírito Absoluto como auto-reflexividade universal do sistema que conjuga a coextensividade entre a universalização concreta e a constituição da racionalidade própria do sistema. Na fundamental coextensividade entre Sistema e História como uma das principais sínteses da filosofia hegeliana, sustentamos que a razão filosófica progride historicamente na exposição sistemática de sua reflexão e é suprassumida na filosofia hegeliana na convergência de suas principais correntes de exposição. A intrínseca compenetração de Sistema e História como um diferencial mais profundo da filosofia hegeliana evidencia-se no desenvolvimento e diferenciação da razão filosófica como um processo coextensivamente histórico e sistemático, o que comprova que o sistema hegeliano é, universalmente, uma Filosofia da História.

Ciência da Lógica, sistema filosófico e Filosofia da História, articulados na perspectiva filosófica das categorias da Lógica do conceito e dinamizadas na teoria do juízo e do silogismo, serão os pontos angulares estruturadores de todo o trabalho, com a finalidade de composição de uma única dinâmica de totalidade estrutural. Assim, o estabelecimento de um paralelismo entre a *Ciência da Lógica* e a *Filosofia do Direito* aponta para uma homologia estrutural entre o capítulo da Idéia absoluta e a Filosofia da História Universal, respectivamente, as partes conclusivas e estruturalmente convergentes de cada uma destas obras. A estrutura homóloga destes dois universos conceituais distribuídos em duas obras diferentes, mas metodicamente convergentes na estrutura de exposição do sistema, encontra a síntese na dialética da interiorização da razão filosófica e na efetivação do mundo. Na *Ciência*

da Lógica, esta dinâmica estrutural de autodesenvolvimento metódico do conteúdo é circularmente conduzida na progressiva interiorização reflexiva da razão e na efetivação estrutural e metódica de círculos e estruturas de efetividade e de universalidade concreta. A Filosofia da História é progressivamente edificada por uma racionalidade da liberdade que se expõe metodicamente nas civilizações, nas epocalidades, na ação histórica dos homens e na estrutura das determinações das instituições de liberdade do período moderno. Esta esfera também é metodicamente estruturada na dialética da racionalidade e da efetividade, a primeira expressa na consciência da liberdade evidenciada na arquetônica do pensamento filosófico de uma época e a segunda expressa na estrutura de eticidade, não como uma objetividade empírica e fenomenológica, mas como uma efetividade tipicamente racional. Nesta exposição, se para cada estrutura de eticidade corresponde uma figuração do pensamento filosófico e esta se efetiva numa nova estrutura de historicidade, na História identificam-se e diferenciam-se os dois movimentos de um mesmo sistema de mediações.

O trabalho está estruturado em três capítulos. O primeiro capítulo tem como objeto uma incursão para dentro da *Ciência da Lógica* com a finalidade de identificar a perspectiva argumentativa e a estrutura categorial que orientam o desenvolvimento de todo o trabalho. Neste capítulo, a passagem da Lógica da essência para a Lógica do conceito é posta em evidência para a exposição do movimento de desenvolvimento (*Entwicklungsbewegung*) e a arquetônica que vai caracterizar a estrutura e o caminho de exposição do trabalho. Neste capítulo, será evidenciada a passagem feita por Hegel da dura necessidade da substância suprasumida na livre autodeterminação do conceito. O texto consta de uma exposição da dialética do conceito ou da autodeterminação da lógica da liberdade na estrutura conceitual ínsita às categorias de universalidade, particularidade e singularidade expostas na multilateralidade dos sentidos de fundamentação evidenciados nesta tridimensionalidade estrutural. Esta exposição passa pela teoria do juízo e do silogismo para demonstrar o alcance do movimento da autodeterminação da liberdade completada na estrutura do método. Neste primeiro capítulo, demonstraremos que a *Ciência da Lógica* não é uma pura lógica autotélica em si mesma, mas a relação conceitual entre a *Ciência da Lógica* e a Filosofia do Real aponta para a exposição lógica do conteúdo quando as determinações concretas são expostas nos vários graus de efetividade (*Wirklichkeitsstufen*), coincidindo metodicamente forma e conteúdo. Como a Filosofia da História é metodicamente articulada por Hegel, o primeiro capítulo converge sinteticamente numa exposição na qual será estabelecida uma relação intrínseca entre a *Ciência da Lógica* e a totalidade do sistema esboçado por Hegel na

Enciclopédia das Ciências Filosóficas articuladas num desenvolvimento que comporta um duplo movimento de exposição na universalização e na particularização.

O segundo capítulo tenta formular um conceito hegeliano de Estado. Como o trabalho, sistematicamente, enfatizará a coextensividade entre racionalidade e efetividade, entre *Ciência da Lógica* e a Filosofia do Real, entre método e sistema, a formulação de um conceito de Estado assume um papel importante nesta sustentação. Numa primeira aproximação, a *Filosofia do Direito* condensa o espírito objetivo e representa uma particular forma concreta de desdobramento da *Lógica*, ou melhor, a *Filosofia do Direito* contém aquela no movimento de efetivação da sociabilidade. Este capítulo tem como objetivo a constituição de um conceito de Estado articulado a partir da estrutura do conceito como uma subjetividade cultural posta em autodeterminação na dialética da autoconsciência coletiva da liberdade e da efetividade das instituições na síntese da substancialidade ética. O conceito hegeliano de Estado será tematizado na sua estrutura interna onde se destaca o movimento de formação da cidadania, a organização dos poderes e a formação da opinião pública. O Estado hegeliano não é totalitário porque, estruturalmente, nas relações interiores, há uma evidente formação da opinião pública, uma divisão dos poderes e uma sociedade civil forte e participativa; relacionalmente, não há um único Estado totalitário que domina outros Estados inferiores, mas um conjunto de Estados organizados na forma de Direito Internacional. O sentido fundamental do capítulo sobre o Estado no conjunto do trabalho está na demonstração do mesmo como pilar da Filosofia da História Universal e como determinação fundamental da mesma.

O terceiro capítulo tem como objeto a Filosofia da História Universal exposta na mediação sistemática onde se entrecruzam *Ciência da Lógica* e sistema filosófico. Este capítulo representa o resultado da trajetória argumentativa feita nos capítulos anteriores e pretende esboçar uma resposta à pergunta fundamental do trabalho relativa ao pensamento hegeliano como uma Filosofia da História. O cerne deste capítulo consta de uma argumentação relativa à estrutura relacional (*Relationalitätsstruktur*) entre a *Ciência da Lógica* e a Filosofia da História de cuja dialetização interna resulta uma unidade sistemática que proporciona um conteúdo à *Lógica* e que proporciona uma sistematicidade para a História. Esta extensão da *Lógica* para a esfera da História Universal que representa, por sua vez, a interiorização figurativa da História, abre o caminho para a dialética entre Espírito e História e Sistema e História. A formulação destas questões evidencia as imagens geométricas da horizontalidade, da verticalidade e da circularidade entrelaçadas na unidade fundamental do sistema e na multidiversidade conceitual (*Mannigfaltigkeitsbegriff*) dos desdobramentos e

das esferas que se interpenetram. Desta maneira, a horizontalidade das partes internas da *Ciência da Lógica* e a verticalidade das determinações da Filosofia do Real desencadeiam-se historicamente em vários níveis de integração até constituir a circularidade aberta quando Sistema e História implicam-se na consubstancialidade de uma única estrutura e movimento dialético.

A arquitetônica do trabalho segue uma estrutura dialética onde os capítulos estão entrelaçados e seqüenciados na perspectiva da exposição metódica feita por Hegel na *Lógica do conceito*. Dentro do conjunto do trabalho, o primeiro capítulo cumpre o momento da universalidade do conceito. Dentro desta unidade, serão evidenciados os principais conceitos sustentadores da tese, a perspectiva de interpretação dada à *Ciência da Lógica* e a estrutura e o movimento de articulação do sistema como um todo. Como o segundo capítulo trata do Estado, o mesmo representa o momento conceitual da particularidade. O terceiro capítulo, na abordagem da História na perspectiva do sistema como um todo, é o momento conceitual da singularidade. Porém, nenhum dos capítulos estará construído a partir de uma atribuição fixa no sentido de estar formulado conceitualmente num momento específico. Cada capítulo, recebendo uma atribuição específica como homologia com um momento do conceito, contém e desenvolve estruturalmente os outros momentos. Assim, o primeiro capítulo, ao sustentar o momento da universalidade do conceito, é estendido na Filosofia da História. A particularidade do Estado e a estrutura das relações entre os Estados não se restringe a este momento específico, mas o Estado efetiva toda a estrutura do conceito na formação da cidadania. A singularidade da História compreende a universalidade enquanto lógica da liberdade, a particularidade das épocas e civilizações e o sistema filosófico como uma Filosofia da História.¹

¹ As citações hegelianas constantes no texto desta tese serão indicadas no corpo do próprio texto a partir da fonte alemã da editora Felix Meiner e traduzidas para o português. Algumas citações constarão no rodapé da página em língua alemã, com a indicação da fonte. Serão usadas abreviações para as seguintes obras de Hegel: WL – Wissenschaft der Logik (*Ciência da Lógica*); Rph – Rechtsphilosophie (*Filosofia do Direito*); Enz – Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (*Enciclopédia das Ciências Filosóficas*); PhG – Phänomenologie des Geistes (*Fenomenologia do Espírito*); Die Vernunft - Die Vernunft in der Geschichte (*A Razão na História*); PhR I – Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Der Begriff der Religion (*Lições sobre a Filosofia da Religião. O conceito de Religião*). Também será usado o símbolo § para a indicação do número dos parágrafos e *Zusatz* para os adendos dos parágrafos de algumas obras hegelianas.

1 CONCEITO, MÉTODO E SISTEMA

Este primeiro capítulo tem como objetivo desenvolver uma abordagem acerca da *Ciência da Lógica*² hegeliana, compreendendo a sua natureza, sua estrutura interna, as suas funções fundamentais, a sua importância dentro do sistema e a tematização prévia das categorias a serem utilizadas ao longo do trabalho. A finalidade principal desta primeira parte consiste em explicitar o desenvolvimento lógico concretamente desdobrado nas estruturas reais investigadas nos próximos capítulos. A presente unidade tratará de investigar o núcleo central de toda a *Ciência da Lógica* hegeliana, ou seja, a inteligibilidade característica da Lógica do conceito e o seu conseqüente desenvolvimento categorial. Esta pressuposição pretende esclarecer o procedimento metódico de desenvolvimento do conceito, as categorias constitutivas de universalidade, particularidade e singularidade, ou, o que é o mesmo, os momentos do método especulativo de conhecimento que são o abstrativo, o entendimento e o especulativo dialético. Este núcleo fundamental de racionalidade, completado pelos momentos lógicos de conceito, juízo e silogismo e pela estrutura do conceito na subjetividade, objetividade e Idéia, formam o movimento de fundamentação a ser estendido a guiar todo o trabalho.

O objetivo principal deste primeiro capítulo será a formulação de um conceito de método entendido como um procedimento lógico sistemático de compreensão do real, movimento articulado que resulta no processo de fundamentação do sistema de filosofia tal como ele é formulado por Hegel. Uma questão fundamental e orientadora deste processo de formulação será o questionamento acerca das relações entre a *Ciência da Lógica* e sistema como um todo, entre a forma lógica e os vários conteúdos da filosofia, entre racionalidade lógica e as partes que compõem a chamada Filosofia do Real, entre forma e conteúdo, entre categorias lógicas e as figurações do real. Uma idéia geral articuladora de todo este caminho será a sustentação da coextensividade entre a racionalidade estruturadora da *Ciência da Lógica* e as figurações do real, ou seja, a fundamentação da inteligibilidade do próprio real. A tese não seguirá o caminho de um idealismo absoluto ou de um dualismo entre idealidade lógica e o real. Partindo da *Ciência da Lógica* hegeliana, este primeiro capítulo objetiva a identificação e formulação de uma estrutura categorial e uma forma de articulação do real a

² As citações da *Ciência da Lógica* constantes em todo este trabalho são diretamente traduzidas do texto alemão editado pela Felix Meiner, contendo o volume I a Lógica do ser e a Lógica da essência, e o volume II a Lógica do conceito. HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik*. Hamburg: Felix Meiner, 1999.

ser desenvolvida nos outros capítulos que tratam da Filosofia da História Universal. É evidente que não se trata de uma simples identificação onde desaparece a especificidade do lógico e do real ou da subsunção de uma dimensão por outra, mas se trata exatamente de componentes essenciais de uma mesma totalidade articulada na qual o lógico se traduz no real e o real alcança a reflexividade lógico-conceitual, possibilitando a compreensão de um sistema aberto.

Uma questão constitutiva ao problema do método é conceito de liberdade. Este pode ser tomado como a base articuladora de toda a filosofia hegeliana, uma filosofia que se movimenta a partir da autodeterminação. Do ponto de vista hegeliano, sistema e liberdade são estruturas próximas e inseparáveis, a liberdade compreendida como tema principal de todo o sistema de filosofia. Não se trata de uma necessidade cujo conteúdo está rigidamente predeterminado por uma necessidade causal cega. Importante será o esclarecimento da dura passagem da necessidade para a liberdade ou da Lógica da essência para a Lógica do conceito. A Lógica da essência, culminada por categorias como necessidade absoluta e relação absoluta, relação de substancialidade e de causalidade, é suprasumida na Lógica do conceito pela inteligibilidade da liberdade a desenvolver-se em múltiplas determinações concretas. Em outras palavras, a passagem da necessidade para a liberdade caracteriza-se por uma abertura onde a necessidade e a contingência acompanham toda a exposição metódica do sistema filosófico, não sendo mais possível compreender uma sem a outra. Este problema representa um confronto entre Espinosa e Hegel, o primeiro identificado pela necessidade dura e o segundo pela transposição da necessidade no livre fluir da autodeterminação do sistema. Assim, quando se fala da liberdade compreendida como dinamismo interno de autofundamentação da filosofia, deve compreender-se que determinações reais como a eticidade e a História Universal não são simples partes da filosofia ou ramificações secundárias, mas o sistema é decididamente ético e histórico. Neste sentido, a Filosofia da História não é simplesmente uma parte que aparece no topo mais elevado como ponto culminante do espírito objetivo, mas a historicidade é uma dimensão presente em todas as partes da filosofia hegeliana.

1.1 NATUREZA E FUNÇÕES DA CIÊNCIA DA LÓGICA

Dentro da História da Filosofia, a Lógica hegeliana ocupa um lugar preciso. Considerando outras lógicas desenvolvidas ao longo do tempo, dada a complexidade e multiplicidade de funções distribuídas em seu interior, a lógica hegeliana apresenta novidades significativas e elementos até então impensados para o terreno da lógica. A lógica hegeliana é antecipada pelo modelo da lógica formal aristotélica e pelo modelo da lógica transcendental de Kant. Incorporando os dois modelos e avançando em relação aos mesmos, a lógica de Hegel é marcada pela correspondência entre as leis do ser e as leis do pensar. O conceito dado pelo próprio Hegel acena para esta dupla dimensão da lógica: “a lógica é a ciência da idéia pura, ou seja, da idéia no elemento abstrato de pensar” (Enz., § 19). Assim compreendida, a lógica é uma determinação da idéia no elemento de seu puro pensar, não podendo ser separada do sistema como um universo fechado no puro pensamento e preocupado exclusivamente com as leis do pensamento. Sem escapar da formulação clássica, a lógica hegeliana preocupa-se com as leis do pensamento. Como lei do pensamento, ela contém as categorias e estruturas conceituais a partir dos quais o pensamento é capaz de conduzir o exercício de seu pensar. Desta forma, a Lógica do ser, da essência e do conceito, cada um destes capítulos apresenta um modelo de estrutura categorial, uma forma de articular relações entre as categorias que o pensamento pode seguir e aplicar. Por outro lado, a Lógica hegeliana também compreende as leis do ser, isto é, dinamismos conceituais que marcam o desenvolvimento do real como tal. Como apontamos acima, a lógica como lei do ser se dá pela homologia das categorias ou estruturas categoriais com figurações correspondentes na realidade. Assim, as outras partes do sistema filosófico, a natureza e o espírito, o seu conteúdo é logicamente estruturado e o grau correspondente de efetividade é marcado por graus de universalidade lógicos.

A *Ciência da Lógica* compreende a estrutura global da racionalidade em seu processo metódico de fundamentação, a estrutura da racionalidade que se pensa a si mesma e que se pensa a si mesma em toda a realidade. Pode-se dizer, em outras palavras, que a Lógica é a racionalidade fundamental que permite pensar e explicitar o real em seu dinamismo próprio de constituição. Assim, esta obra central de Hegel representa a forma universal de toda a realidade para torná-la plausível e racional. Para Joaquim Carlos Salgado, “o objeto da lógica é pensar o pensar. Mesmo a mais particular e sensível das determinações, este livro

aqui e agora, contém o universal, se é pensado ou se é percebido conscientemente. Levar o sensível ao plano do universal é voltar ao pensamento, que só ele é universal.”³

A *Ciência da Lógica*⁴ concentra uma síntese de várias disciplinas filosóficas e conhecimentos filosóficos elaborados ao longo da tradição do pensamento, apresentando várias funções. Primeiramente, a *Ciência da Lógica* pode ser identificada como uma ontologia, um *lógos* universal que se desenvolve e se determina nas variadas particularidades da realidade. Não se trata, evidentemente, de uma racionalidade pronta e simplesmente aplicável ao real, num procedimento externo e apriorístico, como se fosse uma filosofia transcendental absoluta. A Lógica como ontologia evidencia aquela racionalidade intrínseca que se desdobra internamente pela constituição das variadas esferas constitutivas do real, retornando sobre si mesma pela auto-reflexividade que integra todo o processo de diferenciação. A ontologia percorre os passos do ser, da essência e do conceito, os três grandes capítulos da *Ciência da Lógica*. Na Lógica do ser, o *logos* se apresenta em sua imediaticidade indeterminada, um vazio que ainda se identifica com o nada. Na Lógica da essência, como diz o próprio termo, o *lógos* mergulha na sua interioridade reflexiva quando estabelece a oposição essência/aparência, forma/conteúdo, interioridade/exterioridade, causa/efetivação. A aparência não é mais a negação da verdade e da racionalidade, mas expressão da essência que precisa ser concretizada e materializada. Na Lógica do conceito acontece o autodesenvolvimento (*Selbstentwicklung*) livre da idéia pelo desdobramento da logicidade quando as determinações do conceito (*Begriffsbestimmungen*) são sistematicamente encadeadas na mediação da totalidade com a particularidade e vice-versa. A configuração lógica deste grau de figuração do *logos* universal está no fato de que cada determinação do conceito exprime a totalidade mesma do conceito.

A *Ciência da Lógica* também é uma lógica. Nesta obra, encontramos um desenvolvimento do pensamento que pensa corretamente através da constituição de vários graus de pensamento, diferenciações categoriais e sínteses filosóficas. O traço mais marcante do caráter lógico da *Ciência da Lógica* é o emprego de categorias lógicas provenientes da lógica aristotélica clássica e da lógica transcendental kantiana. Nesta perspectiva de abordagem, Hegel integra a noção clássica de filosofia formulada na Lógica do ser e a filosofia transcendental kantiana na Lógica da essência. A síntese destes dois modelos é

³ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 93.

⁴ As funções fundamentais, o sentido e as lições da *Ciência da Lógica* e a estrutura das categorias lógicas são expostas por HÖSLE, V. *Hegels System*. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität. Hamburg: Meiner, 1998. p. 61 ss; OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Para além da fragmentação*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 194-6; WENDTE, Martin. *Gottmenschliche Einheit bei Hegel*. Eine logische und theologische Untersuchung. Berlin. New York: Walter de Gruyter, 2007. p. 55-61.

realizada na Lógica do conceito, em cujo capítulo a especulação dá lugar à unilateralidade tanto do pensamento grego quanto a unilateralidade do pensamento kantiano. Como função lógica, Hegel integra a conhecida tábua kantiana das categorias exposta na *Crítica da Razão Pura*, distribuindo estas mesmas categorias na Lógica do ser, da essência e do conceito. Assim, a *Ciência da Lógica* como lógica segue as regras rigorosas de dedução e desdobramento categoriais, uma forma de desdobramento orientado pelas coordenadas da unificação e da diferenciação. O desdobramento das categorias e regiões conceituais da Lógica segue um mecanismo de constante complexificação e sistematização, logicidade que suprassume as unilateralidades das oposições por sínteses integradoras, fazendo desembocar todo este fluxo de extensão numa única estrutura sintética da Idéia absoluta.

A *Ciência da Lógica* também pode ser considerada como uma teologia especulativa, ou seja, uma teoria do absoluto e uma teoria do conhecimento do absoluto. Sabe-se que não se trata de uma teoria tradicional do absoluto extrínseco ao finito e ao contingente, mas de um absoluto compreendido como totalidade diferenciada e determinada no finito e relativo. O absoluto hegeliano é imanente ao contingente e inclui o finito como constitutivo seu. Por outro lado, Hegel inclui no absoluto um movimento orgânico e categorial de formação, pois o verdadeiro somente pode ser identificado no final do processo de exposição do sistema. Assim, o absoluto hegeliano não é uma transcendentalidade extrínseca pairando sobre o finito, não é um todo imóvel e indiferenciado como em Schelling, não é um existente necessário e estático como em Tomás de Aquino. A teologia especulativa compreende o absoluto como universalidade concreta ou totalidade inteligível articulada segundo a estrutura do método a incluir todas as totalidades e esferas. Neste sentido, é possível afirmar a inclusão do princípio de desenvolvimento que começa na *Ciência da Lógica* e encontra o seu ponto culminante no Espírito, complexificando este movimento pelas mais variadas mediações estabelecidas entre as esferas do lógico, da natureza e do espírito. O absoluto não se reduz nem ao imanente, nem ao transcendente. Há uma inclusão equilibrada das duas dimensões do absoluto. Do ponto de vista transcendente, a conceitualidade inteligível não se restringe a nenhuma estrutura concreta, transcendendo cada uma em particular e todas consideradas em sua totalidade. O absoluto é imanente na medida em que o universal constitui-se na interioridade de qualquer estrutura material elevada à universalidade. Neste sentido, na teoria hegeliana do absoluto, há uma integração equilibrada do universal e do particular, do necessário e do contingente, da imanência e da transcendência. Com respeito a esta, quanto mais transcendente o absoluto é compreendido, mais capacidade tem de integrar o contingente e finito; quanto mais imanente for ao real, mais transcendente fica. Em suma, a teoria hegeliana do absoluto inclui uma

estrutura categorial capaz de dar conta de sua complexidade, da totalidade orgânica, do seu desenvolvimento diferenciado, do dinamismo analítico e sintético.

A *Ciência da Lógica* também pode ser interpretada como uma teoria do conhecimento. Lá encontramos aquele dinamismo que fornece os dados para interpretar o real em seus momentos próprios de construção. Esta função da lógica o próprio Hegel indica num parágrafo importante da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*⁵: “a lógica tem, segundo a sua forma, três lados: a) o lado abstrato ou do entendimento; b) o dialético ou negativamente racional; c) o especulativo ou positivamente racional” (Enz, § 79). A Lógica é dividida segundo estes três momentos. Sem adentrar nos detalhes destes momentos que serão aprofundados em outras partes do trabalho, o entendimento caracteriza uma visão geral, imediata e intuitiva incapaz de penetrar na estrutura e na riqueza das coisas. Trata-se de uma visão tão abstrata e genérica, de modo que a universalidade do pensamento é contraposta ao particular negado nesta intuição generalizante. O negativamente racional concentra-se na particularidade e na diferença das determinações reais investigadas isoladamente em sua especificidade. Neste momento, a especificidade e diferença das coisas nega qualquer visão de conjunto. Em outras palavras, é o momento em que se respeita a especificidade de cada coisa em sua diferença própria. O positivamente racional ou especulativo traduz o momento terminal do conhecimento quando é restabelecida a totalidade orgânica e a visão de conjunto. No momento especulativo, cada coisa é vista em seu conjunto de relações e como expressão de uma totalidade maior. Neste sentido, o terceiro momento inclui o abstrativo enquanto o universal é intrínseco ao real e o dialético enquanto estrutura diferenciada e interrelacionada.

A *Ciência da Lógica* também pode ser considerada como uma filosofia transcendental. Para Hegel, como tributário da filosofia kantiana e herdeiro de seu vasto patrimônio filosófico, a sua *Ciência da Lógica* precisa ser considerada dentro do legado kantiano da razão teórica. Aliás, a *Ciência da Lógica* é a grande resposta hegeliana ao transcendental kantiano, assumindo-o no sentido de considerar Kant como um dos pilares do seu sistema. Bastam algumas rápidas considerações para indicar este possível componente da lógica hegeliana. A arquitetura da lógica transcendental kantiana compreende a pureza apriorística da complexa estrutura categorial de relações intraprincipiais a ser posteriormente aplicada ao mundo caótico da sensibilidade e dos fenômenos. Em outras palavras, os princípios de substancialidade, transcendentalidade, causalidade e universalidade são atributos

⁵ As citações da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* constantes no trabalho são extraídas da edição alemã Felix Meiner, compreendendo num único volume a primeira parte correspondente à *Wissenschaft der Logik (Ciência da Lógica)*, a segunda parte correspondente à *Naturphilosophie (Filosofia da Natureza)*, e a terceira parte correspondente à *Philosophie des Geistes (Filosofia do Espírito)*: Felix Meiner, 1999.

da subjetividade transcendental, enquanto os fenômenos constituem o reino da desordem e do caos. Para Kant, conhecer significa construir um mundo ou um objeto em conformidade com o sujeito apriorístico. Este apriorismo assume uma outra configuração na *Ciência da Lógica* e no sistema hegeliano. É possível encarar aquela como uma estrutura transcendental absoluta da qual são deduzidas as configurações do real e as outras totalidades reais que formam o sistema, ou seja, a Natureza e o Espírito. Seguramente, Hegel não adota este caminho de fundamentação. A diferença fundamental de Hegel em relação a Kant não é um caminho de inferiorização da racionalidade, mas um sistema global de autodesenvolvimento sistemático quando a reflexividade lógica é freqüentemente reposta no processo de exposição das estruturas concretas.

1.2 A LÓGICA DA ESSÊNCIA

Um ponto de fundamental importância para a estrutura categorial do texto é a distinção entre Lógica da essência e Lógica do conceito, porque as categorias do conceito orientarão o método de exposição de todo o texto. As noções de método, sistema, universalidade e liberdade são formuladas na perspectiva da Lógica do conceito, uma região categorial⁶ com movimentos de articulação que se estendem por todo o sistema. A concepção hegeliana de filosofia é construída com maior clareza na Lógica do conceito, lugar onde o autor trata de fazer uma síntese relativa às contribuições de vários filósofos, destacando-se Kant e Espinosa. As categorias e as estruturas categoriais da essência encontram-se suprassumidas no conceito onde Hegel trata de formular um conceito sistemático de liberdade. Para Hegel, a questão mais difícil de ser formulada é a passagem da necessidade cega para a liberdade, ou da essência para o conceito.

O primeiro capítulo da *Ciência da Lógica* tratava do problema do ser como uma realidade abstrata, indeterminada e vazia, sem nenhum conteúdo concreto através do qual o ser pudesse determinar-se. Por esta razão, neste nível de imediaticidade, Hegel identifica o ser com o nada. Como o ser não apresenta nenhuma forma de determinação, a indeterminação universal o faz identificar-se com o nada de ser. A indeterminidade radical do ser coincide

⁶ Denominamos “região categorial” a um conjunto de categorias que configuram uma estrutura específica de desenvolvimento e compreensão do real. A região categorial do conceito é formada pelas categorias de universalidade, particularidade e singularidade, ou, os seus correspondentes lógicos de subjetividade, objetividade e idéia.

com o nada de determinação, identificando os conceitos contrários de ser e de nada. Trata-se de uma dispersão tão radical que o ser se perde num vazio completo, sem nenhuma base concreta para afirmar-se. Sem a pretensão de adentrar nos detalhes da lógica do ser, a Lógica da essência representa o que é impensável no nível do ser, ou seja, o adentramento do ser em sua interioridade pela conquista da reflexividade própria. A clássica categoria filosófica da essência recebe em Hegel o significado de reflexividade e interioridade, a razão presente em si mesma conquistada pelo adentramento reflexivo em si mesma. Neste grande e difícil capítulo da *Ciência da Lógica*, Hegel aborda um dos grandes problemas da tradição filosófica e reformula o conceito de essência. A formulação da questão implica captar a estrutura interna das coisas e o que dá sustentação ao visível e imediato das aparências. Neste sentido, este capítulo da *Lógica* examina algumas questões fundamentais implicadas no problema da essência, ou seja, essência e aparência, númeno e fenômeno, coisa originária e efetivação, substancialidade e accidentalidade⁷. O tratamento destas questões faz de Hegel um interlocutor privilegiado de autores que abordam as mesmas questões, destacando Aristóteles, Espinosa e Kant. Um dos componentes fundamentais da Lógica da essência é o novo sentido dado por Hegel ao fenômeno qualificado no dinamismo do aparecer.

Ao formular a categoria da essência, conforme indicação deste parágrafo, Hegel adota uma estratégia argumentativa diferente daquela seguida pelos clássicos. Para estes, a aparência significa uma espécie de invólucro externo negador da racionalidade e da verdade, uma exterioridade enganadora tida por objeto dos sentidos, dos sentimentos e da memória. Nesta acepção, aparência jamais podia ser considerada como objeto do intelecto e da inteligência, que no exercício do conhecimento, ultrapassava a imediaticidade do fenômeno da aparência e penetrava na estabilidade e veracidade da essência. Hegel, ao formular em sua *Ciência da Lógica* um clássico problema da filosofia, torna constitutivo à racionalidade aquilo que representava a sua negação, ou seja, a aparência se transforma numa dimensão da essência e num conceito chave de toda a *Lógica*⁸. Não se dá mais aquela antinomia segundo a

⁷ Joaquim Carlos Salgado destaca a importância da lógica da essência na *Ciência da Lógica* hegeliana. O autor enfatiza a tentativa hegelina de superação dos dualismos, cisões e rachaduras típicos da tradição filosófica empreendidos na lógica da essência. Talvez, a divisão mais radical seja aquela de essência e aparência. “A filosofia hegeliana desenvolve-se colocando no centro o problema da essência. Para precisá-la como filosofia do seu tempo, mediada pelo saber científico, a filosofia de Hegel é, aqui, a preocupação radical com explicar a relação de causa e efeito. Diante da relação de causa e efeito, o ser que aparece; a causa que sustenta o efeito, a relação entre eles e, com isso, a exigência de pensar esses momentos como uma totalidade.” SALGADO, 1996, p. 131.

⁸ Hans Georg Flickinger, num instigante artigo sobre o conceito de aparecer na *Ciência da Lógica*, sustenta que se trata de uma categoria fundamental, contrariando os filósofos clássicos que entenderam a aparência como negadora da verdade. “No momento em que nos damos conta do que acontece em nosso pensamento, o aparecer deixa de figurar como mero não-verdadeiro. Ao contrário, torna-se categoria e condição inevitável

qual a essência imóvel fica escondida atrás de uma aparência e a exterioridade nada mais significa que a negação da verdade. Para Hegel, “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 suprasume*” (Enz, § 131). Percebe-se que a essência hegeliana não será mais portadora daquela imobilidade, mas ela precisa aparecer e se expor na exterioridade. Ao movimento interiorizante da essência corresponde o movimento do aparecer quando expõe na exterioridade as suas determinações internas. Em poucas palavras, a Lógica da essência pode ser caracterizada como um movimento pelo qual a razão se põe a si mesma na exterioridade, se negativiza a si mesma na aparência. Assim, o movimento exteriorizante do aparecer, longe de representar uma diminuição da racionalidade da essência, é o movimento constitutivo da essência que precisa aparecer. A essência é formada por esta duplicidade de interioridade reflexiva e exterioridade aparente, aparecendo as determinações internas na exterioridade da aparência.

A Lógica da essência ainda não é o grau de efetividade lógico da plenitude e completude do conceito na sua idealidade lógica. Esta região conceitual é marcada por claros limites a serem completados por um nível mais elevado de desenvolvimento lógico da Idéia. Aqui é possível evocar um outro componente do clássico conceito de substancialidade, qual seja, o princípio de identidade e não-contradição. A *Ciência da Lógica* problematiza o princípio de identidade tal como foi formulado por Aristóteles e estendido à tradição filosófica. A fórmula aristotélica $A=A$ indica que uma coisa é idêntica consigo mesma e não relacionada a outras. Nesta formulação, o princípio da identidade é inversamente proporcional à relação externa, vale dizer, a substancialidade da identidade é estritamente idêntica consigo mesma e qualquer forma de relação à outra coisa externa representa o enfraquecimento da indivisibilidade e simplicidade da substância. A estrutura global da Lógica da essência apresenta uma formulação visivelmente diferente daquela idealizada por Aristóteles e por muito tempo tida como uma das verdades fundamentais e inquestionáveis do pensamento filosófico. Contrariamente ao estagirita que isola e separa os seres, Hegel, na sua Lógica da essência, constrói uma rede interrelacionada e complexa de relações quando os seres se

na auto-exposição do pensamento. Aí precisamente encontra-se o sentido do projeto a ser realizado pela lógica hegeliana: subordinar à verdade aquilo que aparentemente a ela se opõe, fazendo do aparecer um momento constitutivo na estrutura do pensar. A fundamentação desta tese é a intenção principal do capítulo chamado a *Lógica da essência*, que obriga o pensamento a abrigar a categoria do aparecer a fim de provar sua plena constituição verdadeiramente autônoma.” FLICKINGER, Hans-Georg. A verdade do aparecer: reflexões sobre um conceito-chave da filosofia hegeliana. In: STEIN, E.; DE BONI, L. A. (Ogs.) *Dialética e liberdade: festschrift em homenagem da Carlos Roberto Cirne-Lima*. Petrópolis: Vozes; Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1993. p. 195.

tornam mutuamente dependentes. Na essência, a identidade somente é possível pela referência fundamental à outra identidade e pelo retorno a si mesmo que incorpora a outra identidade como constitutiva. Para Hegel, “Tudo o que existe está em relação, e essa relação é o verdadeiro de cada existência. Por isso, o existente é, não abstratamente para si, mas só para um Outro; mas nesse Outro é a referência a si mesmo; e a relação é a unidade da referência a si e da referência a Outro” (Enz, § 135, Zusatz). A arquitetônica da Lógica da essência é formulada por uma extensão quantitativa bastante grande de seres relativos na constituição de uma teia de relações que supre a relatividade mútua de uma infinidade de seres. A identidade somente se torna identidade pela inserção nesta universalidade relacional, e a identidade é coextensiva à diferença. Neste sentido, a identidade inclui a diferença e a diferença inclui a identidade. O elemento positivo deste procedimento essencial é que o sujeito, quando retorna a si mesmo a partir da relacionalidade essencial com a diferença, será reconhecido por um grau mais efetivo de identidade reflexiva. O elemento negativo desta formulação hegeliana é que o sujeito, fora da relação, é abstrato e sem identidade.

Cada parte da *Ciência da Lógica* apresenta um modelo específico de estrutura categorial e de associação de categorias. A marca registrada da Lógica da essência é a insuficiência e unilateralidade de uma categoria considerada em si mesma e em seu isolamento. Esta relatividade constitutiva ao isolamento monádico de dada categoria em si mesma é suprida pela relacionalidade a outras categorias e funções lógicas. No isolamento e na autonomia imediata, a identidade de algo se torna impossível de ser sustentada porque fica presa na imediatez. A identidade como presença a si mesma da essencialidade, por mais paradoxal que possa parecer, encontra-se inicialmente fora, numa outra categoria ou num outro ser. Por isto, não é possível pensar numa identidade sem a pressuposição de uma diferença, pois só é possível pensar em algo idêntico através da afirmação da diferença. A essência, formulada por este caminho de investigação, pode ser compreendida como identidade diferenciada da identidade e da diferença, a essência contendo a diferença como constitutiva à sua estrutura racional. Assim, do ponto de vista hegeliano, quebra-se a concepção clássica de uma substancialidade preconcebida em relação às diferenças e a concepção filosófica que sustenta a posterioridade da aparência em relação à essência, atribuindo-lhe uma figuração acidental e meramente secundária. Na Lógica da essência, interior e exterior, cada um destes pólos é afirmado pela afirmação do seu oposto contrário.

O capítulo da Lógica da essência contém uma respeitável aporia hegeliana à grande tradição filosófica anterior a ele e uma crítica aos argumentos centrais de Kant. Neste lugar, o reitor da Universidade de Berlim deita as suas raízes na História da Filosofia e constrói os

argumentos para avançar para novos patamares de reflexão filosófica. Percebe-se o procedimento do autor de desconstruir algo consagrado pela tradição filosófica, ou seja, a identidade como algo inegável. Hegel sustenta que a identidade é uma espécie de abstração do entendimento e fica vazia sem a mediação de uma diferença. Assim, a identidade preenche a sua indeterminação abstrata pela interiorização da diferença como constitutiva sua e, por outro lado, a diferença vai ser determinada pela identidade. Neste jogo de reciprocidade, dá-se a diferença da identidade como identidade determinada e a identidade da diferença como diferença determinada. No mesmo raciocínio feito a partir da diferença, dá-se a identidade da diferença como diferença determinada e a diferença da identidade como identidade determinada. A síntese destes dois movimentos silogísticos resulta na identidade diferenciada da identidade e da diferença identificada da diferença. Em outras palavras, usando uma terminologia do binômio subjetividade/objetividade e a relação de intersubjetividade, percebemos que o mundo (categoria de objetividade) e a história (categoria da intersubjetividade) estão impregnados pelas determinações fundamentais da subjetividade. Por outro lado, a subjetividade do eu resulta da subjetivação e interiorização das determinações do mundo e da história. A identidade e a diferença destes movimentos são dadas pela determinação recíproca de subjetividade e objetividade, ou de subjetividade e subjetividade na comunidade do Nós. A determinação da subjetividade na objetividade (diferença da identidade) é feita de acordo com a determinação da objetividade ou da subjetividade do outro; e a determinação da objetividade na subjetividade (identidade da diferença) é feita segundo o modo de interiorização da subjetividade. Assim, a irreduzível separação da identidade e da diferença no princípio de não-contradição transforma-se na Lógica da essência hegeliana na dinâmica da dupla intencionalidade de integração identificadora da identidade e da diferença e da circularidade aberta ao movimento de diferenciação da identidade e da diferença. Esta é a lógica da universalização da subjetividade e da singularização da universalidade da dialética hegeliana, cujo desenvolvimento abre as portas do universo da Lógica do conceito. Para Hegel,

A efetividade é a unidade, que veio-a-ser imediatamente, da essência e da existência, 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 e imediata (Enz, § 142).

A forma de aparência mais qualificada é a efetividade⁹, tida por Hegel como a dimensão sintética entre essência e aparência. Na efetividade, desaparece uma forma de essência sem figuração e sem desdobramento objetivo, uma forma racional imediata que permanece imóvel em suas propriedades. Por outro lado, desaparece a multiplicidade aparente e dispersa da aparência sem consistência interna e sem determinação essencial. Na efetividade, a interioridade da essência é posta em movimento sistemático e se traduz na multiplicidade dos fenômenos agora sustentados por uma substancialidade estrutural. Por outro lado, a variedade dos fenômenos vai estar dotada de uma subsistência e a aparência é bem outra coisa que aquela exterioridade sem determinação essencial. Com isto, o conceito de efetividade desenvolvido por Hegel no coração de sua *Ciência da Lógica* caracteriza um duplo movimento de suprassunção da essência na aparência e da aparência na essência, e o movimento de totalização deste processo caracteriza a efetividade. A dialética da essência e da aparência caracteriza a identidade negativa na medida em que há um desenvolvimento e uma superação da essência na exterioridade da aparência e o retorno da exterioridade para a interioridade quando esta ultrapassa o grau de efetividade das determinações externas. Neste sentido, a efetividade vem a ser o movimento de fundamentação da racionalidade de um contínuo movimento circular de passagem da interioridade na exterioridade e da exterioridade na interioridade, numa dialética da mútua integração e da mútua superação.

No capítulo sobre a efetividade, encontramos alguns dos conceitos mais conhecidos de toda a filosofia hegeliana. Os conceitos centrais deste capítulo são necessidade absoluta, relação absoluta, substancialidade, causalidade. Neste capítulo, a *Ciência da Lógica* alcança um novo patamar de efetividade quando suprassume a multiplicidade das categorias relativas por uma substancialidade una e diferenciada em si mesma. Desaparece a condição da diferença de seres relacionados externamente suprassumida numa substancialidade universal internamente diferenciada como coisa originária e efetividade, causa e efeito, ação e reação, substância e acidente. O núcleo central desta substancialidade pode ser formulado pela sua própria automeadiação, contendo os acidentes no elemento de sua automanifestação. Daqui advém uma das grandes convergências e divergências de Hegel em relação ao pensamento kantiano. Kant havia identificado a substancialidade com a estrutura apriorística e

⁹ A categoria da efetividade é um dos conceitos chave na formulação do estudo feito por Denis Rosenfield sobre o conceito de liberdade na *Filosofia do Direito*. “A efetividade não é apenas o aparecer da essência, mas também o ato pelo qual a reflexão se torna ativa na imediação do ser. Vem a ser a identidade negativa do processo de superação (Aufhebung) da interioridade na exterioridade e vice-versa, o que significa que a interioridade e a exterioridade conservam-se numa nova posição que totaliza, na efetividade, seus diferentes níveis de constituição.” ROSENFELD, Denis. *Política e liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 23.

incondicionada da subjetividade transcendental a ser aplicada aos fenômenos sem estrutura e sem substancialidade para lhes conferir um estatuto de racionalidade. A estrutura categorial imanente ao sujeito contrasta com o caos dos fenômenos a serem configurados de acordo com o sujeito. Hegel modifica de forma significativa esta formulação kantiana ao transformar o apriorismo de uma subjetividade absoluta por um sistema da Filosofia do Real onde a automanifestação é coextensiva e equioriginária à substancialidade somente captável no seu movimento de efetivação. Isto significa que as determinações racionais e genéticas da substancialidade são postas na própria efetivação.

Constitutivas ao conceito de substancialidade, a necessidade e a contingência precisam receber uma consideração especial. É um problema que já foi objeto de muitas discussões e divergências. Na *Lógica* hegeliana, as categorias de necessidade e contingência aparecem simultaneamente como dois movimentos constitutivos de uma mesma estrutura, mesmo que o capítulo sobre a efetividade dê mais atenção à necessidade. Parece não estar em conformidade com a formulação hegeliana a radicalização da necessidade em função da eliminação da contingência, como muitos caminhos de interpretação e de crítica indicam. A necessidade¹⁰ indica o caráter sistemático, estrutural, a totalidade ordenada, a racionalidade fundadora de todo o sistema que faz da filosofia uma universalidade capaz de expor organicamente os seus conteúdos. Por outro lado, a contingência representa a dimensão dinâmica, aberta, a novidade permanente da Filosofia do Real, o imprevisível nas mais variadas áreas da lógica e do sistema. A conjugação de necessidade e contingência resulta na fundamentação de um sistema aberto caracterizado pelo desenvolvimento de novos conteúdos que vão receber uma nova sistematização filosófica ao longo da autoconstrução do sistema. Talvez, na *Lógica da essência*, uma das partes mais duras e difíceis de toda a filosofia hegeliana, e em função da discussão do autor com o sistema de Espinosa, a ênfase maior seja dada à dureza da necessidade onde a contingência fica enfraquecida. Mas, na aurora da *Lógica do conceito*, o desenvolvimento categorial e o desdobramento na Filosofia do Real e no sistema, necessidade e contingência estão equilibradamente integradas na síntese do

¹⁰ O livro *Freiheit und System bei Hegel* faz uma abordagem sobre toda a filosofia hegeliana sob o ponto de vista da conciliação entre sistema e liberdade. Nesta obra, o desenvolvimento do sistema se dá pela lógica da autodeterminação da liberdade tomada como inteligibilidade originária e como força que coloca o sistema em movimento. Nesta abordagem, a passagem da necessidade (lógica da essência) para a liberdade (lógica do conceito) ocupa um lugar de destaque. “A necessidade como imediato estágio anterior do livre conceito é mesmo já para si a verdade, ela é o conceito mesmo. No necessário a imediação e a mediação se suprassumiram mutuamente, a diferença entre o ser para-si e o ser posto foi dissolvida: o necessário é o absoluto, mas fundamentada por meio de si mesma. Nisto ainda não é efetivamente o conceito. O que se coloca como limite, é a simplicidade e imediaticidade da unidade realizada entre ser e essência; na expressão retomada da metafísica. A necessidade absoluta é nisto cega.” ANGEHRN, E. *Freiheit und System bei Hegel*. Berlin: Walter de Gruyter, 1977. p. 61-2.

conceito. Assim, a necessidade identificava-se com a identidade e o desenvolvimento genético distribuído por todo o sistema e a sustentação que isto representa, e a contingência se identifica pela diferença das categorias, das determinações e das estruturas conceituais. O equilíbrio destas duas funções evita os extremos de uma rigidez estática, determinista e sem desenvolvimento e, por outro lado, uma dispersão de categorias e estruturas sem nexos e sem possibilidade de se estabelecer uma unidade sistemática. Isto permite afirmar que a necessidade se dá pela contingência e a contingência se dá pela necessidade.

A primeira categoria da efetividade é a relação de substancialidade (*Substantialitätsverhältniss*). A questão colocada diz respeito à relação da substância autônoma e absoluta com os seus acidentes. Nesta primeira categoria da relação, a substancialidade aparece absolutamente determinada em si mesma e os acidentes são subsumidos e incorporados pela substancialidade. Este estágio central da Lógica da essência apresenta o paradoxo da substancialidade autônoma e irrelacionável, e dos acidentes sem vida própria e sem relevância ontológica. Trata-se de um nível de efetividade lógico onde a substancialidade concentra em si a totalidade dos acidentes e se transforma numa unidade absoluta. Neste momento de efetivação da Idéia, os acidentes não têm poder de introduzir nenhuma forma de diferenciação ou mobilidade na substância, pois esta é determinada em sua rigidez e fixidez absolutas. Com este núcleo duro da substancialidade, as relações desaparecem na identidade absoluta, assumindo a substância o estatuto de uma objetividade imóvel e excludora de qualquer movimento ou dinamismo proveniente da subjetividade crítica e flexível. Se fosse interromper o fluxo de desenvolvimento e de fundamentação da seqüência categorial da *Lógica*, seria possível afirmar da substância a identidade absoluta e excludora do movimento e da diferenciação qualitativa. A incondicionalidade do poder da substancialidade é tão grande a ponto de incluir tudo dentro de si e transformar uma possível multiplicidade de acidentes em uma totalidade única e indiferenciada. Seguramente, nesta formulação, Hegel inclui Espinosa como um dos grandes pilares a fazer parte do sistema. Segundo Hegel, “a substância tal como é compreendida, sem mediação dialética anterior, imediatamente por Espinosa é, enquanto a potência universal negativa, algo somente como esse abismo sombrio, informe, que engole para dentro de si todo o conteúdo determinado, como sendo originariamente nulo, e que nada de si produz [...]” (Enz, § 151 Zusatz). A filosofia de Espinosa está dividida em substância, atributos e modos, vindo a substância a penetrar indistintamente os atributos e modos, ficando a diferença sem maior relevância. A substância assume tal condição de imobilidade até o ponto de tudo estar predeterminado, sem possibilidade de alguma novidade ser introduzida ou alguma inteligência colocar esta estátua

em movimento. Mas, na dureza interna da substancialidade, Hegel aponta a impossibilidade de afirmação de tal estrutura indiferenciada de onde a diferença dos acidentes aponta, passando a substancialidade a ser compreendida como a totalidade dos acidentes. Hegel escreve assim:

Quando se diferencia a substância considerada como o ser-em-si e por-si, idêntica consigo mesma, com respeito a si mesma considerada como totalidade dos acidentes, então ela é, como potência, a que medeia. Esta potência é a necessidade, o persistir positivo dos acidentes em sua negatividade, e seu puro ser postos em seu subsistir; este termo médio é assim a unidade da substancialidade e da accidentalidade mesmas, e seus termos extremos não têm nenhuma subsistência própria. Por conseguinte a substancialidade é somente a relação que desaparece de imediato. Não se refere a si mesma como um negativo, senão que, como unidade imediata da potência consigo mesma, está na pura forma da identidade, não em sua essência negativa (WL I, p. 396).

Este texto de Hegel é muito claro e indicativo de uma das conquistas fundamentais da *Ciência da Lógica*. O filósofo estabelece uma confrontação profunda com a metafísica tradicional e introduz novidades significativas neste campo. Não se trata mais de uma substancialidade indiferenciada e imóvel imediatamente subsistente em si mesma e dos acidentes que funcionam como invólucros exteriores da substancialidade, mas de uma estrutura conjunta de acidentes cuja relacionabilidade fundamental e interna constitui a substância. Nesta formulação feita por Hegel, desaparece a dicotomia clássica de uma substância imutável e verdadeira contraposta a uma multiplicidade de acidentes parciais e falsos quando a primeira é transformada numa mediação fundamental de diferenças e a segunda é transformada na qualidade das diferenças agora constitutivas da substancialidade. Esta se constitui na mediação fundamental de uma multiplicidade de acidentes e a relação fundamental dos mesmos resulta na totalidade da substancialidade. Percebe-se que a dureza da substancialidade é enfraquecida e a exterioridade falsa da accidentalidade é transformada na estrutura fundamental da substância, equilibrando-se na Lógica da essência a substancialidade e a relacionalidade, a unidade e a multiplicidade. Por esta razão, Hegel escreve: “a relação de substancialidade é a substância primeiramente ao manifestar-se como potência formal, cujas diferenças não são substanciais; de fato a substância existe somente como o interior dos acidentes, e estes se encontram somente na substância” (WL I, p. 396). A esta dialética de implicação entre a substancialidade e a accidentalidade como mutuamente constitutivas, bem como os seus variados desdobramentos na causalidade e ação recíproca, Hegel dá o nome de relação absoluta (*absolute Verhältniss*).

A substância deve ser uma causalidade de um movimento que torna insustentável a restrição a uma indiferença fechada, como na relação de substancialidade. Isto significa que a reflexividade sobre si mesma da substância é uma causalidade capaz de produzir um efeito, mesmo que este seja um acidente e não tenha a qualidade ontológica da causa originária. Aqui é possível captar uma das contribuições fundamentais da filosofia hegeliana para a tradição filosófica. Não é possível pensar numa auto-reflexividade pura e imediata centralizada na intuição e si mesmo, ou seja, a substancialidade absoluta ao ser caracterizada em si mesma produz um efeito, um movimento que compreende uma causalidade primeira e uma causalidade segunda. Com isto, a relação de substancialidade transformou-se em relação de causalidade, uma relação da coisa originária com o seu efeito. Na relação de causalidade, a coisa originária mantém a sua primazia sobre o efeito, não existindo ali nada que não esteja antecipado na causa. Como o movimento causal operado pela coisa originária é a operação da substancialidade, o ser causado vai ter a mesma qualidade ontológica da coisa originária, como ser posto daquele. O nível de qualidade presente na substancialidade vai ser passado para a consequência enquanto ser causado. O movimento de causalidade não comporta uma inferiorização em relação ao que é originário, mas a riqueza da origem penetra na consequência enquanto coisa. A substancialidade somente pode ser aquilo que é quando possui um efeito e na efetividade aparece toda a sua riqueza. Agora, contrariamente ao fechamento imediato da substancialidade à esfera da interioridade imediata, ela aparece no outro de si, na verdade da coisa causada. Hegel formula assim a ação recíproca:

Antes de tudo, a ação recíproca se apresenta como uma causalidade recíproca, de substâncias pressupostas e que se condicionam: cada um é, diante da outra, ao mesmo tempo substância ativa e passiva. Porquanto ambas são assim tanto passivas como ativas, toda diferença entre elas foi eliminada; é uma aparência do todo transparente. Elas são substâncias somente ao ser a identidade do ativo e do passivo (WL I, p. 396).

Constatada a consequência como efetividade causada da substancialidade originária, a relação linear da causa primeira em relação à consequência transforma-se em ação recíproca (*Wechselwirkung*), uma circularidade que suprassume a linearidade da disposição da causalidade. Não se trata, evidentemente, de duas substâncias diferentes e extrínsecas que se tocam externamente, mas de dois momentos de uma única substancialidade, a passiva e a ativa. A ação recíproca mantém o movimento de causalidade da coisa originária ao determinar-se na coisa originada. Como a consequência contém o movimento de causalidade da coisa originária e o que é originado efetivamente a partir desta, a consequência causa o

movimento de causalidade da coisa originada. Da condição de passividade, o efeito transforma-se em causa da coisa originária, que se transforma em consequência da consequência transformada em causa. Assim, as determinações de causa e efeito, cada qual contém a ação sobre si mesma, a ação sobre a outra de si e o fato de ser causado pela outra. De ambas as determinações, o fato de ser causado implica numa ação de causalidade sobre a outra, e o fato de causar o outro lado implica em ser causado. Como se trata de lados diferentes e opostos de uma mesma realidade substancial, há uma passagem de uma na outra e um retorno a si mesmo nesta passagem. A coisa originária, quando produz a efetividade da coisa originada, ali pode ser identificada como substancialidade que a si mesma se efetiva. Por outro lado, o efeito passa pela determinação da causa porque ali se encontra a atividade substancial que a engendrou originariamente, atuando sobre esta como efeito do efeito. A ação recíproca é muito bem exemplificada pelo próprio Hegel:

A ação-recíproca é a relação-de causalidade posta em seu desenvolvimento completo, e é também a essa relação que a reflexão costuma recorrer quando não se mostra, como satisfatória, a consideração das coisas sob o ponto de vista da causalidade, por motivo da progressão infinita anteriormente mencionada. Assim, por exemplo, quando se trata de estudos históricos, discute-se primeiro de se o caráter e os costumes de um povo são a causa de sua constituição e de suas leis, ou se, ao contrário, são seus efeitos. Depois se avança até compreender a ambos – caráter e costumes de um lado, constituição e leis de outro – sob o ponto de vista da ação-recíproca, de sorte que a causa, na mesma relação em que é causa, é ao mesmo tempo efeito; e efeito, na mesma relação em que é efeito, é ao mesmo tempo causa. O mesmo acontece também no estudo da natureza, e nomeadamente dos organismos vivos, cujos órgãos e funções singulares se mostram igualmente como estando em relação de ação-recíproca, uns para com os outros.¹¹

Na determinação da ação recíproca percebe-se um enfraquecimento da dureza da substancialidade fechada em si mesma quando é suprassumida pela fundamentação de duas dimensões opostas que se determinam reciprocamente, a coisa originária e o efeito. A mútua causalidade da ação recíproca é muito mais flexível e aberta do que a dureza da indiferença da

¹¹ “Die Wechselwirkung ist das Kausalitätsverhältnis in seiner vollständigen Entwicklung gesetzt, und dies Verhältnis ist es dann auch, zu welchem die Reflexion ihre Zuflucht zu nehmen pflegt, wenn sich ihr die Betrachtung der Dinge unter dem Gesichtspunkt der Kausalität, um des vorher erwähnten unendlichen Progresses willen, nicht als genügend erweist. So wird z. B. bei geschichtlichen Betrachtungen zunächst die Frage verhandelt, ob der Charakter und die Sitten eines Volkes die Ursache seiner Verfassung und seiner Gesetze oder ob dieselben umgekehrt deren Wirkung seien, und es wird dann dazu fortgeschritten, diese beiden, Charakter und Sitten einerseits und Verfassung und Gesetze andererseits, unter dem Gesichtspunkt der Wechselwirkung aufzufassen, dergestalt, daß die Ursache in derselben Beziehung, in der sie Ursache, zugleich Wirkung und daß die Wirkung in derselben Beziehung, in der sie Wirkung, zugleich Ursache ist. Dasselbe geschieht dann auch bei Betrachtung der Natur und namentlich des lebendigen Organismus, dessen einzelne Organe und Funktionen sich gleichfalls als zueinander im Verhältnis der Wechselwirkung stehend erweisen.” Enz, § 156, Zusatz.

relação de substancialidade. Parece que a duplicidade do movimento de causalidade e do conseqüente movimento formador da conseqüência, é uma contribuição hegeliana encontrável em todo o seu sistema. Mesmo que nesta parte da efetividade o desenvolvimento metódico da *Ciência da Lógica* ainda não alcançou a sua figuração lógica plena, encontramos em todo o sistema relações parecidas com a ação recíproca. A filosofia hegeliana não se caracteriza pela linearidade do encadeamento de causalidades onde a primeira é causa incausada e as outras são conseqüências posteriores. Hegel substitui esta concepção oriunda dos antigos gregos pela ação recíproca do todo e das diferentes determinações que exercem mutuamente o exercício da causalidade. Assim, não há uma causa fixa restrita à condição de causalidade primeira e as outras realidades unilateralmente consideradas como conseqüência. De certa maneira, a causalidade primeira novamente é causada por uma causalidade segunda, transformando o sistema hegeliano num sistema onde as coisas e estruturas são dispostas num movimento de intercausalidade que assegura a automovimentação sistemática de todo o sistema.

O livro da *Lógica da essência* apresenta o caráter negativo da crítica filosófica relativa a toda a tradição¹² onde verdades fundamentais e consagradas são submetidas a uma revisão profunda. A orientação fundamental introduzida por Hegel é a crítica à metafísica tradicional e à filosofia transcendental de Kant caracterizadas pelo imobilismo e pela restrição da razão filosófica ao entendimento. A crítica hegeliana à tradição tem como caráter dominante o enfraquecimento da substância e o fortalecimento dos acidentes, o enfraquecimento da essência e o fortalecimento da aparência, o enfraquecimento da substância como coisa-em-si e o fortalecimento das relações. Para Hegel, “a substância como identidade da aparência é a totalidade do todo, e conceitua a accidentalidade em si mesma, e a accidentalidade é a totalidade da substância mesma” (WL I, p. 395). O caráter crítico do capítulo sobre a efetividade caracteriza-se pela destruição de uma estrutura de racionalidade cujos componentes são a afirmação de um princípio primeiro e incondicionado e a seqüência condicionada de elementos contingentes, finitos e relativos. Desta forma, a conjugação dialética entre substância e fundamento e a multiplicidade de elementos posteriores e conseqüentes é feita pelo estabelecimento de uma rede universal de relações onde desaparece a assimetria entre substancialidade primeira e causalidade segunda. Nesta nova estrutura de racionalidade advinda da crítica destrutiva de modelos tradicionais, configura-se uma

¹² Cirne-Lima destaca o caráter crítico de toda a *Lógica da essência*: “Substância é o substrato permanente, o acidente é a determinação superveniente que se insere na substância. Substância nunca é acidente, acidente nunca é substância. Causa nunca é efeito, e efeito nunca é causa. Vimos que tudo isso está errado e deve ser corrigido, e que a correção se faz quando concebemos o Universo como uma rede de relações”. CIRNE-LIMA, 2007. p. 144.

substancialidade universal estruturada horizontalmente numa rede de relações resultante na identificação entre substancialidade e relacionalidade. A estruturação do capítulo da Efetividade tem este significado na constituição da relação essencial, do absoluto e da relação absoluta. Agora, numa fantástica contraposição hegeliana às formulações aristotélicas, tomistas e kantianas, aparece um sistema de absoluto no qual a totalidade da efetividade é estruturada por múltiplos movimentos relacionais de elementos diferenciados. Para Cirne Lima, “Hegel menciona aqui três relações que ele considera as mais relevantes. A relação entre o Todo e a Parte, a relação entre a Força e a sua Exteriorização e a relação entre o Dentro e o Fora. – A relação entre Força e sua exteriorização, como se vê, vem da Física de seu tempo.”¹³

A substancialidade da estrutura universal de relações multilaterais e polissêmicas suprassumiu as oposições de determinante e determinado, causante e causado pela identificação de fundante e fundado. Daqui emerge o conceito de autodeterminação onde uma mesma estrutura reúne em si mesma a causação no ato mesmo da autocausação. Desta forma, a relação de substancialidade, relação de causalidade e ação recíproca constituem os momentos da fundamentação da efetividade estruturada na rede de relações conjuntamente postas em movimento através da mútua determinação da passividade e da atividade. Esta nova configuração da racionalidade estabelecida por Hegel como um dos momentos fundamentais da sua *Ciência da Lógica* pode ser construída por uma infinidade de pontos sistematicamente interligados por múltiplos movimentos relacionais que os atravessam e que resulta na mútua determinação destes pontos e na autodeterminação interior de todo o sistema. Os pontos da rede não são coisas fixas definidas em si mesmas e posteriormente relacionados aos pontos mais próximos, mas as relações são coextensivas à identificação dos diferentes nós da rede. Hegel substitui a concepção tradicional das coisas como pontos fixos não relacionados pela convergência de múltiplas relações que atravessam estes nós. Em outras palavras, na estrutura da efetividade como ponto conclusivo da Lógica da essência os nós não são identidades fixas excludoras das relações, mas constituem pontos de convergência de relações muito mais amplas que a identidade própria de uma coisa. Dentro da estrutura relacional, cada ponto representa uma convergência sintética de múltiplos movimentos relacionais, concentra determinadamente uma multiplicidade de diferenças que circulam na vastidão do sistema da efetividade, e representa uma mediação fundamental para múltiplos outros movimentos relacionais. Desta forma, cada ponto da rede é resultado da convergência determinada daquilo

¹³ CIRNE-LIMA, 2007, p. 131.

que indeterminadamente circula em outros pontos e estende determinadamente a sua indeterminação para múltiplos outros movimentos relacionais.

O conceito hegeliano de efetividade conjuga sinteticamente a substancialidade da totalidade estrutural somente possível mediante a intercausalidade dos elementos que a configuram e na síntese da autodeterminação do todo. Traduzindo este movimento lógico para a Natureza e para a História, o universo é formado por uma multiplicidade diferenciada de coisas, de seres, de movimentos e de estruturas unificadas por um sistema de interconexão relacional. Neste sentido, cada coisa é formada por uma infinidade de elementos, combinações e sínteses que a antecedem e distribui a sua estrutura para múltiplas outras coisas que a sucedem. Neste movimento, a identidade especificadora de cada coisa fica reduzida e o conjunto de outras determinações inseridas nela pelas múltiplas relações fica fortalecido. Cada *nó* da rede é mais definido pelas determinações relacionais que ela não é do que pela sua identidade própria, ficando densificada como *nó* de relações e indeterminada como princípio de identidade.

O resultado final da Lógica da essência define as coisas através da teia de relações onde as mesmas estão inseridas. Para Hegel, a relacionalidade da substância e do todo se expressa tecnicamente pela categoria ação recíproca: “o primeiramente é extrínseco, e que não acrescenta à causa e constitui o lado da passividade, está por conseguinte mediado por ela mesma; é produzido por sua própria atividade. A causalidade está condicionada e condiciona, o que condiciona é o passivo, mas o condicionado é também passivo” (WL I, p. 407). Uma primeira aproximação indica a ênfase nas relações e uma diminuição significativa do princípio de identidade que desaparece enquanto coisa mesma. Dentro da substancialidade da estrutura do movimento relacional multidimensional, cada coisa como um *nó* de relações pode ser caracterizado na tríplice configuração da passividade, atividade em si mesma e transitividade para múltiplos outros pontos. Quando consideramos uma coisa como convergência relacional, ela deve ser definida pela heteronomia da “causalidade externa” de múltiplas coisas que nela penetram e constituem a sua estrutura para, ao mesmo tempo, caracterizar a sua autocausalidade porque insere a multiplicidade das determinações anteriores segundo a sua configuração própria, ou seja, a identidade fraca antes referida. Um outro movimento caracteriza a extensividade desta coisa na determinação de múltiplas outras unidades relacionais definidas pela mútua conjugação de heterodeterminação e autodeterminação de si. Desta forma, a arquitetônica da efetividade é formada por um dinamismo relacional no qual cada ponto amplia a sua unidade estrutural no ato de incluir em si mesmo toda a estrutura da substancialidade e todos os outros pontos segundo a sua

identidade própria, resultando a substancialidade na síntese do movimento inteligível de interrelacionalidade de todas as coisas e a sua especificação em cada *nó* relacional. Em outras palavras, cada ponto de convergência define uma unidade diminuída da efetividade global.

1.3 A LÓGICA DO CONCEITO

Em relação à Lógica da essência¹⁴, cujos componentes centrais procuramos apontar acima, a Lógica do conceito¹⁵ apresenta uma nova estrutura categorial e uma nova forma de articular as categorias que lá são expostas. A Lógica do conceito articula a síntese entre a universalidade e indeterminidade do ser e a reflexividade e estrutura relacional dos elementos que compõem a Lógica da essência. Por um lado, o conceito é resultado sintético final da exposição categorial que passa pelo ser e pela essência e suprassume as unilateralidades destas na complexidade do conceito estruturado pela expansão do ser e a interioridade da essência. Este movimento pode ser caracterizado pela síntese de estruturas categoriais opostas entre si e por um caminho de exposição das determinações múltiplas engendrado por um fluxo metódico comum. Para Klaus Hartmann, “entende-se de forma meta-teorética uma confluência de imediaticidade e reflexão; as duas são para si unilaterais, quando também a sua confluência aparece como paradoxo: essência, mas imediatamente, teria que ser o conceito.”¹⁶ Por esta razão, o conceito representa, no contexto da *Ciência da Lógica*, o momento mais elevado e independente dos paradoxos e limitações encontráveis nas partes anteriores da obra. Por outro lado, o conceito também representa a fundamentação primeira do ser e da essência no sentido de que estas encontram no conceito a verdade e a base de sustentação. Na síntese desaparece a linearidade da disposição de estruturas justapostas horizontalmente e opostas pela contrariedade de substância e acidente e dá lugar a uma racionalidade dialética

¹⁴ Emil Angehrn destaca a passagem da lógica da necessidade para a lógica da liberdade constituída estruturalmente como síntese de necessidade e contingência: “liberdade não é uma categoria lógica deduzida como o inverso de outra; a sua função em meio às considerações lógicas é de um predicado, não um sujeito. O conceito lógico oposto à necessidade não é a liberdade, mas a contingência [...]” ANGEHRN, 1977, p. 417.

¹⁵ Sobre o problema da passagem da Lógica da essência para a Lógica do conceito, ver a monumental obra sistemática de ANGEHRN, 1977, p. 56-86; LAKEBRINK, Bernhard. *Die Europäische Idee der Freiheit. Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung*. Netherlands: Leiden E. J. Brill, 1968. p. 364-381; DÜSING, K. *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik. Bonn: Bouvier Verlag, 1976. p. 228- 251; WENDTE, 2007, p. 108-129; JARCZYK, 1980, p. 19-54.

¹⁶ HARTMANN, Klaus. *Hegels Logik*. Berlin: Walter de Gruyter, 1999. p. 287.

integradora das diferenças cuja estrutura lógica se transforma num desenvolvimento categorial diferenciado. Trata-se de um procedimento circular no qual é resgatado no conceito a significação plena do ser e da essência, suprassumindo toda sorte de imediaticidade e unilateralidade.

A Lógica do conceito marca a passagem da necessidade para a liberdade, do determinismo causal para a livre exposição do conceito. Para Düsing, “na *Lógica*, Hegel experimenta demonstrar que o sujeito como substância determina a totalidade da teoria da subjetividade. O conceito é para ele uma substância no sentido de autopensamento e liberdade. Este conceito de liberdade não é prático, mas uma pura metafísica.”¹⁷ A liberdade¹⁸ pode ser caracterizada a partir de um sinônimo dado no conceito de autodeterminação. Hegel introduz no centro de sua *Ciência da Lógica* o conceito de subjetividade compreendido como autodeterminação do todo, tendo no conceito subjetivo o seu centro articulador e a racionalidade dialética fundamental. O conceito compreende a inteligibilidade de um sentido universal em processo de livre autodeterminação na diferenciação categorial dada pela limitação das determinações e por uma unificação mais elevada que universaliza as determinações limitadas e possibilita a particularização do inteligível e universal. Os conteúdos que aparecem no processo metódico de desenvolvimento não são acréscimos posteriores introduzidos na razão, mas estes conteúdos são expostos no fluxo de um roteiro categorial capaz de desenvolver os conteúdos a partir de sua racionalidade própria. Na acepção hegeliana, o conceito é sinônimo de autodesenvolvimento imanente de uma racionalidade, um processo sistemático caracterizado pela coextensividade entre a formação da inteligibilidade conceitual e a exposição da multiplicidade do real internamente unificado por um sentido fundamental. Para Hegel, “o conceito, enquanto não é a trivial e vazia identidade, tem nestes momentos a sua negatividade ou a determinação absoluta as determinações diferenciadas; o conteúdo é acima de tudo nada de diferente que uma tal determinação da forma absoluta” (WL II, p. 25). Trata-se de uma novidade significativa em relação à Lógica da essência em cujo centro aparecia uma substancialidade marcada pela dureza e pela necessidade, dando lugar a um movimento de exposição mais amplo e mais

¹⁷ DÜSING, K. *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik. Bonn: Bouvier Verlag, 1976. p. 232.

¹⁸ B. Bourgeois destaca a liberdade como momento mais elevado e qualificado que a necessidade, caracterizando a passagem da necessidade da liberdade para a liberdade: “a verdadeira necessidade é a afirmação da liberdade ao invés de a verdadeira liberdade ser a afirmação da necessidade: inversão da filosofia da substância em filosofia da subjetividade, que, em sua própria expressão, nada tem de contraditória, pois dizer que há uma necessidade da liberdade quer dizer simplesmente que o ser é por essência, como ser mesmo, liberdade”. BOURGEOIS, Bernard. *Hegel: os atos do espírito*. Trad. de Paulo Neves. São Leopoldo: Unisinos, 2004. p. 322.

aberto. A Lógica do conceito é constituída por um sentido universal aberto capaz de finitizar-se e transformar-se na multiplicidade das determinações cujo desenvolvimento contém os momentos da especificidade de cada uma e de mediação universal.

A Lógica do conceito constitui uma forma específica de exposição da filosofia hegeliana e uma forma privilegiada de leitura do mesmo. Para Puntel, “como o conceito é totalidade como autodesenvolvimento, é em cada estágio do autodesenvolvimento igualmente o conceito inteiro e o conceito unilateral: inteiro é o conceito, porque na verdade expõe a estrutura do conceito; unilateral é o conceito, porque o mesmo expõe esta estrutura num sentido limitado.”¹⁹ A formulação específica do pensamento hegeliano deve ser abordada a partir do conceito. Neste capítulo altamente complexo da *Ciência da Lógica*, o filósofo faz uma síntese entre a filosofia transcendental de Kant e o conceito de substância de Espinosa²⁰. O sistema hegeliano formado pelas totalidades de Lógica, Natureza e Espírito, as diferenças e a unidade sistemática destas partes entrelaçadas, podem ser lidas a partir da síntese feita pelo autor entre Espinosa e Kant. Espinosa tentou construir um sistema filosófico universal que pudesse compreender todas as coisas e fosse capaz de sistematizar todo o universo. No centro do sistema encontra-se a substância infinita e imóvel ramificada por todos os atributos e se estende aos extremos dos modos. Este procedimento caracteriza-se pela diminuição progressiva da qualidade porque a substância é totalidade, os atributos significam dimensões particulares da substância e os modos são finitos. Trata-se de um sistema filosófico rígido, sem a possibilidade de acréscimos e posteriores novidades, sem flexibilidade e sem possibilidade de desenvolvimento. Por outro lado, Kant afasta-se da concretude de uma substancialidade e elabora um conceito de subjetividade transcendental subsistente destinada a dar uma consistência ao empírico através dos juízos sintéticos *a priori*. Trata-se de uma subjetividade complexa capaz de juízos analíticos, formada por categorias e estruturas categoriais de qualidade, quantidade, relação e modalidade, cada qual dividida em juízos e categorias. A subjetividade kantiana pode ser interpretada como incondicionalidade universal apriorística organizadora do real empírico onde é aplicada como uma estrutura transcendental. Em outras palavras, para Kant, conhecer significa ordenar e sistematizar os fenômenos de

¹⁹ PUNTEL, L. B. *Darstellung, Methode und Struktur*. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G. W. F. Hegels. Bonn: Bouvier Verlag, 1981. p. 210.

²⁰ Sobre a passagem da substância no conceito, Marcuse escreve: “a idéia de substância como sujeito concebe a realidade como um processo dentro do qual todo ser é a unificação de forças contraditórias. Sujeito designa não somente o eu da consciência epistemológica, mas um modo de existência, a saber, aquela de uma unidade que se autodesenvolve em um processo contraditório. Tudo o que existe só é real na medida em que atua como algo que é o mesmo através de todas as relações contraditórias que constituem sua existência; deve, pois, ser considerado como uma espécie de sujeito que se autodesenvolve pela revelação de suas intrínsecas contradições”. MARCUSE, Herbert. *Razão e revolução*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978. p. 21.

acordo com a arquitetônica do transcendental. Na Lógica do conceito, Hegel trata de fazer uma síntese destes dois modelos opostos, não resultando num sistema substancialista imóvel e numa filosofia transcendental apriorística. A síntese conceitual é dada pela equioriginariedade entre a idealidade lógica e estruturas reais da filosofia através do desenvolvimento articulado e categorial dos conteúdos e do sistema. Nesta construção, o “transcendental” hegeliano se determina na autoparticularização caracterizada pela sucessão de estruturas cada vez mais complexas e universais, na formulação hegeliana de Natureza e Espírito. Na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Hegel introduz assim a Lógica do conceito:

O conceito é o livre, enquanto potência substancial essente para si, e é totalidade, enquanto cada um dos momentos é o todo que ele é, e é posto como ele como unidade inseparável; assim, na sua identidade consigo, o conceito é determinado em si e para si (Enz, § 160).

Na esfera do conceito, a exterioridade imediata é dialeticamente superada para dar lugar a uma intrínseca compenetração de suas determinações fundamentais. Com isto, a multiplicidade de seres contingentes externamente relacionados entre si dá lugar à interioridade diferenciada. A liberdade do conceito acontece a partir da condição da presença do conceito nas determinações particulares como o seu outro e, ao mesmo tempo, transcendência plena em relação a cada uma delas. A plenitude da racionalidade lógica do conceito reside na condição de substancialidade essencial no sentido de unificar internamente as diferenças e, ao mesmo tempo, significar o horizonte de sentido último das realidades concretas. Nas múltiplas diferenciações e exposições, o conceito sustenta a sua racionalidade que é atualizada na sua própria exposição. A autodiferenciação do conceito consiste, por um lado, no aprofundamento de sua interioridade e, por outro lado, pela passagem através da negação nas categorias de universalidade, particularidade e singularidade. Pela indicação do parágrafo citado da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, o conceito não apresenta a arquitetônica de um todo dividido em partes estáticas e incomunicáveis. Para Hegel, “cada um deles (universal e singular) é a totalidade, cada um contém em si a determinação do outro, e por isto também estas totalidades são de imediato somente uma única [...], quando um deles é concebido e expresso, o outro de imediato fica também concebido e expresso nele (WL II, p. 18). Cada determinação do conceito é totalidade. Esta proposição significa que cada categoria do conceito é e contém a totalidade do conceito. Cada categoria contém as outras e a totalidade do conceito que é definido em sua especificidade, ou seja, todo o movimento lógico inerente ao conceito encontra a sua afirmação na especificidade de uma categoria. Por outro

lado, a limitação é dada porque cada categoria é diferente das outras e igual a si mesma e opera a síntese do conceito segundo a determinidade que lhe corresponde.

1.3.1 A universalidade do conceito

Agora passamos a analisar separadamente cada categoria do conceito para, na seqüência, explicitar o conjunto do desenvolvimento lógico desta unidade estruturante do sistema, estendendo posteriormente este caminho para a objetividade, para a Idéia e para o sistema como um todo. Este caminho contribuirá para investigar as partes na perspectiva do todo e a indicação de um caminho de investigação apontado para as partes da Filosofia do Real que são o objeto da presente tese.

Do ponto de vista lógico, a universalidade aparece como primeiro momento e uma das formas de determinação do conceito²¹. Mas, neste momento o conceito é determinado em sua indeterminação, ilimitação, transcendência e incondicionalidade, afastando-o de qualquer forma de conteúdo ou limitação. O conceito em seu momento lógico de universalidade caracteriza-se pela indeterminação indiferenciada, pela pura potencialidade de determinação e pela pura e imediata auto-reflexividade sobre si mesmo. Mas, o conceito expressa, por outro lado, a intrínseca e diferenciada dialetização de seus momentos que são determinações estruturantes do conceito. Para Hegel, “o conceito é a compenetração dos momentos seguintes, a saber, que o qualitativo e o existente originário existem só como um pôr, e só como retorno a si mesmo, e que esta pura reflexão sobre si mesmo representa de maneira absoluta o devir-outro” (WL II, p. 33). A ilimitada idealidade ínsita ao universal indica a necessidade de diferenciação expressa na autodeterminação de si. A pura reflexividade sobre si mesmo do conceito em sua universalidade não acaba num exotérico saber distanciado do real, mas a autodeterminação reflexiva do conceito engendra a própria diferenciação interna como estabelecimento de um conteúdo determinado. Neste sentido, a universalidade expressa uma dupla perspectiva de infinitude. Por um lado, a infinitude do conceito universal consiste

²¹ “A universalidade é a racionalidade primeira do real. Falar de qualquer realidade a partir da categoria de universalidade significa que essa realidade situa-se no nível do sentido, e de um sentido que pode ser exposto, explicitado, desdobrado. O processo de conhecimento de qualquer realidade nada mais é do que o desdobramento, a explicitação dessa racionalidade originária. O movimento do pensamento como explicitação do sentido originário é um movimento de autodeterminação imanente: o conceito como a identidade da identidade e da diferença traz consigo uma exigência de explicitação: ele é, fundamentalmente, processualidade interna, puro movimento de mediação de si”. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993. p. 203-4.

na transcendência ilimitada em relação a qualquer determinação ou limitação, subsistindo em sua incondicionalidade transcendente em relação a qualquer determinação concreta. Por outro lado, a infinitude ou ilimitação intrínseca ao conceito consiste na sua ilimitada capacidade de determinação concreta, não se esgotando em nenhuma forma específica de particularização. A ilimitada capacidade de particularização diz respeito às múltiplas formas de especificação na *Lógica*, na *Natureza* e na *História Universal*. A transcendência ilimitada da universalidade não cristaliza nenhuma determinação como definitiva ou como expressão adequada da *Lógica*, mas dissolve as particularidades no ato de constituição de novas formas de particularidade.

Originariamente, o conceito universal fundamenta a identidade na multiplicidade como inteligibilidade imanente de toda a determinação e forma sistematizadora da multiplicidade que compreende a multiplicidade e a particularidade. Referindo-se ao conceito universal, Hegel diz que é “a alma de todo o concreto, em que está ínsito, sem ser impedido e sendo igual a si mesmo, em sua multiplicidade e diversidade com respeito àquele concreto” (WL II, p. 34). A universalidade do conceito contém aquela qualidade da identidade irreduzível consigo mesma, conservando a sua forma inteligível no confronto com o finito e particular. Com a aparente limitação do finito e a possível oposição que isto representa, o universal não se perde no devir das coisas e não é absorvido na multiplicidade que caracteriza o real. Neste sentido, o universal é portador de um fluxo de racionalidade capaz de configurá-lo como racionalidade unificadora da diversidade²². O universal é portador de forças infinitas capazes de se traduzir em determinações concretas e, por outro lado, uma racionalidade capaz de autodeterminação como retorno a si mesmo, conservando a sua infinitude. Este poder de autodeterminação é dado como racionalidade imanente de todo o real quando suprassume o vazio de sua indeterminação e o apriorismo em relação ao determinado. Para Hegel, não há nenhuma incompatibilidade entre o conceito universal como instância maximamente inteligível e as determinações que se transformam no conceito universal em seu ser outro. Neste sentido, “o universal está posto como essência de sua determinação, como a própria natureza positiva daquela” (WL II, p. 34). A unicidade do conceito evita a dispersão de determinidades acidentais jogadas de forma assistemática, mas se trata de uma estrutura conceptual onde as determinidades são mediadas pela racionalidade que as fundamenta como

²² “A auto-relação é suprassunção da esfera da essência, que mesma negou o ser, significa negação da negação. Na identidade absoluta do conceito consigo mesmo como a infinita unidade da negatividade consigo mesmo subsiste para Hegel a universalidade do conceito. Esta universalidade não é uma identidade analítica de algo nas diferenças da multidiversidade, mas a estrutura da unidade do sujeito ou do eu consigo mesmo na multidiversidade própria. Hegel põe a universalidade do conceito por meio de determinações, o fundamento da substância espinozista. A universalidade figura para ele como livre poder, que compenetra o seu outro, que o outro, o multidimensional, põe e suprassume, não exprime nenhuma violência e nela fica em si mesma, se pensa como amor e beatitude.” DÜSING, 1976, p. 244-5.

seu ser outro expresso nas determinações concretas. Neste sentido, as determinações particulares são fundamentalmente idênticas porque estabelecidas pelo mesmo princípio inteligível e se tornam diferentes pelo princípio de diferenciação inerente ao conceito. No coração do sistema hegeliano, desenha-se uma estrutura inteligível e filosoficamente articulada de uma formulação sistemática da unidade na diversidade e da diversidade na unidade. As determinações múltiplas ínsitas no universal não são caracterizadas como acidentes de uma substancialidade ou fenômenos sem vida, mas são estruturas fundamentais de reflexividade e autodesenvolvimento intrínseco do conceito. Isto eleva as determinações à inteligibilidade conceptual cujo resultado será a reflexão imanente do conceito e a veracidade da multiplicidade.

A Lógica do conceito não está revestida de uma espiritualidade sublime e puramente transcendental para posteriormente inerir a matéria caótica e informe, no sentido de um acréscimo posterior e extrínseco. Não se trata de uma divindade pura que viria em socorro de uma matéria morta e sem racionalidade, ou, percorrendo o caminho inverso, o de incorporar uma matéria extrínseca para suprir a pura indeterminação do universal que chegaria à determinação. Para Hegel, como será analisado mais adiante, espírito e matéria pressupõe-se mutuamente, resultando progressivamente numa substancialidade concreta na qual subjetividade e objetividade estão intrinsecamente determinados. Para Hegel, “o universal é a livre potência; é o mesmo que invade o seu outro; não como algo que viola, senão que se encontra tranqüilo naquele em si mesmo” (WL II, p. 35). Uma das principais características do conceito em seu momento de universalidade, é permanecer em si mesmo na diferença e na multiplicidade enquanto racionalidade imanente das diferenças. Assim, na medida em que se aprofunda a universalidade e inteligibilidade do conceito, simultaneamente, o mesmo vai se densificando e concretizando imanentemente. A determinação também não é um acréscimo secundário em relação à universalidade, mas a expressão e explicitação de sua própria autodeterminação intrínseca. Para Hegel, “por conseguinte a determinação não está acrescentada desde o exterior, quando se fala dela a propósito do universal [...] Portanto, o universal é a totalidade do conceito: é um concreto” (WL II, p. 35). Assim, o conceito não compreende apenas a universalidade da forma que imanentiza o conteúdo, mas a totalidade internamente constituída pela inteligibilidade da forma e o próprio conteúdo. Para Hegel, abstrair a universalidade do conceito em relação à particularidade é o procedimento inverso em relação ao processo lógico que caracteriza a totalidade da *Ciência da Lógica*. Por outro lado, isto não deve induzir a uma interpretação fácil segundo a qual o conceito universal simplesmente se identifica com um conteúdo determinado.

Um resultado significativo da *Ciência da Lógica* é que a universalidade não é unívoca e simplesmente transcendente ao múltiplo. O referido conceito é portador do caráter de universalidade porque penetra no conteúdo determinado e porque sistematicamente renova e atualiza a sua inteligibilidade na mediação da particularidade. Isto significa dizer que o outro de si da universalidade não é mero instrumento, mas princípio de autodeterminação no limite da particularidade. Na formulação hegeliana, não é possível abstrair a universalidade do conteúdo determinado, visto que, nesta hipótese, perderia as suas características fundamentais. Para Hegel, “esta determinação, como se encontra no conceito, é precisamente a reflexão total, a dupla aparência: uma vez é aparência para o exterior, quer dizer, a reflexão em outro; outra vez é aparência para o interior, quer dizer, a reflexão sobre si” (WL II, p. 36). A reflexão para o exterior compreende um dinamismo de racionalidade segundo o qual o universal desenvolve a sua reflexividade nas determinações compreendidas em sua especificidade, como um autodesdobramento na multiplicidade. A reflexão para o interior caracteriza-se pela dimensão racional enquanto autodesenvolvimento imanente que unifica as determinações como estruturas imanentes articuladas relacionalmente e compenetradas pelo universal. A reflexão para o exterior se dá a partir da diferenciação e a reflexão para o interior se dá pela identificação a partir da diferenciação. A determinação também é portadora de uma dupla racionalidade na medida em que desenvolve a reflexividade em outro, retornando reflexivamente sobre si mesmo. Isto nos leva a suspeitar do autodesdobramento e da reflexividade da determinação a partir de si mesma, sendo a determinação a intrinsecidade do universal e este a interioridade do conteúdo. Neste autodesdobramento interno, o universal organiza-se sistematicamente em círculos concêntricos que exprimem a racionalidade do conceito universal de forma determinada e específica.

Do movimento de desdobramento do conceito resulta a compenetração entre a universalidade e a determinação, ultrapassando a unilateralidade no sentido de que aquela se identifica com a forma ilimitada e esta com o conteúdo. Para Hegel, “a determinação, como conceito determinado, está compenetrada sobre si mesma desde a exterioridade; é o próprio caráter imanente, que é um caráter essencial, posto que, acolhido na universalidade e compenetrado por ela, e tendo uma extensão igual àquela, e sendo idêntico com ela, a compenetra também” (WL II, p. 36). Na estrutura geral do real, o universal e a determinação assumem cada qual a dupla função de imanência e de exterioridade. Como o conteúdo se desenvolve no seio do universal, aquele caracteriza-se como a própria interioridade deste no sentido de ser o resultado e a mediação do autodesenvolvimento e da conseqüente reflexão do universal. No dinamismo de autodeterminação do universal, o conteúdo é envolvido desde o

exterior, recebendo, por esta razão, uma determinação conceitual. Neste sentido, o conteúdo determina essencialmente o universal como constitutivo fundamental do mesmo. A “exterioridade” da particularidade caracteriza-se pelo próprio resultado de autodeterminação do universal. Considerando esta estrutura do ponto de vista do conceito universal, este substancializa o conteúdo determinado através de seu roteiro de desenvolvimento intrinsecamente racional como forma do mesmo. Neste sentido, é possível identificar nesta mútua compenetração uma tríplice estrutura de universalidade que se pressupõe mutuamente. A primeira expressão de universalidade é a ilimitação indeterminada do universal transcendente a toda a limitação, enquanto não passível de ser esgotada por uma determinação. A outra determinação de universalidade está na estrutura de totalidade formada pelo conjunto de determinações sistematizadas pelo universal e com extensão igual a este. Uma outra noção de universalidade inerente a este processo é a inteligibilidade do conceito como imanência presente na determinidade, embora restrita enquanto determinada.

A universalidade do conceito desempenha uma função precisa no conjunto da *Ciência da Lógica*, não no sentido de um lugar fixo na obra quando aparece na Lógica do conceito, mas está presente em todo o processo de desenvolvimento da mesma. Como já apontamos, a universalidade exerce a função de fio condutor ou inteligibilidade imanente como organizadora dos conteúdos que vão aparecendo ao longo de toda a estrutura da *Lógica*. Ela não aparece no mesmo grau de efetividade e no mesmo nível de intensidade ao longo de toda a obra, mas a sua importância depende da unidade específica a que nos referimos. A *Ciência da Lógica* é formada por uma multiplicidade de categorias e modelos de oposição distribuídos ao longo de toda a obra e por unidades temáticas denominadas de Lógica do ser, Lógica da essência e Lógica do conceito. A universalidade do conceito é portadora da reflexividade estrutural e estruturante capaz de organizar a multidimensionalidade dos conteúdos e categorias inerentes ao vasto continente da *Lógica*. Assim, considerando a obra como um todo e das funções básicas da universalidade, é constituída por múltiplas categorias nas polissêmicas atribuições de lógica, ontologia e filosofia especulativa, por unidades categoriais específicas e por uma síntese final dada pela Idéia absoluta. Graças à universalidade do conceito, no interior da *Lógica* estabelecem-se oposições categoriais e estruturais que levam a sínteses mais qualificadas, não apenas dadas como somatórias das determinações anteriores opostas, mas como formadora de um novo universo conceitual que ultrapassa as limitações e paradoxos registrados anteriormente. Além do mais, este sentido dado à universalidade possibilita distribuir ao longo de toda a *Ciência da Lógica* elementos específicos de disciplinas filosóficas centrais, quais sejam, a ontologia, a psicologia racional, a cosmologia e a teologia natural, ou as grandes determinações do universo na alma racional, no mundo e em Deus, as grandes partes que estruturam o conceito. Em poucas palavras, a

inteligibilidade do universal, configurado na multidimensional composição de transcendência de sentido e de imanência de fundamentação, pode ser interpretada como estrutura transcategorial em meio à qual acontece esta multiforme estruturação.

1.3.2 A particularidade do conceito

Passamos agora para a segunda categoria do conceito que é a particularidade. Ao adentrar nesta dimensão, entra em cena a restrição do particular, da multiplicidade, uma configuração do conceito não considerada como acidental e secundária, mas como essencialmente constitutiva ao conceito. No sistema hegeliano não existe a possibilidade de estabelecer uma justaposição entre universalidade e particularidade, entre absoluto e relativo, entre inteligibilidade e determinidade. O procedimento que procura estabelecer a justaposição entre universal e particular cristaliza estas categorias lógicas como determinadas nelas mesmas, não tem sustentação filosófica. Para Hegel, “o particular contém a universalidade, que constitui sua substância; o gênero se encontra imodificado nas suas espécies; as espécies não são diferentes do universal, senão somente entre elas. O particular tem, frente a outros particulares, com que se relaciona, uma e mesma universalidade” (WL II, p. 37). Neste momento da particularidade, constitui-se uma única universalidade inteligível que somente é tal na imanência da particularidade cuja multiplicidade de determinações se diferenciam entre si. O argumento desenvolvido por Hegel é muito simples. A universalidade concentrada na transcendentalidade para além do particular perde a sua universalidade e se transforma em algo particular, determinado e limitado. A universalidade sobreposta ao determinado não pode ser universal porque contraposta a uma particularidade, ela fica limitada pela mera exterioridade. Nestas condições, a transcendentalidade perde a sua universalidade porque se torna abstrata, vazia, indeterminada, sem nenhum poder de ação. Por outro lado, a particularidade fora do universal fica restrita à condição de indeterminação, causalidade fenomênica e à função lógica do entendimento. Isto é expresso assim por Hegel:

Também a mais alta essência, a pura abstração tem, como já se mencionou, a determinação da indeterminação; mas a indeterminação é uma determinação, posto que tem que encontrar-se diante do determinado. Mas quando se expressa o que ela é, se elimina precisamente o que deve ser; ela está expressa como uma e idêntica com a determinação, e deste modo, a partir da abstração, se restabelece o conceito e sua verdade. Sem embargo, todo conceito determinado é absolutamente vazio, pois não contém a totalidade, somente uma determinação unilateral (WL II, p. 41).

Na particularidade, a unidade diferenciada da universalidade e da particularidade não se dá pela introdução de uma forma apriorística ou inteligibilidade pura numa matéria informe e sem resultado, caminho que pode ser interpretado como um procedimento simples do entendimento. A particularidade deve ser compreendida como a autodeterminação interna do conceito na negatividade do conteúdo determinado, vale dizer, o autodesenvolvimento interno produz a estrutura da multiplicidade. Este conteúdo não é engendrado na exterioridade vazia como um lugar não racional, mas internamente ao próprio conceito universal. Hegel introduz uma nova relação entre a inteligibilidade do universal e a multiplicidade determinada na medida em que, no isolamento e abstração, estes dois pilares do conceito ficam isolados na unilateralidade e na ineficiência. Para Düsing, “o particular nesta significação não pode ser subsumido sob o universal, onde as duas seriam tomadas apenas como determinações abstratas. Elas, muito mais, são compreendidas como autodeterminações do conceito originário ou da concreta universalidade.”²³ Contrariamente a esta formulação, a significatividade reflexiva e inteligível do conceito universal compreende uma autodeterminação produtora da multiplicidade e determinidade do real. Muito mais que a condição de fenomenalidade vazia e exterior à transcendentalidade do universal, a particularidade passa a ocupar a interioridade da razão, recebendo o estatuto de racionalidade estrutural e sistemática. Neste sentido, este movimento é marcado pela identidade na diferença. A identidade entre o particular e o universal se dá pelo fato de que o particular contém a substancialidade racional do universal, condição pela qual está inserido na sua interioridade enquanto determinação do universal. A diferença se dá pelo fato de que o universal é puramente inteligível e o particular assume a condição de limitação ou diferença. Este momento centralizado na particularidade do conceito, universalidade e particularidade, considerando a estrutura do conceito, cada qual assume o estatuto de interioridade e exterioridade. A universalidade pode ser lida como um horizonte de significatividade ilimitado em cujo interior encontramos os conteúdos particulares inseridos, assumindo a condição de imanência. Por outro lado, a universalidade assume o papel de uma substancialidade imanente ou estrutura interna, ou seja, a condição de alma do conteúdo e princípio sistematizador da multidimensionalidade categorial que caracteriza toda a *Lógica* hegeliana. A particularidade, como o presente raciocínio facilmente aponta, é uma interioridade porque, estruturalmente, encontra-se na interioridade do inteligível como racionalidade materializada e concretizada. A determinação está dentro porque representa

²³ DÜSING, 1976, p. 249.

uma definição específica do universal. Por outro lado, a particularidade pode ser tomada como “exterioridade” porque comporta dentro de si a referida substancialidade do universal.

Como universalidade e particularidade constituem uma única estrutura diferenciada, não é possível deduzir uma identidade entre as duas categorias. Não é possível falar de uma determinação particular portadora de todas as perfeições, exprimindo, por esta razão, adequadamente o universal. A particularidade não expressa adequadamente o conceito universal, como se fosse identificar com aquele conteúdo como definitivo e absoluto. O conceito universal transcende ilimitadamente um conteúdo determinado, na medida em que é portador de uma inteligibilidade muito mais ampla e porque capaz de determinar-se em outros conteúdos. O inteligível transcende cada limitação em sua especificidade e todas em conjunto. Mesmo assim, a determinação interioriza e comunica a essencialidade do universal, tornando-se a particularidade também essencial. A quantidade numericamente grande de determinações que este momento da particularidade compreende, a diferença entre as mesmas é significativa e facilmente captável pelo entendimento. Porém, inserindo estas diferenças na perspectiva da universalidade do conceito, cada determinação particular interioriza e expõe a universalidade segundo a determinidade que lhe corresponde enquanto determinação particular. Para Hegel, “o particular não somente contém o universal, senão que o representa também por meio de sua determinação; este universal, portanto, constitui uma esfera que o particular precisa esgotar” (WL II, p. 37). A particularidade significa universalidade determinada, densificada, concretizada, a inteligibilidade do conceito expressa segundo a determinidade de algo específico. Este dinamismo de autodeterminação típica do momento da particularidade, não se dirige apenas a uma categoria determinada ou um único conteúdo particular, mas a universalidade se exprime simultaneamente em múltiplas determinações particulares, apresentando-se o movimento de particularização num sentido multilateral, ou seja, muitas formas de universalidade determinada. Isto nos leva a pensar que o universal não se concretiza numa única determinação, mas se autodetermina numa estrutura de determinidades. Para Hegel, “mas a particularidade, como universalidade, é em si e por si mesma tal relação imanente, não por meio de um transpassar; é totalidade nela mesma, e simples determinação, é essencialmente princípio” (WL II, p. 37). A particularidade não se transforma, desta maneira, num simples objeto de autodesenvolvimento do conceito e não interioriza uma racionalidade alheia e extrínseca. O particular, quando interioriza um fluxo de inteligibilidade, transforma-se em sujeito porque o faz de acordo com a sua própria especificidade, traduzindo o universal na limitação que lhe é própria. Com isto, a particularidade é o indicativo de que a significatividade não é somente atribuível ao universal,

mas a inteligibilidade é também concreta no sentido de que a multiplicidade é intrínseca e constitutiva ao conceito. Não se trata de um desenvolvimento transcendental e abstrato do conceito universal na forma de um determinismo idealista, mas da determinação do universal nas múltiplas particularidades, cuja determinação significa a própria configuração interna do conceito. A identidade do conceito é alcançada a partir da mediação consigo mesmo na concretude do conteúdo determinado, resultando numa lógica de autodesenvolvimento do próprio universal.

Estas considerações apontam para a plena interioridade imanente do conceito, já que foi supressa toda possibilidade de justaposição ou dualismo entre imanência e exterioridade, entre substancialidade e particularidade. Nesta imanência, toda a diferença é interna ao próprio conceito como dinâmica constitutiva da autodeterminação do mesmo. Para Düsing, “a determinação conceitual da particularidade é incluída na concreta universalidade. O conceito, que antecipa as suas determinações, é o princípio de suas diferenças ou a sua autoparticularização [...] ela é segundo Hegel o todo do conceito determinado”²⁴. Não é mais possível pensar em algo extrínseco ao conceito, como se este elemento tivesse sido introduzido posteriormente como algo estranho. Para Hegel, a particularidade “é o próprio momento imanente do universal, por conseguinte este, na particularidade, não se encontra em um outro, senão absolutamente em si mesmo” (WL II, p. 37). A particularidade é resultado do desdobramento interno do conceito que se concretiza na medida em que estabelece a diferença interna. O específico da particularidade é a constituição de múltiplas determinidades internas, aparecendo a multiplicidade oposta à unicidade e simplicidade do universal. A automanifestação do universal caracterizada como processualidade interna de concretização, exprime o aprofundamento de sua própria autodeterminação. A particularidade constitui a expressão fundamental de que o universal encontra-se permanentemente em processo de diferenciação interna caracterizada pelo movimento de constituição de muitas determinidades. Estas são profundamente diferentes entre si, mas relacionam-se essencialmente porque partilham o mesmo fundamento universal. A particularidade é a determinação da própria estrutura do conceito que, enquanto portador daquele dinamismo criador fundamental, permanece idêntico em relação a si mesmo sem sucumbir ao adentrar na dimensão do múltiplo. O universal caracteriza a substancialidade interna do particular na medida em que lhe comunica a racionalidade e exercendo o papel de substancialidade unificadora e estruturadora das diferentes determinações. Assim, a indivisibilidade do conceito como

²⁴ DÜSING, 1976, p. 247.

universalidade intrínseca desdobra-se na divisibilidade de sua automanifestação ou diferenciação interna.

A estrutura interna da Lógica integra forma e conteúdo, finitude e infinitude como momentos diferenciados e integrados de uma mesma totalidade. Sem o processo de fundamentação do universal, as determinações particulares seriam meramente sensíveis e dispersas de forma desordenada. Sem a particularidade, a universalidade seria uma essencialidade abstrata e meramente formal, separada de qualquer conteúdo determinado. Assim, Hegel critica algumas concepções do entendimento que separam e fragmentam a realidade. Universalidade e particularidade, compreendidas como separadas e independentes, são determinações abstratas e vazias e não se sustentam a si mesmas. Hegel responde às concepções unilaterais do empirismo e do idealismo pela indicação da indeterminação já determinada em si mesma, não sendo completamente vazia e independente. Assim, o procedimento separador das categorias de universalidade e particularidade as torna absolutamente unilaterais e vazias.

1.3.3 A singularidade do conceito

A singularidade do conceito aparece como terceiro momento da estrutura global do conceito, qualificado na sua concretização efetiva. O momento da singularidade pode ser identificado com a negação da negação contida no movimento dialético. Para Thadeu Weber, “a negação da negação engloba, ao mesmo tempo, a afirmação e a negação, revelando o verdadeiro valor de ambas numa forma superior mais cheia de conteúdo. Ou seja, na negação da negação estão afirmação e negação, não simplesmente somadas, mas estão *aufgehoben*, isto é, negadas, conservadas (guardadas) e elevadas.”²⁵ Como momento sintético da oposição existente entre as categorias conceituais acima elaboradas, a singularidade suprassume as oposições existentes entre a universalidade e a particularidade e as apresenta numa unidade sintética. Se o movimento de passagem da universalidade para a particularidade era dado pela entrada da racionalidade universal na restrição do múltiplo e determinado, a passagem da particularidade para a singularidade representa o movimento inverso de retorno à universalidade, não no nível da sua indeterminação e simplicidade, mas na forma da universalidade concreta. Para Hegel, “a singularidade aparece como reflexão do conceito em

²⁵ WEBER, Thadeu. *Hegel: liberdade, estado e história*. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 42.

si mesmo a partir da determinação” (WL II, p. 49). Não se trata da singularidade de um indivíduo empírico, mas da totalidade concreta onde a multiplicidade de categorias e estruturas categoriais é estruturada por uma única racionalidade criadora. Para B. Lakebrink, “O singular é o conceito posto na determinação da absoluta negatividade, na qual a radicalidade do universal e do particular chegam ao seu fundamento. Nesta identidade e igualdade consigo, o conceito efetivou e pôs a sua profundidade em si mesmo.”²⁶ O momento também pode ser denominado de negação da negação, ou seja, a particularidade nega a mera transcendentalidade do conceito pela introdução da autofundamentação imanente e a singularidade nega a restrição contida na multiplicidade de um possível isolamento de determinações por uma universalidade concreta estruturada pela intercomunicação das determinações particulares e a reflexividade do todo. A singularidade também pode ser denominada de determinação da determinação, significando a concretização da racionalidade como entendimento do primeiro momento, e a densificação universalizante do segundo movimento de determinação. Este terceiro momento do conceito não caracteriza mais uma inteligibilidade abstrata do momento da universalidade, mas uma universalidade concreta que caracteriza uma totalidade em concretização e autodeterminação. Para Hegel, “mas a singularidade é a negatividade da determinação determinada, a diferenciação como tal, por meio da reflexão da diferenciação se torna algo firme; o determinar da determinação é primeiro por meio da singularidade; ela é abstração, que como singularidade, é abstração posta” (WL II, p. 51). A negatividade instaurada neste momento é a superação da dispersão do entendimento pela especulação da universalidade concreta posta como estrutura de interrelacionalidade do todo. Do ponto de vista lógico, este terceiro momento contém um progressivo desenvolvimento em extensividade, universalidade, inteligibilidade e concreticidade, razão pela qual pode ser denominado como o momento mais rico.

A singularidade do conceito é rica na expressão de sentidos e na constituição de vários movimentos de fundamentação internos. Hegel deixa claro que este momento não se caracteriza por uma totalidade superior que elimina as diferenças e o dinamismo da significatividade, transformando-se numa esfera densa e indiferenciada. A estrutura básica da singularidade é a estrutura dinâmica do todo transformado num sistema que equilibra as diferenças internas. Considerando a estrutura deste terceiro momento, todas as determinações aparecem interrelacionadas e determinadas em seu conjunto pela mediação da universalidade capaz de distribuir ordenadamente as diferenças. Cada determinação contém as outras e a totalidade do sistema como constitutivo seu, ou seja, funciona como ponto de convergência

²⁶ LAKEBRINK, Bernhard. *Die Europäische Idee der Freiheit*. Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung. Netherlands: Leiden E. J. Brill, 1968. p. 409.

das múltiplas relações pensáveis em seu interior. O outro elemento constitutivo da estrutura da singularidade é a intra-relacionalidade no sentido de que as determinações se relacionam no interior do conceito, permitindo a constituição de uma totalidade densa e consistente. Este terceiro momento contém a transcendentalidade imanente do universal, ou seja, o universal ultrapassa a concretude até aqui alcançada e prepara a formulação de novas totalidades. O conceito hegeliano não funciona a partir de determinidades isoladas, mas é constituído por uma sistemática de totalidades que circularmente se integram e se sucedem pelo método da supressão das determinações unilaterais. Assim, a inteligibilidade do universal, positivado como totalidade posta, também contém a negatividade que dissolve determinações cristalizadas.

Na mesma estrutura aparecem conjugados dois movimentos que antes estiveram separados. Como a singularidade representa a positividade da totalidade posta e desenvolvida, lá dentro acontecem dois movimentos de fundamentação complementares. Para Hegel, “a universalidade e a particularidade aparecem por um lado como momentos do vir-a-ser da singularidade. Mas como já foi mostrado, como elas são em si a totalidade do conceito, assim como na singularidade não passam em outro, mas por meio disto põem o que são em si e para si” (WL II, p. 49). O primeiro é o de particularização do universal que se diferencia no determinado e limitado, tornando-se ele mesmo algo concreto e localizado. O segundo é o de universalização da particularidade, ou seja, elas alcançam o estatuto da reflexividade e se determinam como totalidade concreta. Dentro da singularidade, as determinações concretas não comportam mais o estatuto de inessencialidade empírica e meramente contingente, mas são elevadas ao estatuto da essencialidade como dimensão fundamental do conceito. Por esta razão, as relações internas à singularidade como totalidade inteligível posta no seu desenvolvimento pleno são conceituais. Esta interrelacionalidade não deve ser confundida com um necessitarismo cego, pois, inserida numa totalidade diferenciada, a determinação específica aparece em sua constituição própria. Na volta ao entendimento ou isolamento das determinações, ali elas aparecem configuradas em sua abstração e imediatez não relacionada. Portanto, as coisas caracterizadoras da multiplicidade alcançam a verdade plena quando integradas no contexto de uma totalidade determinada e internamente interrelacionada. Neste contexto, o que é configurado como determinação, se universaliza e se particulariza ao mesmo tempo, ou seja, significa dizer que começa pelo isolamento, passa pela mediação da totalidade e volta sobre si mesma pela concretude de sua especificidade.

Na singularidade aparece com maior clareza um dos mecanismos lógicos centrais da Lógica do conceito e estendida a todo o sistema. As determinações conceituais (*Begriffsbestimmungen*) não são simplesmente partes relativas ou aparências superficiais, mas

cada determinação de universalidade, particularidade e singularidade é e exprime o conceito em sua totalidade.²⁷ Neste grau de efetividade, cada determinação suprassume a sua unilateralidade e aparece como totalidade. Do ponto de vista hegeliano, conceito é a sistemática de engendramento da totalidade do universo e o sentido lógico de autodesenvolvimento de cada coisa a partir de sua interioridade. Cada determinação, em sua determinidade, é todas as outras e a totalidade do conceito configurado como singularidade. A universalidade é totalidade porque contém a idealidade e a identidade do conceito consigo mesmo, estendendo esta inteligibilidade às outras determinações conceituais através da autodeterminação interna. Aqui consideramos a idealidade da universalidade como um fluxo de autodeterminação que engendra a diferença interna. Por outro lado, a particularidade deve ser considerada como totalidade porque contém toda a efetividade criativa do conceito, a multidimensionalidade dos sentidos que caracterizam a concretização do conceito. A singularidade²⁸ é considerada como totalidade porque representa o conceito posto na sua universalidade concreta, ou como já foi posto, o momento que reúne a máxima auto-reflexividade e máxima concretude universal. Assim, as três determinações do conceito não são estruturas diferentes e posteriormente agregadas num único sistema, mas três momentos diferenciados do movimento de exposição e autodesenvolvimento do conceito. Cada determinação é limitada porque não é as outras categorias. Mas cada determinação é totalidade porque sua determinidade é ponto de convergência dos vários movimentos de desenvolvimento existentes no conceito, contendo os outros momentos em si. Hegel expressa isto de forma muito condensada:

Se a singularidade está apresentada como uma das determinações particulares do conceito, então a particularidade é a totalidade, que as compreende todas em si; precisamente como esta totalidade, é o concreto daquelas, ou a individualidade mesma. Mas é o concreto também segundo o aspecto observado antes, isto é, como universalidade determinada (WL II, p. 50).

²⁷ “Na seqüência desenvolveremos, como cada das três determinações do conceito, universalidade, particularidade e singularidade, é todo o conceito. Aqui também se comprova o princípio fundamental da metafísica dialética, segundo a qual o ser em-si e o ser para-si como ser posto e só como ser posto (determinados na forma da universalidade, particularidade e singularidade) do em-si e para-si ou a totalidade é o conceito. Sob este aspecto o terceiro ser posto ou a singularidade recebe uma significação mais relevante.” LAKEBRINK, 1968, p. 409.

²⁸ A exposição destas categorias do conceito carrega uma analogia próxima com a dialética da finitude e da infinitude que se estende a todo o sistema hegeliano. Um estudo amplo sobre este tema está num livro resultante de um congresso sobre Hegel: MENEGONI, Francesca; ILLETTERATI, Luca (Hg.). *Das Endliche und das Unendliche in Hegels Denken*. Stuttgart: Klett-Kotta, 2004. Considerando os artigos constantes neste livro, a temática dominante é a dialética da infinitude e da finitude na Lógica do conceito e na *Filosofia do Espírito*.

Ao longo do sistema hegeliano, a singularidade assume um papel muito importante. A filosofia de Hegel é uma filosofia da síntese, da unidade, do sistema, da totalidade. A verdade aparece quando conceitos contrários e contraditórios encontram o caminho da síntese e da unidade superior. No percurso do sistema, acontecem várias sínteses dialéticas, contendo a categoria da singularidade o mecanismo lógico de síntese das várias partes da filosofia e da totalidade da mesma. Para antecipar um problema a ser abordado mais para frente, quando serão identificadas algumas correspondências (*Entsprechungen*) entre categorias e estruturas lógicas e figurações do real, a singularidade aparece em vários níveis de efetividade ao longo de todo o sistema hegeliano. Dentro da *Ciência da Lógica*, na doutrina do conceito (*Begriffslehre*) aparece efetivada no silogismo como unidade de conceito e juízo e na Idéia absoluta como unidade de subjetividade e objetividade. Na Filosofia do Espírito, considerando a parte do espírito objetivo, a singularidade aparece configurada como História Universal, caracterizada como unidade diferenciada de liberdade e diversidade cultural politicamente organizada na estrutura do Estado. Para não identificar todas as formas de singularidade encontráveis no sistema, uma das principais formas aparece na interregionalidade das totalidades de Lógica, Natureza e Espírito, aparecendo o espírito determinado como singularidade, ou seja, como totalidade maior resultante da compenetração da razão teórica e da razão prática. Um outro viés de formulação da categoria da singularidade pode ser feito a partir da individualidade da pessoa concreta. Contrariamente à maioria das interpretações da filosofia hegeliana que sustentam a eliminação do indivíduo²⁹ ao longo do processo, ele ocupa um lugar central na filosofia hegeliana. Não se trata, evidentemente, de um indivíduo abstrato e fechado em sua interioridade, estruturado a partir de uma relação imediata consigo mesmo. Trata-se, muito mais, de um indivíduo que se encontra numa estrutura complexa de relações, cuja individualidade inclui em sua estrutura própria as dimensões que totalizam as relações fundamentais.

Mesmo que Hegel nesta parte de sua *Ciência da Lógica* não identifique a singularidade com um indivíduo singular, a formulação deste conceito pode ser feita a partir do texto hegeliano. O conceito hegeliano de indivíduo não segue os parâmetros da filosofia analítica segundo a qual o mesmo é constituído por uma estrutura espiritual irreduzível diametralmente desproporcional às relações estabelecidas, aparecendo como uma identidade

²⁹ Dentre as muitas referências sustentadoras da eliminação da singularidade individual, incluímos Bourgeois que defende a Lógica do conceito como inteiramente alheia ao indivíduo singular: “A Lógica do conceito consome então o sacrifício do sujeito filosofante em favor do objeto que ele pensa: este objeto recebe nele mesmo o poder de identificar sua diferença e sua identidade, ao afirmar-se como a totalidade que é a Idéia; a alienação do sujeito – o filósofo – no objeto – a Idéia – é assim consumada no elemento subjetivo do sentido do absoluto.” BOURGEOIS, 2004, p. 327.

imediate enfraquecedora de qualquer diferença relegada ao segundo plano de uma aparência sem estatuto ontológico. Contrariamente a esta representação do senso comum filosófico, o conceito hegeliano de indivíduo deve ser compreendido a partir de princípios metódicos e conceituais estendidos a todo o sistema filosófico. O conceito hegeliano de indivíduo compreende uma dimensão estrutural de corpo, alma e espírito cuja constituição é diametralmente proporcional à abertura do sujeito a todas as regiões conceituais do sistema com os quais metodicamente se relaciona. Trata-se de um caminho metódico de universalização que começa pela determinação corporal imediata e abstrata e empreende um caminho de universalização e concretização quando o indivíduo se abre constitutivamente às grandes esferas da Natureza e do Espírito. Qualquer determinação estrutural do indivíduo só é possível de ser evidenciada pela correspondência relacional a estruturas da realidade onde o indivíduo se universaliza e se efetiva e, ao mesmo tempo, são interiorizadas reflexivamente pelo sujeito pensante. Por outro lado, ao movimento figurativo de universalização do indivíduo corresponde a figuração inversa de interiorização reflexiva através da qual as estruturas e círculos do sistema são interiorizadas pelo indivíduo e se tornam constitutivas na forma de especulação filosófica e da sua estrutura ontológica. Desta forma, a autodeterminação do indivíduo não apenas consta de uma abertura fundamental ao universo formulado por Hegel em forma de sistema filosófico, mas ele próprio é sistema porque o macrossistema do universo fica ontologicamente concentrado no indivíduo pelas figurações dos movimentos de universalização e interiorização correspondentes.

1.3.4 Conceito, juízo, silogismo³⁰

Conceito³¹, juízo e silogismo são os momentos estruturantes da subjetividade, ocupando o coração da *Lógica* hegeliana. Neste capítulo, Hegel evidencia de forma mais

³⁰ Uma bibliografia completa sobre a teoria hegeliana do conceito, juízo e silogismo encontra-se na recente obra: ARNDT, Andreas; IBER, Christian; KRUCK, Günter (He.). *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*. Berlin: Akademie Verlag, 2006. Esta obra é uma coletânea de artigos de vários autores e distribuída em três blocos, cada qual se ocupa, respectivamente, das teorias do conceito, do juízo e do silogismo. A obra destaca a subjetividade do conceito constitutivamente estruturado pelo juízo e pelo silogismo, o juízo como movimento de divisão e diferenciação necessário para a configuração da identidade e o silogismo como estrutura da racionalidade. O ponto comum de toda esta investigação feita por vários autores é que o conceito é silogismo e o silogismo é conceito, quando o conceito se dá no movimento especulativo da estrutura do desenvolvimento do silogismo e o silogismo como conceito destaca o movimento estruturante da inteligibilidade lógica insito neste desdobramento silogístico.

direta e explícita a proximidade com a lógica clássica aristotélica. Apesar de incluir em sua lógica este capítulo clássico, atribui-lhe outras funções e outro significado. É evidente que o autor não restringe estes capítulos da lógica clássica como expressão das leis do pensamento que pensa corretamente. Na *Lógica* hegeliana, os momentos do conceito não ficam limitados a um pensamento apenas preocupado consigo mesmo e com as suas leis próprias. As categorias examinadas acima ou a estrutura da subjetividade aqui em questão, não se identificam com a clássica psicologia racional, embora esta possa ser incluída. Conceito, juízo e silogismo dizem respeito ao movimento do próprio real dinamizado por esta arquitetônica lógica que lhe é inscrita.

Na literatura hegeliana, conceito é uma estrutura de racionalidade fundamental (*Hauptrationalitätsstruktur*) e fundante cuja atividade é o engendramento da multiplicidade. O movimento imanente do conceito traduz-se na estrutura do método através do juízo e do silogismo. Para Düsing, “ele é na teoria hegeliana a confluência metódica e constitutiva atividade do conceito; que na sua autoposição, sua auto-objetivação no juízo, seu autoconhecimento silogístico no ser-outro e no seu saber, esta objetividade e conhecimento sustenta.”³² Não se trata de uma abstração mental em relação a um objeto empírico, uma concepção de conhecimento na qual os sentidos captam o objeto na sua materialidade empírica e o pensamento o interioriza pela formulação do conceito deste objeto. Em Hegel, o conceito assume um significado totalmente diferente. Não se trata, portanto, de uma pré-figuração racional perfeita e universal que produz posteriormente objetos empíricos analogicamente idênticos a esta idealidade perfeita. Na acepção hegeliana, conceito é compreendido como a racionalidade do real ou, em outros termos, a alma do concreto no sentido da totalidade dos conteúdos quando atingimos a totalidade do sistema. Trata-se de uma inteligibilidade imanente ou substancialidade interna de todos os conteúdos, articula o desenvolvimento que parte do mais simples e se complexifica permanentemente, estrutura os conteúdos da filosofia para fazer devidamente as distinções e integra estas diferenças num todo sistematicamente articulado. Nesta formulação, o conceito como idealidade inteligível e o movimento de constituição dos conteúdos determinados são tidos como coextensivos e

³¹ “A *Ciência da Lógica* não é para Hegel uma ciência formal, mas ciência das determinações formais lógicas, que considera as formas lógicas na determinidade dos conteúdos lógicos. Ela é Ciência da Lógica no sentido de que a lógica mesma tem seu objeto ou auto-reflexão da lógica como conteúdo de si mesma. A isolada subjetividade desta lógica é no sentido hegeliano uma aparência isolada. Realmente possui ela, enquanto ela integra a tradicional lógica formal, isto é, aparece como teoria do conceito, do juízo e do silogismo, não só como uma objetividade, mas como um saber lógico específico da efetividade estruturada. A lógica subjetiva tem, como lembra a entrada, um conteúdo específico atrás de si desta objetividade, pela qual se relaciona sobretudo como subjetividade. A objetividade aparece na lógica objetiva como lógica do ser e da essência.” ARNDT, Andréas. *Die Subjektivität des Begriffs*. In: ARNDT; IBER; KRUCK, 2006, p. 13.

³² DÜSING, 1976, p. 327.

equioriginários. O conceito é, portanto, inseparável do processo de constituição e de desenvolvimento das categorias na divisão do juízo e pelo retorno ao conceito na complexidade do movimento silogístico.

Na *Ciência da Lógica*, Hegel identifica o conceito com a subjetividade, uma formulação que integra o pensamento hegeliano na perspectiva da moderna filosofia da imanência. O conceito não apresenta nenhuma forma de relação externa e limitadora de sua universalidade, mas configura-se pela automediação na multidimensionalidade de movimentos de fundamentação e de estruturas, caracterizando o desenvolvimento intrínseco e a conseqüente autodeterminação de si mesmo do conceito³³. Fica claro que o conceito não se restringe à pura inteligibilidade do pensamento ou da reflexividade consigo mesmo, mas é estruturado pela diferenciação interna do juízo e silogismo. Estes não representam um recorte ou uma delimitação capaz de diminuir a racionalidade da subjetividade, mas constituem o resultado do movimento pelo qual o conceito se determina a si mesmo. Portanto, juízo e silogismo são intrinsecamente constitutivos ao dinamismo inteligível de autodiferenciação da subjetividade, procedimento pelo qual se dá a reflexividade ontológica como retorno à interioridade da razão. A delimitação interna é um dos componentes centrais e impulsionadores do fluxo de racionalidade do conceito no juízo e no silogismo. O juízo contém o movimento pelo qual a universalidade do conceito se determina nas múltiplas figurações do real, ou seja, a universalidade abstrata distribui-se em múltiplos sujeitos concretos que se transformam em portadores desta universalidade inteligível. Em outras palavras, este movimento de inteligibilidade intrínseco ao conceito significa a realização do conceito no real e na multiplicidade, não como acidentes do conceito, mas como elementos que integram a totalidade de sua estrutura e de seus movimentos. Por outro lado, o silogismo significa o conceito posto na sua totalidade concreta e sistemática. A multidimensionalidade

³³ Klaus Düsing faz uma investigação profunda acerca do conceito de subjetividade na lógica especulativa de Hegel. O principal objeto de estudo da obra é a estrutura global da teoria do conceito que Hegel expõe na sua *Ciência da Lógica*. Nesta obra, merece destaque a crítica de Hegel à metafísica da substância de Espinosa e a transposição do princípio kantiano da pura apercepção para o conceito especulativo compreendido hegelianamente como o fluxo sistemático de desencadeamento da lógica. Düsing destaca a subjetividade como unidade das diferentes determinações do conceito no juízo e no silogismo. Percebe-se que este movimento congrega num único movimento a autoreflexividade do conceito, a autodiferenciação da divisão e a conseqüente sistematização especulativa do silogismo. A obra é coroada pela formulação da absoluta subjetividade da idéia especulativa como princípio da lógica no método da dialética como dialética da absoluta subjetividade. O autor se restringe à *Ciência da Lógica* e não dá indicações de uma extensão deste esquema para os universos da Natureza e do Espírito. Resta a questão se o problema da subjetividade absoluta se restringe à *Ciência da Lógica* ou se isto se refere ao movimento de estruturação do sistema. Se a subjetividade é absoluta do ponto de vista meramente lógico, fica impossível pensar a concretude da Natureza e do Espírito. Sobre o conceito como unidade dos momentos, o autor escreve: “O conceito se relaciona consigo na posição e suprassunção do múltiplo como sua própria determinação em si mesmo. Esta autorelação é a suprassunção da esfera da essência, que negou o ser, significa negação da negação. Na absoluta identidade do conceito consigo mesmo como infinita unidade da negatividade consigo mesmo subsiste para Hegel a universalidade do conceito.” DÜSING, 1976, p. 244.

dos sujeitos representativos do juízo é reunificada pelo silogismo que caracteriza o conceito como uma interrelação de determinações.

Para Hegel, toda racionalidade é um silogismo. “Na razão, os conceitos determinados estão postos em sua totalidade e unidade. Por conseguinte não só o silogismo é racional, senão que todo o racional é silogismo” (WL II, p. 90). O silogismo representa o momento terminal de autoconstituição do conceito. A afirmação de que toda a racionalidade é um silogismo é uma proposição central desta parte da obra intitulada *Lógica do conceito*. A formulação hegeliana tenta integrar num único movimento de exposição a unidade do conceito e a multiplicidade do real mutuamente realizados numa única estrutura de desenvolvimento. O pensamento hegeliano se caracteriza pela diferenciação e pela integração das categorias constitutivas do conceito, ou seja, universalidade, particularidade e singularidade. O exercício do pensamento compreende a capacidade de associar de múltiplas maneiras estas categorias cujo resultado é a fundamentação de diversas estruturas de racionalidade. A proposição hegeliana significa que o silogismo se estende por toda a *Lógica* e por todo o sistema, caracterizando os múltiplos movimentos de fundamentação possíveis de serem identificados no interior da razão. Assim, a sustentação de que toda a racionalidade é um silogismo ou que o silogismo é a realização do conceito, significa sustentar que a razão resulta da autodiferenciação, desenvolvimento, multiplicidade, interpenetração das determinações internas e reunificação desta diferenciação pela auto-reflexividade do conceito quando o mesmo se transforma em universalidade densa e sistemática. O silogismo como conceito realizado e efetivado tem a função de integrar e equilibrar a inteligibilidade unívoca e indiferenciada do conceito representada pela categoria da universalidade e a multiplicidade dispersa de muitos sujeitos concretos representada pela categoria da particularidade, estabelecendo a síntese mais qualificada de uma totalidade internamente densificada. Esta qualidade do conceito, portanto, só é possível quando este passa pelo rigor da divisão, da diferença e do juízo.

1.3.4.1 O juízo

O juízo representa a entrada do conceito na esfera da existência e da finitude, rompendo com a dimensão da infinitude indiferenciada do conceito imediato. É claro que a universalidade do conceito não vai penetrar num mundo fenomênico informe como se este fosse extrínseco. Para Hegel, “o juízo é o conceito em sua particularidade, enquanto relação

diferenciadora dos seus momentos, que são postos como essentes-para-si, e ao mesmo tempo como idênticos consigo, não um com outro” (Enz, § 166). O juízo exprime uma divisão interna do conceito no sentido de incluir em seu seio a multiplicidade como uma cisão interna, cujo processo se caracteriza pela inerência numa multiplicidade de sujeitos. Este processo requer a identificação de diferenças significativas, de qualidades distintas e de múltiplas formas de inerência do universal no particular. Isto significa que a qualidade específica do juízo se dá na posição finita da autodiferenciação do conceito, ou seja, o conceito põe sua identidade na divisão onde as determinações específicas de universalidade, particularidade e singularidade se contrapõem em determinações relacionais estruturalmente diferenciadas. A identidade e a diferença inclui as determinações da essência (*Wesensbestimmungen*), desenvolvidas na auto-relação do conceito. Para Salgado, “a unidade do conceito é negada nos seus momentos, como separados, sem contudo deixarem de se ligar. Mesmo no juízo, momento de separação, está a ligação entre sujeito e predicado, que se faz unidade completa no silogismo.”³⁴ Numa correspondência com a Lógica da essência, a universalidade estabelece a correspondência com a identidade, a particularidade corresponde com a diferença e a singularidade corresponde com o fundamento. O conceito universal divide-se em diferentes formas de juízo, definindo as formas de associação e disjunção entre universalidade e particularidade, entre sujeito e predicado. Para Hegel,

O nome se encontra frente à coisa e ao conceito; este distinguir se apresenta também no juízo como tal; e como o sujeito em geral expressa o determinado, e por conseguinte expressa o existente imediato, e o predicado, em troca, expressa o universal, a essência ou o conceito, o sujeito como tal é em primeiro lugar só uma espécie de nome (WL II, p. 54).

O juízo tem como componentes o sujeito e o predicado, o particular e o universal. Quando Hegel formula a teoria do juízo, o filósofo inclui múltiplas formas de universalidade e múltiplas formas de inerência das mesmas nos sujeitos. A primeira forma de universalidade identificada no juízo diz respeito a uma qualidade secundária e acidental, sem nenhuma função especificadora ou determinadora da identidade ao sujeito. Trata-se de uma qualidade exterior acrescentada ao sujeito e possível de ser atribuída a muitos outros sujeitos. Hegel também tem presente uma forma de universalidade compreensiva ou coletiva, uma concepção de universalidade que inclui em sua abrangência uma multiplicidade de sujeitos identificados por uma mesma qualidade fundamental. Esta qualidade não pode ser uma exterioridade

³⁴ SALGADO, 1996, p. 167-8.

abstrata, mas uma universalidade fundamental capaz de classificar os diferentes seres em grupos de indivíduos reunidos sob uma denominação comum. Não se trata de uma espécie de *lógos* subsumidor das diferenças específicas, mas de uma qualidade que os diferentes indivíduos estruturam e exprimem de diferentes maneiras. Os homens não são univocamente racionais, mas em cada ser humano a racionalidade assume um perfil diferenciado como resultado da capacidade de autodeterminação de cada sujeito. Do ponto de vista hegeliano, também é possível pensar numa universalidade empírica no sentido de que todos os corpos são pesados ou sujeitos à lei fundamental de gravidade. Um lugar central também pode ser dado à universalidade objetiva da Natureza, do Estado e da História, totalidades resultantes da objetivização da subjetividade. Hegel também fala da universalidade de gênero atribuível aos sujeitos e dividido em esferas menores de espécies e indivíduos. O homem faz parte do gênero animal pela totalidade biológica, orgânica, fisiológica semelhante aos outros animais que totalizam este conceito. Talvez, a forma mais avançada de universalidade formulada por Hegel em sua teoria do juízo é a forma da universalidade concreta ou totalidade concreta, resultante da exposição categorial articuladora destas múltiplas formas de universalidade conjugadas às determinações específicas ou sujeitos concretos.

Estas formas de universalidade não se encontram expostas ao acaso, mas este processo contém uma lógica interna que segue uma ordem de complexidade a começar pela forma mais simples do juízo qualitativo até a forma mais avançada do juízo do conceito. Muito mais do que isto, estas formas de universalidade acima citadas exprimem o processo de unificação e identificação da subjetividade que encontra nas diferentes formas de universalidade uma diferenciação capaz de estruturar o seu próprio conteúdo. Percebe-se que o juízo proporciona ao conceito não apenas uma única e unívoca universalidade, mas o conceito é constituído por diferentes universalidades distribuídas em círculos organizados de acordo com a abstração ou concretude. O grau de atribuição destas universalidades às determinações concretas, ou seja, a profundidade da sua inerência e o grau de abstração e independência articula o jogo de estruturação do juízo.

A teoria hegeliana do juízo é formulada a partir de um princípio muito simples: a relação entre sujeito e predicado.³⁵ O sujeito é tido como a base de sustentação do predicado e

³⁵ Manfredo A. de Oliveira expõe com muita precisão a teoria hegeliana do juízo: “Hegel entende a forma lógica da verdade não como ligação externa entre sujeito e predicado, mas como uma totalidade concreta, uma estrutura internamente diferenciada, que se movimenta entre identidade e autodiferenciação de tal modo que o sujeito só pode ser entendido como processo de autodeterminação e autodiferenciação. Neste horizonte, o juízo é um princípio ontológico e significa um momento no autodesenvolvimento da própria estrutura fundamental da realidade: não se trata apenas de uma operação de um sujeito finito, mas de um momento no processo de autoconstituição da subjetividade infinita, portanto do conceito: o juízo é ontologicamente

o predicado representa a atribuição fundamental dada ao sujeito. A cópula liga entre si o sujeito e o predicado pela indicação da unificação dada pela conjunção e pela incompatibilidade entre os dois dada pela disjunção ou negação. Positivamente, a cópula indica a relação fundamental entre duas determinações, caracterizando o movimento de mediação e a conseqüente seqüência metódica no desenvolvimento do conceito. Com esta estrutura fundamental do juízo, é possível avançar em múltiplos desdobramentos para identificar as qualidades fundamentais dos sujeitos, as inerências fundamentais dos predicados, as formas de identidade entre os sujeitos por possuírem os mesmos predicados, a proximidade entre os predicados quando atribuídos ao mesmo sujeito, a complexidade do tecido constituído quantitativa e qualitativamente por infinitos sujeitos e predicados. Em Hegel, a verdade não pode ser restrita à simples identificação do sujeito com o seu respectivo predicado e a falsidade pela indevida identificação, mas a verdade é resultante da conjugação global entre afirmação e negação que dá lugar ao complexo tecido ou estrutura interna do conceito somente determinável no silogismo. Para Hegel,

O universal é singular, expressa o juízo segundo seu conteúdo, que no predicado é uma determinação isolada, e no sujeito, em troca, é a totalidade de determinações; a outra proposição: o singular é universal, expressa a forma, que está indicada de imediato pela proposição mesma (WL II, p. 63).

Nesta importante citação de Hegel, a estrutura do juízo é dada por duas proposições complementares: o sujeito é predicado e o predicado é sujeito. As mesmas proposições também podem ser formuladas com outros termos, ou seja, o singular é universal e o universal é singular. A primeira proposição é indicativa da identidade de um sujeito com determinado predicado, via de regra, identificando-se com este predicado como um atributo fundamental. Em outras palavras, o sujeito contém em si uma universalidade como elemento definidor de sua essência e estrutura interna. Com a identificação do sujeito com um determinado predicado, o sujeito não fica restrito à possível particularidade material ou empírica, mas se torna um sujeito com atributo universal e inteligível. A proposição fundamental de que *o sujeito é predicado* não significa que recebe de fora um predicado extrínseco à sua singularidade, mas este predicado resulta da própria definição como sujeito portador deste atributo fundamental. A proposição o predicado é um sujeito ou o universal é singular diz respeito à definição da universalidade num sujeito determinado, ou seja, o

compreendido como um momento no desenvolvimento interno do conceito, no processo de desenvolvimento da subjetividade absoluta.” OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Dialética hoje: lógica, metafísica e historicidade*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 28.

predicado não pode subsistir sob forma de uma universalidade numênica fora e independente do sujeito. Esta identidade do predicado com o sujeito significa a penetração no sujeito como seu constitutivo fundamental, expressando a subsunção do sujeito pelo predicado. É no sujeito que o predicado encontra a sua base de sustentação, o substrato pelo qual pode ser denominado de predicado. Neste sentido, quando reunimos as duas proposições, é preciso dizer que o sujeito se caracteriza pela universalidade do predicado que lhe é inerente como determinação de sua essência, e o predicado se caracteriza pelo movimento de ser atribuído ao sujeito, suprassumindo a sua abstração universal e tornando-se concreto. Para Hegel:

Este transpassar e aparecer é na divisão originária do conceito um transpassar, que ao reconduzir de volta o individual no ser-em-si de sua universalidade, determina ao mesmo tempo a universalidade como efetiva. As duas coisas são uma e mesma coisa, que a singularidade é posta na sua reflexão em-si, e a universalidade é posta como determinada (WL II, p. 57).

Na formulação hegeliana do juízo, sujeito e predicado trocam de determinações no sentido de que a universalidade do predicado se particulariza e a particularidade do sujeito se universaliza. Mais. Neste movimento de universalização e particularização do sujeito e do predicado, respectivamente, os dois componentes do juízo recuperam, num outro nível, o caráter de universalidade e de particularidade. Hegel escreve: “[...] o individual como o primeiro, imediato, e isto se encontra elevado, por meio do juízo, à universalidade, assim como ao contrário o universal, que existe somente em si, se encontra rebaixado no individual ao ser determinado, se converte num existente por si” (WL II, p. 57). De forma muito clara, Hegel expressa a inversão de universalidade e singularidade. Assim, um primeiro movimento de desenvolvimento do juízo se dá pela universalização do sujeito, uma determinação que o transforma em fundamento de atribuição de uma multiplicidade de predicados, ou melhor, de uma sistemática ordenada de predicados. O sujeito se universaliza porque se torna um centro articulador por onde passam uma quantidade enorme de predicados, cujas universalidades encontram no sujeito o ponto de convergência e de identificação. O sujeito passa de uma restrição quase empírica ao nível de autodeterminação de universalidade concreta, determinando-se e universalizando-se na multidimensionalidade de predicados que nele convergem³⁶. Neste movimento de autofundamentação do sujeito, é possível pensar nele a

³⁶ A sistemática de predicados é destacada por Manfredo A. de Oliveira: “a determinidade de cada predicado pressupõe a relacionalidade a todos os outros predicados, ou seja, precisamente a relação de contradição, de exclusão. Portanto, a determinidade de cada predicado pressupõe o sistema de todos os predicados, que estão relacionados entre si, neste sistema, através do princípio de exclusão, portanto pela mediação da negação”. OLIVEIRA, 2004, p. 301.

convergência de predicados semelhantes e regiões conceituais do universo opostos, destacando-se as oposições de inteligível e sensível, material e espiritual etc. Nesta universalidade sistemática do sujeito, o predicado aparece como apenas um dos seus atributos fundamentais quando se evidencia a restrição do universal. Por outro lado, a universalidade do predicado se particulariza porque se efetiva num sujeito extensivamente mais restrito que o próprio predicado. Este tipo de determinação significa uma evidente restrição. Esta restrição do predicado como apenas um atributo entre muitos possíveis, expressa uma outra faceta do predicado através do qual recupera a sua universalidade. Ele é possível de ser atribuído a uma diversidade numericamente grande de sujeitos, passando da condição de universalidade abstrata e simples para uma totalidade concreta através da unificação dialética de muitos sujeitos. O predicado, além de significar um atributo fundamental do sujeito, significa uma forma que integra os múltiplos sujeitos numa universalidade comum, destacando-se o homem como ser racional e pensante.

Sujeito e predicado, na medida em que se unificam pela cópula, se distinguem e se afastam pela disjunção. Não vamos considerar a cisão radical do sujeito com determinado predicado como um juízo negativo radical. O que procuramos enfatizar são os graus de inerência do predicado no sujeito dados pelos diferentes níveis expressos pelos juízos qualitativo, de reflexão, de necessidade e do conceito. Além de uma mútua pertença e um mútuo afastamento do sujeito e do predicado, a identificação se dá na medida em que se distinguem e vice-versa. A identidade entre sujeito e predicado se dá no grau de interiorização ou medida de apropriação do predicado pelo sujeito, ou melhor, pela intensidade da subsunção do sujeito no predicado. O predicado transcende quase ilimitadamente o sujeito quando não se restringe ao sujeito, mas se torna atributo de muitos outros sujeitos. Assim, o predicado transcende ao sujeito no sentido de uma universalidade abstrata não esgotável pelo sujeito e pela capacidade de penetrar em múltiplos outros sujeitos, transformando-se numa universalidade de mediação. Assim, devido à universalidade quase ilimitada do predicado, o sujeito não o exprime em si mesmo de forma adequada, como se o sujeito fosse identificar-se absolutamente com o predicado. Por outro lado, o sujeito considerado em sua particularidade, ultrapassa o predicado e não se identifica com o mesmo. Isto se dá porque o sujeito é centro de atribuição de múltiplos predicados, não se restringindo ao monismo de uma única categoria ou qualquer outra forma de unidimensionalidade de um predicado isolado. O sujeito ainda é portador de um determinado grau de liberdade para interiorizar à sua maneira o predicado e configurar-se com ele, ou seja, o predicado está no sujeito segundo as condições e a

determinidade do próprio sujeito. A mútua compenetração e distinção de sujeito e predicado é assim expressa por Hegel:

O sujeito é a determinação determinada, e o predicado é esta determinação sua posta. O sujeito está determinado só em seu predicado, ou seja, só naquele é sujeito; voltou a si no predicado e nele representa o universal. Mas agora, sendo o sujeito o independente, aquela identidade tem a relação seguinte: que o predicado não tem um subsistir independente por si, senão que tem seu subsistir somente no sujeito, inere neste. Como se distingue o predicado do sujeito, o predicado é assim uma determinação isolada do sujeito, somente uma de suas propriedades; mas o sujeito mesmo é o concreto, a totalidade de múltiplas determinações, tal como o predicado contém uma só delas; é o universal. Mas por outro lado, também o predicado é universalidade independente, e vice-versa o sujeito é somente uma determinação dele. Portanto o predicado subsume o sujeito; a singularidade e a particularidade não existem por si, senão que têm a sua essência e substância no universal. O predicado expressa o sujeito no seu conceito; o individual e o particular são determinações acidentais dele; ele é sua absoluta possibilidade (WL II, p. 58).

Na teoria hegeliana do juízo³⁷, sujeito e predicado, universal e singular, são componentes simultaneamente interdependentes e reciprocamente autônomos. A interdependência se dá pela impossibilidade de se pensar um sujeito singular sem universalidade e uma universalidade sem sujeitos. Esta mútua interdependência caracteriza-se pela singularização da universalidade no sujeito onde encontra uma base concreta de sustentação e pela universalização do sujeito como ponto de convergência de uma multiplicidade de predicados. Esta interdependência é reforçada pela autonomia recíproca, identificada no sujeito como a base de sustentação de predicados e pela concretude mais complexa que a relação com um simples predicado. A autonomia do universal em relação ao sujeito está na sua transcendência em relação a um sujeito determinado e na potencialidade ilimitada de formas de concretização em sujeitos. Assim, a particularização do universal resulta num conteúdo determinado e concreto e a universalização do indivíduo resulta na convergência de uma multidimensionalidade de predicados sistematicamente organizados pelo sujeito. Este duplo movimento faz com que o singular e o universal se determinam reciprocamente, ou seja, o universal é universal porque é atributo do sujeito e o sujeito é sujeito porque a sua substancialidade que o caracteriza é dada pelo predicado. Por outro lado, como o texto acima o indica, há uma mútua autonomia entre a singularidade do sujeito e a

³⁷ Há diferentes graus de implicação de sujeito e predicado. “No juízo necessário, o sujeito e o predicado são idênticos, de modo que a predicação não seja um puro contingente como no caso do juízo de existência, a rosa é vermelha. Afirmar que a rosa é planta significa pôr uma relação necessária entre rosa e planta, pois a rosa pode não ser vermelha, mas não pode deixar de ser planta. Como planta, tem de incluir a espécie rosa. A identidade é de espécie e gênero.” SALGADO, 1996, p. 168.

universalidade do predicado na medida em que o sujeito é pólo de convergência de uma multiplicidade de determinações universais na independência sua em relação a um predicado específico. Por outro lado, o sujeito é apenas uma determinação do predicado porque o mesmo pode ser atribuído a muitos sujeitos.

A cópula exerce um lugar central em toda teoria hegeliana do juízo. A qualidade da cópula é dada pela afirmação e pela negação, indicando a possibilidade ou não do predicado ser atribuído ao sujeito. A afirmação e a negação traçam o perfil e a estrutura universal do entrelaçamento de uma multiplicidade de predicados ou universalidades e uma multiplicidade de sujeitos distribuídos em grupos, classes, nações, culturas, espécies e gêneros. Afirmação e negação não são dois universos separados segundo uma disjunção que põe uma e nega a outra e vice-versa, mas duas qualidades coextensivas num mesmo sujeito e numa mesma estrutura inteligível. Assim, a afirmação assegura a unidade global de um universo ilimitado de sujeitos e predicados e a negação assegura a diferença fundamental no interior do mesmo universo de referências. A teoria hegeliana do juízo começa pela identificação dos graus diferenciados de inerência do predicado no sujeito e se estende até a fundamentação da complexa rede de entrelaçamento dos sujeitos estabelecida pela mediação de uma multiplicidade de predicados ou diferentes formas de universalidade. Isto nos leva a afirmar que a comparação entre dois seres diferentes apresenta um determinado grau de identificação e um determinado grau de diferenciação. A identificação ou diferenciação entre dois sujeitos se dá pela compatibilidade e incompatibilidade de predicados atribuídos aos mesmos. Assim, homem e leão são seres cujas diferenças são qualitativas, mas se assemelham porque ambos pertencem ao reino animal, são seres corpóreos e seres vivos etc. Este comparativo pode ser estendido a muitos seres até constituir a imensa urdidura da sistematização de uma estrutura de universalidades e individualidades.

1.3.4.2 O silogismo

O silogismo significa a realização do conceito depois de passar pela divisão interna do juízo. Para Hegel, o silogismo não é apenas algo racional no sentido de colocar as categorias constitutivas num conjunto articulado, mas todo o racional é um silogismo. Evocando os três momentos do método especulativo do conhecimento, ou seja, o abstrativo, o entendimento e o especulativo, o silogismo pode ser identificado com a completude do

processo especulativo do conhecimento. A teoria hegeliana do silogismo é a expressão mais perfeita do método especulativo do conhecimento, apresentando as categorias do conceito em seu conjunto e as mais variadas estruturas de mediação possíveis de serem formuladas. No silogismo, a transcendentalidade e inteligibilidade da universalidade do conceito considerado na abstração e indeterminação e a divisão no juízo que une e separa predicados pela cópula, aparece como universalidade concreta quando as determinações são desenvolvidas em seu conjunto e mediatizadas pelo universal. Para Hegel, a razão filosófica não pode ser restrita à abstração de uma universalidade indiferenciada e não pode se limitar à estrutura derivada da divisão originária nas múltiplas formas de juízo, mas ela deve proceder à unificação dialética destes dois momentos na automeiação e autodesenvolvimento internos do conceito no silogismo. Por esta razão, o silogismo não é um momento posterior do conceito, mas o próprio conceito determinado na plenitude articulada de seus momentos. Sobre o silogismo, Hegel escreve:

Por causa disso, o silogismo é o fundamento essencial de todo o verdadeiro; e a definição do absoluto é, de agora em diante, que ele é silogismo, ou, exprimindo essa determinação como proposição: Tudo é um silogismo. Tudo é conceito, e seu ser aí é a diferença dos momentos do conceito, de modo que a natureza universal de tudo, mediante a particularidade, se confere realidade exterior, e assim, enquanto reflexão-sobre-si negativa, se faz algo singular. Ou inversamente, o efetivo é um singular, que pela particularidade se eleve à universalidade, e se faz idêntico a si mesmo. O efetivo é uno, mas é igualmente o dissociar-se dos momentos do conceito, e o silogismo é o percurso completo da mediação dos momentos, pelos quais se põe como uno.³⁸

O silogismo não se esgota com a estrutura da subjetividade, ocupando o último momento desta primeira parte da Lógica do conceito, mas o conceito autodeterminado na complexidade do silogismo se estende ao sistema como um todo. A desconsideração da estrutura silogística na interpretação da filosofia hegeliana pode conduzir a erros, induzir a uma série de preconceitos e chavões filosóficos e ignorar movimentos importantes na

³⁸ “Der Schluß ist deswegen der wesentliche Grund alles Wahren; und die Definition des Absoluten ist nunmehr, daß es der Schluß ist, oder als Satz diese Bestimmung ausgesprochen: "Alles ist ein Schluß". Alles ist Begriff, und sein Dasein ist der Unterschied der Momente desselben, so daß seine allgemeine Natur durch die Besonderheit sich äußerliche Realität gibt und hierdurch und als negative Reflexion-in-sich sich zum Einzelnen macht. - Oder umgekehrt, das Wirkliche ist ein Einzelnes, das durch die Besonderheit sich in die Allgemeinheit erhebt und sich identisch mit sich macht. - Das Wirkliche ist Eines, aber ebenso das Auseinandertreten der Begriffsmomente, und der Schluß der Kreislauf der Vermittlung seiner Momente, durch welchen es sich als Eines setzt.” Enz, § 181.

estrutura do desenvolvimento do sistema como um todo. A teoria do silogismo pode ser tomada como uma crítica a múltiplas formas de interpretação da filosofia hegeliana radicadas numa dedução transcendental absoluta de uma *Ciência da Lógica* tida como fundamento primeiro de onde são extraídas as figurações da Filosofia do Real. Contrariando muitas possibilidades de interpretação, a teoria do silogismo permite a estruturação de múltiplas formas de fundamentação de um sistema filosófico e de raciocínios que o pensamento pode formular. Este resultado da autodeterminação do conceito no silogismo permite integrar caminhos de desenvolvimento opostos obtidos pelo movimento de universalização da particularidade e de particularização do universal, com as respectivas mediações que estes caminhos de inteligibilidade compreendem. Assim, é constitutiva à lógica a fundamentação silogística das três categorias do conceito, a universalidade, a particularidade e a singularidade a exposição e desenvolvimento em estruturas multilaterais de várias formas de figuração. A teoria do silogismo também se estende aos outros universos da filosofia quando Hegel expõe silogisticamente a teoria do Estado e da História Universal. A efetivação silogística mais complexa é pensar a totalidade do sistema num desenvolvimento silogístico, ou seja, as totalidades de Lógica, Natureza e Espírito se expõem sistematicamente em várias formas de mediação. A Filosofia da Religião também apresenta uma estrutura circular aberta quando as pessoas da Trindade cristã são dispostas em diferentes estruturas e as respectivas formas de mediação que estas figurações comportam. Esta mesma exigência deve ser estendida às estruturas correspondentes de cada uma destas pessoas, ou seja, o Pai é homólogo à Idéia absoluta, o Filho é homologia à Natureza e o Espírito Santo é homólogo à História. Sobre o restabelecimento da integridade do conceito após a sua passagem pela divisão do juízo, Hegel diz:

O silogismo resultou da reconstrução do conceito no juízo, e por isto como a unidade e verdade de ambos. O conceito como tal tem seus momentos como eliminados na unidade; no juízo esta unidade é algo intrínseco, ou, o que é o mesmo, um extrínseco, e os momentos estão relacionados, mas estão postos como extremos independentes. No silogismo as determinações do conceito estão como os extremos do juízo, ao mesmo tempo está posta a unidade determinada deles (WL II, p. 90).

Na teoria do silogismo, as determinações de universalidade, particularidade e singularidade aparecem em seu conjunto. O processo silogístico de sistematização decorre das várias possibilidades de estruturação das mediações e os extremos dali decorrentes, exprimindo os vários níveis de compenetração das determinações do conceito. A frase hegeliana de que “todo o racional é um silogismo” exprime a processualidade lógica de

totalização do conceito quando se identificam os diferentes níveis de substancialização de um sujeito singular e a circularidade ascensional pela qual as diferentes determinações se transformam de imediatas em mediatizadas. A primeira figuração do silogismo é denominada por Hegel de silogismo da existência ou silogismo imediato (*Daseinsschluss*), cuja estrutura é singularidade, particularidade, universalidade (SPU). Este procedimento é orientado por um princípio lógico segundo o qual a restrição quantitativa do sujeito singular é concreta e a universalidade extensiva é abstrata e indeterminada. Assim, este primeiro silogismo segue a formulação aristotélica de que quanto maior a extensividade universal, mais abstrato fica, e quanto menor a extensão, mais concreto fica. Nesta primeira formulação, a universalidade e extensividade são diretamente desproporcionais à concretude e singularidade.

A primeira figura do silogismo é caracterizada pela associação exterior e abstrata da singularidade, particularidade e universalidade. Neste começo do processo silogístico, a singularidade se une com a universalidade por meio da particularidade, que estabelece a mediação entre as duas determinações extremas. Para Hegel, “a singularidade se une com a universalidade por meio da particularidade; o individual não é de imediato universal, senão por meio da particularidade; e vice-versa tampouco o universal é de imediato individual, senão que se deixa rebaixar a isto por meio da particularidade” (WL II, p. 93). Por outro lado, a universalidade se determina na singularidade por meio da particularidade, confirmando a universalidade nesta determinação. Esta primeira figuração é caracterizada como abstrata porque contém um termo médio e dois extremos ainda não mediatizados e que ainda não exerceram a mediação. Trata-se de uma forma ascensional e circular de integração abstrata no sentido de que a singularidade está inteira na particularidade e a particularidade inteiramente inserida na universalidade. Neste esquema, a universalidade ainda não exprime a essencialidade universal e intrínseca da singularidade. Em relação a esta, a particularidade e a universalidade aparecem como determinações abstratas e incapazes de caracterizar a identidade do sujeito. Por esta razão, a inclusão ou não inclusão da universalidade na estrutura do sujeito não é capaz de qualificar ou desqualificar o mesmo, podendo ser incluído em muitos outros silogismos possíveis. Da mesma maneira, a determinação da universalidade em uma singularidade requer outras formas silogísticas para se determinar adequadamente, ou seja, aquela determinação permanece abstrata e inadequada. A imediação do primeiro silogismo ainda pode ser caracterizada pela infinidade quantitativamente numérica de sujeitos abstratamente exteriores entre si, quando a formulação silogística não distingue as singularidades entre si.

A forma imediata do silogismo todo homem é bípede, Sócrates é homem, Sócrates é bípede, evidencia estas características da primeira figuração do silogismo. Segundo este raciocínio, homem é atributo de Sócrates e bípede é atributo de homem, exercendo o homem o papel de termo médio entre Sócrates e bípede. O silogismo é caracterizado como imediato porque a universalidade do bípede está ligada abstratamente com a singularidade de Sócrates e não evidencia nenhum outro atributo que pudesse caracterizar essencialmente o sujeito singular do silogismo. Sabe-se que bípede não indica outra coisa além da estrutura física ereta de Sócrates e o conseqüente estilo de mobilidade espacial do sujeito. Por outro lado, a universalidade do bípede em relação a Sócrates significa um atributo abstrato e não determina uma forma adequada de universalização do sujeito em questão. O termo bípede compreende um nível de universalidade abstrato a tal ponto de ser atribuível a uma multiplicidade de seres quantitativamente extensos e não determina a essencialidade de nenhuma espécie. Dentro do mesmo silogismo, o termo homem figura como termo médio através do qual a universalidade é comunicada ao sujeito singular Sócrates. A segunda figuração silogística é assim formulada por Hegel:

O termo médio era a particularidade abstrata, e por si mesmo era uma determinação simples, e era termo médio somente de modo extrínseco e em relação aos extremos independentes. De agora em diante está posto como a totalidade de determinações; assim é a unidade posta dos extremos; mas em primeiro lugar é a unidade da reflexão, que os compreende em si – um compreender que, como primeira eliminação da imediação e primeira referência das determinações, não é ainda a absoluta identidade do conceito (WL II, p. 110).

A estrutura da segunda figuração do silogismo é universalidade, singularidade, particularidade (USP), denominada por Hegel silogismo da reflexão. Não se trata mais de um termo médio abstrato que liga abstratamente os extremos, mas será um silogismo onde o termo médio se caracteriza como mediatizado por esta mediação. Nesta segunda figuração, a mediação se apresenta como a determinação dos extremos, ou seja, como a singularidade substancializada da totalidade das determinações que figuram como extremos. O termo médio não aparece como uma simples e isolada determinação, mas contém a individualidade simples, a individualidade complexificada como a universalidade de todos e a universalidade do gênero que reúne a simplicidade da singularidade e a universalidade abstrata do primeiro silogismo. Para Hegel, “o silogismo da reflexão possui a verdadeira e própria determinação da forma, ao estar o termo médio posto como a totalidade das determinações” (WL II, p. 111). Não se trata de um silogismo no qual um termo é subsumido pelo outro ou permanece restrito

à condição de determinação imediata, mas no termo médio da estrutura silogística, cada extremo se encontra efetivamente substancializado como universalidade efetivada. Um conjunto de indivíduos isolados e abstratamente relacionados encontra no silogismo da reflexão uma determinação conceitual no sentido de proporcionar uma universalidade concreta a todos os indivíduos que no termo médio alcançam a sua realização substancial. Trata-se de um grau de efetivação onde os sujeitos individuais se encontram interrelacionados pela mediação da universalidade e intradeterminados na interioridade da racionalidade do conceito universal. Neste sentido, a conceitualidade substancializada da mediação não será uma realidade extrínseca e estranha aos sujeitos, mas resultado da autodeterminação de todos que passam do isolamento para a integração. O desenvolvimento qualitativo registrado no silogismo suprassume a universalidade abstrata em universalidade conceitual e os sujeitos isolados abstratamente numa totalidade de indivíduos concretos e mediatizados. O importante é que os sujeitos não perdem a sua individualidade, mas retornam reflexivamente sobre si mesmos como sujeitos concretos e livres.

A primeira divisão dada por Hegel a esta figuração do silogismo é silogismo da totalidade. Este inclui todos os sujeitos pensáveis numa universalidade que não pode conhecer nenhuma exceção. A indicação de uma exceção quantitativa derruba o caráter de universalidade do silogismo. O conhecido silogismo: todos os homens são mortais; Sócrates é homem; Sócrates é mortal, é um silogismo de totalidade. Trata-se de uma inclusão quantitativa de todos os sujeitos singulares num termo-médio e num termo-maior comuns. Estes termos proporcionam ao sujeito atributos fundamentais que eles não podem deixar de ter, ou seja, a exclusão dos mesmos priva o sujeito singular da sua essencialidade definidora de sua identidade. Esta figuração do silogismo começa com a universalidade extrínseca à singularidade para posteriormente determinar-se em universalidade essencial e intrínseca. O atributo do sujeito não é uma exterioridade abstrata vinculada a ele de forma acidental, mas o predicado é uma universalidade que torna o indivíduo concreto. A segunda figura do silogismo da reflexão é o silogismo da indução, cuja estrutura é universalidade, individualidade, particularidade (USP). Como termo-médio, não se trata de uma singularidade abstrata e isolada, mas de uma individualidade concreta que retornou a si mesma pela mediação com os outros termos do silogismo. Para Hegel, “este silogismo tem também o significado objetivo de que o gênero imediato se determina, por meio da totalidade da individualidade, como uma propriedade universal, e tem sua existência em uma relação ou característica universal” (WL II, p. 114). Por isto, este silogismo não centraliza o foco apenas em um indivíduo isolado, mas diz respeito à totalidade dos indivíduos reunidos pelo gênero

como universal concreto. Assim, o sujeito não se restringe à sua individualidade, mas na individualidade é universalidade como ponto de convergência de todos os movimentos que se desencadeiam no silogismo. A completude do silogismo da reflexão se dá no silogismo da analogia, cuja estrutura é singularidade, universalidade, particularidade (SUP). O termo-médio desta estrutura é dado pela universalidade compreendida como universalidade intrínseca e essencial. Esta universalidade é dada por diferentes indivíduos unificados por uma mesma natureza universal.

Na formulação dos silogismos, há uma diferença significativa entre o silogismo da indução e o silogismo da analogia. O raciocínio cobre, prata, ferro são condutores de eletricidade; cobre, prata, ferro são metais; metais são condutores de eletricidade, é um silogismo de indução. Nesta estrutura silogística são enumerados diferentes objetos caracterizados como metais e como condutores de eletricidade. O universal dado pelo condutor de eletricidade e o particular dado pelo metal são mediatizados pela singularidade de um determinado metal. Em outras palavras, o metal é condutor de eletricidade porque esta universalidade é dada pelo metal singular ferro ou cobre. Mas, este silogismo se torna compreensível porque a singularidade do termo-médio se eleva à universalidade porque se trata da concretude de todos os metais. O silogismo da analogia é constituído por uma estrutura diferente. O metal cobre é condutor de eletricidade; ferro é um metal; ferro é condutor de eletricidade. A universalidade dada pelo condutor de eletricidade estabelece a mediação entre a particularidade do metal e a singularidade do cobre e do ferro. O ferro é condutor de eletricidade porque o metal cobre é condutor de eletricidade, isto é, dada a premissa de que o cobre conduz eletricidade e que o ferro é metal semelhante ao cobre, conclui-se que é condutor de eletricidade. A analogia existente entre o cobre e o ferro é o grau de resistência diferenciado na condução da eletricidade, isto é, estes metais conduzem a eletricidade de maneira diferenciada segundo a qualidade de metal que portam.

A teoria hegeliana do silogismo é culminada pelo silogismo da necessidade (*Notwendigkeitsschluss*), cuja estrutura é singularidade, universalidade, particularidade (SUP). Para Salgado, “como se pode ver, no silogismo necessário é que se dá a transparência total dos momentos do conceito subjetivo, singular, particular e universal, revelando-se cada um desses momentos do conceito como interno e passando um no outro através da posição de mediador ou como termo médio do silogismo.”³⁹ Nesta figuração do silogismo, a estrutura do conceito fica mais clara porque a inteligibilidade do conceito e a diferença interna dada pelas

³⁹ SALGADO, 1996, p. 171.

categorias alcança um grau de concretude típico da universalidade concreta da singularidade. Uma correspondência interna à *Ciência da Lógica* permite associar o silogismo da existência à abstração da Lógica do ser, o silogismo da reflexão com a Lógica da essência e o silogismo da necessidade com a Lógica do conceito. Na primeira figuração, a associação das categorias era abstrata; na segunda figuração verificou-se uma estrutura silogística de contraposição entre uma substancialidade reflexiva caracterizada como posição da totalidade das determinações e a abstração das outras categorias; na terceira figuração o conceito alcança um grau de desenvolvimento e de determinação caracterizados como totalidade inteligível onde todas as determinações são conceitos mediatizados. A primeira figuração do silogismo corresponde com o momento conceitual da universalidade, a segunda figuração corresponde com o momento da particularidade e a terceira figuração corresponde com o momento lógico da singularidade. No silogismo da necessidade, os três termos já estão mediatizados e cada qual aparece como a concretização da totalidade do movimento silogístico, ocupando a posição de mediação, premissa e conclusão no desenvolvimento do conceito. Para Hegel, o silogismo da necessidade,

O que medeia se determinou 1) como universalidade simples determinada, tal como é a particularidade no silogismo da existência; mas, 2) como universalidade objetiva, quer dizer, o eu contém toda a determinação dos diferentes extremos, assim como a totalidade do silogismo de reflexão, quer dizer, uma universalidade plena, mas simples, a natureza universal da coisa, no seu gênero (WL II, p. 118).

Um componente importante na formulação do silogismo da necessidade é a explicitação do significado do termo-médio, fundamento que também contém a significação dos extremos. O termo-médio assume a função de universalidade determinada onde converge a universalização e a identidade interna dos extremos que se determinam reflexivamente na universalidade da mediação. Agora, a universalidade não é mais tida como uma universalidade abstrata e extrínseca em relação aos extremos, mas a mediação é constituída pela universalidade simples enriquecida pela determinação dos outros termos. Para Hegel, “seu termo-médio não é outro conteúdo imediato, senão a reflexão sobre si da determinação dos extremos. Estes têm no termo-médio sua identidade interna, cujas determinações de conteúdo são determinações de forma dos extremos” (WL II, p. 118). Trata-se do pleno desenvolvimento do conceito efetivado na intrínseca interpenetração, identificação e diferenciação das determinações internas de universalidade, particularidade e singularidade. O silogismo da necessidade se caracteriza como uma figuração silogística na qual os termos estão substancialmente implicados por relações de mútua compenetração de determinação em

si mesmas e de determinação nas outras, conduzindo o autodesenvolvimento do conceito a uma complexa estrutura de mediações. Quando Hegel expõe a totalidade do sistema nas estruturas de Lógica, Natureza e Espírito, estabelece-se uma homologia entre o silogismo da necessidade e as mais variadas ordens de fundamentação do sistema sempre pautado pela autonomia de seus componentes e a interrelacionalidade ao mesmo tempo totalizadora e especificadora de seus componentes. Neste sentido, o exame do presente movimento silogístico identifica um dinamismo multilateral capaz de estabelecer a integração entre linearidade e circularidade. É possível a identificação de um movimento de fundamentação a partir da singularidade do sujeito e vai ampliando a sua estrutura até chegar na universalidade do conceito, um processo ascensional marcado pelo estabelecimento de uma síntese mais elevada ou progressiva universalização. Por outro lado, é possível pensar também num dinamismo silogístico caracterizado pela determinação da universalidade nos conceitos de particularidade e de singularidade, uma determinação restritiva na qual a universalidade aparece como fundamento inteligível daquelas. Nesta figuração, a singularidade do sujeito interioriza a universalidade do conceito e a comunica ou concretiza no espaço da particularidade. No silogismo da necessidade se dá uma coextensividade entre o movimento ascensional de universalização e o processo descensional de particularização, ou seja, a universalização se dá pela particularização e a particularização pela universalização. Estas duas estruturas complementares fazem emergir a figuração da mediação universal e sistemática onde cada determinação do conceito representa, em sua determinidade, a totalidade do conceito e o ponto de convergência do processo silogístico. Para Hegel, “a realização deste silogismo tem que determiná-lo de maneira que os extremos estejam postos igualmente como a totalidade que primeiramente é o termo-médio” (WL II, p. 119). A plenitude do silogismo da necessidade apresenta um dinamismo de substancialidade interna caracterizado pela multidimensionalidade de mediações, ou seja, cada qual exerce o papel de mediação, premissa e conclusão do processo. A primeira figuração é assim formulada por Hegel:

O silogismo categórico, segundo seu significado cheio de conteúdo no primeiro silogismo da necessidade, onde o sujeito está vinculado com um predicado por meio de sua substância. Sem embargo, a substância, elevada à esfera do conceito, é o universal, e está posta como o que existe em si e por si, de modo que tenha como forma, quer dizer, como maneira de seu ser, não a acidentalidade, como em sua própria relação particular, senão a determinação do conceito. Por conseguinte suas diferenças são os extremos do silogismo, e propriamente a universalidade e singularidade (WL II, p. 119).

A primeira figuração do silogismo da necessidade é denominada por Hegel silogismo categórico, cuja estrutura é singularidade, particularidade, universalidade (SPU). Esta primeira figuração segue o clássico princípio aristotélico da substancialidade caracterizado pela relação de inerência. Não se verifica, por esta razão, nenhuma abstração e nenhuma forma de relação extrínseca entre os termos do silogismo. Esta primeira figuração é estruturada a partir do critério de progressiva universalização de seus termos, apresenta uma mediação cujo termo-médio é mais amplo que o primeiro e cuja conclusão é mais ampla que o termo-médio. A estrutura é denominada categórica porque os termos se implicam categoricamente e o predicado representa um atributo ou um conjunto de atributos fundamentais do sujeito. O termo-médio constitui a essencialidade fundamental do sujeito singular e o universal constitui a universalidade concreta do gênero ao qual o sujeito necessariamente pertence. Aqui não se trata de três esferas extrínsecas justapostas estaticamente por limites intransponíveis, mas um mesmo conceito é estruturado por esta tridimensionalidade e os movimentos de implicação reflexiva que isto implica. O sujeito se universaliza pela sua autodeterminação que o eleva até o mais alto grau de substancialidade genérica e inteligibilidade conceitual que lhe caracteriza. Em outras palavras, em sua singularidade, o sujeito se determina na substancialidade de espécie e gênero, nos momentos inteligíveis de particularidade e universalidade. Por outro lado, no silogismo categórico, a universalidade também se determina na singularidade como a sua forma concreta de expressão. Esta singularidade também assume a configuração de universalidade concreta porque um inteligível se determina numa multidão de indivíduos concretos.

No silogismo categórico, a individualidade é concreta porque é unidade de gênero e determinação, de universalidade e particularidade. Quando isto é assim formulado, a individualidade não se localiza apenas no centro de um conjunto de círculos concêntricos representados pelas determinações do conceito, mas concentra em sua singularidade os círculos mais amplos de universalidade e particularidade. No silogismo categórico, a oposição entre a inteligibilidade da essência em si mesma abstrata e a concretude da existência categorizada pela particularidade encontra na individualidade a sua unidade enquanto sujeito autônomo e efetivamente concreto. Assim, o indivíduo não pode ser caracterizado como um empírico concreto ou materialmente subsistente, mas como um sujeito concreto em autodeterminação a partir de si mesmo. A universalidade constitutiva do silogismo proporciona à individualidade a interioridade reflexiva pela qual subsiste em si mesmo a partir de toda a diferenciação e a particularidade proporciona à individualidade a concretude determinada da existência como um sujeito concreto. Se o indivíduo é a unidade concreta do

gênero e da determinação, significa que o mesmo se caracteriza pela autodeterminação de si mesmo que começa pelo nível mais imediato e abstrativo para se definir como uma estrutura complexa de auto-reflexividade racional e inteligível.

Esta primeira formulação silogística pode ser lida no sentido da lógica de universalização e de singularização, os dois movimentos mediatizados pela particularidade. No primeiro movimento, a individualidade se determina na espécie e no gênero, ou nas formas lógicas de inteligibilidade e de existência, ou seja, o seu ser progressivamente vai se universalizando. Ainda não se trata da completude da dialética silogística estruturada por Hegel na *Ciência da Lógica*. Apesar de se tratar de constitutivos fundamentais da singularidade, o silogismo ainda não está desenvolvido em toda a sua completude. A particularidade está mais plenamente determinada porque mediatiza os extremos da universalidade e da individualidade. Esta ainda é imediata e permanece subsumida diante da substancialidade do termo-médio, contendo predicados e atributos que não estão contidos no termo-médio. Mesmo estando inserida na substancialidade do universal, a individualidade consta de determinações não encontráveis naquela, levando um certo grau de existência independente e abstrata. Por outro lado, a abertura às regiões conceituais mais amplas e extensas do sistema que é realizada na sua imanência mais profunda, compreende o movimento inverso segundo o qual a universalidade do gênero se determina na singularidade como concretização de sua inteligibilidade. Neste procedimento, a particularidade e a singularidade podem ser tomadas como determinações da universalidade, isto é, conjuntamente ineridas pela racionalidade do conceito universal. Nesta figuração, a singularidade aparece como determinação do conceito traduzido na radicalidade da existência e o indivíduo interioriza esta inteligibilidade como processo de reflexividade própria.

O silogismo categórico expressa o conceito estruturado por uma única essência distribuída na tridimensionalidade das determinações. Estas aparecem interrelacionadas pela dupla configuração de extensão e inclusão, de imanência e de transcendência e estruturadas pela atividade intrínseca do conceito que penetra como uma substancialidade nestas determinações. Em outras palavras, as determinações de universalidade, particularidade e singularidade aparecem como momentos diferenciados do movimento de exposição de uma racionalidade conceitual nestas figurações, resultando na intrínseca interpenetração das determinações. A estrutura global destes componentes é constituída por uma espécie de fio condutor intrínseco cuja função fundamental é interligar as categorias e por uma circularidade que distribui as mesmas segundo o grau de concretude ontológica e de limitação na extensividade de cada uma. Em outras palavras, as determinações são portadoras da mesma

substancialidade como estrutura imanente e as diferenças são constituídas pela limitação própria de cada categoria. A interioridade deste processo silogístico é o fio condutor da reflexividade ontológica e a determinação consiste na sistematização de círculos concêntricos segundo a fundamentação ascensional de universalização ou a fundamentação descensional de especificação. O silogismo categórico prima pela inclusão destes círculos numa única estrutura de sujeito, predicado e termo-médio.

O silogismo categórico passa para o silogismo hipotético. Mesmo sendo categórico, o silogismo ainda carrega algumas abstrações da singularidade não universalizadas e relações extrínsecas entre sujeito e predicado. Ainda persiste um certo grau de indiferença entre os termos cujos atributos não são integrados num todo estruturado silogisticamente. No silogismo hipotético desaparecem estas abstrações recíprocas dadas pela imediação presente em cada termo por uma relação condicional entre os termos. Na figuração hipotética do silogismo, a existência de um termo é condicionada pela existência de um outro termo pressuposto, e a não existência deste pressuposto acarreta a não existência do termo condicionado. A estrutura do silogismo dada por Hegel é universalidade, singularidade, particularidade (USP), uma estrutura composta por uma substancialidade interna para dar unidade à diversidade exterior da existência. A singularidade do indivíduo aparece como termo-médio entre a universalidade e a particularidade, ou seja, a individualidade reflete em si mesma os extremos da universalidade inteligível e da existência particular. Assim como está formulado, a singularidade do indivíduo interioriza a inteligibilidade do universal e a transforma no elemento de sua reflexividade, comunicando esta racionalidade unificadora à realidade empírica exterior. Este movimento de desenvolvimento silogístico transforma a dispersão e o caos dos fenômenos empíricos numa universalidade concreta e verdadeira, uma estrutura concreta que se expõe a si mesma segundo os momentos lógicos do conceito intrínseco ao real. Na terceira figuração,

Como o silogismo hipotético está em geral sob o esquema da segunda figura U-I-P, assim o silogismo disjuntivo se encontra sob o esquema da terceira figura do silogismo formal: I-U-P. Mas o termo médio é a universalidade completada com a forma; se determinou como totalidade, como universalidade objetiva desenvolvida. Por conseguinte, o termo médio é tanto universalidade como particularidade e singularidade. Como aquela universalidade é em primeiro lugar a identidade substancial do gênero; mas, em segundo lugar, se encontra como uma identidade tal que nela está acolhida a particularidade, mas, como igual aquela universalidade como esfera universal, que contém sua total particularização – isto é, o gênero dividido em espécies (WL II, p. 123-4).

A terceira figuração é o silogismo disjuntivo, nível de mediação mais qualificado e denso de desenvolvimento silogístico. A estrutura desta figuração é singularidade, universalidade, particularidade (SUP), com a mediação exercida pela universalidade plenamente desenvolvida. O termo que exerce o papel de mediação contém a determinação universal dos outros termos no sentido de ali encontrarem a sua realização plena. A estrutura global do silogismo é caracterizada pela suprassunção de todas as formas de imediação anteriores para a mediação universal onde todos os termos exercem todas as funções de um silogismo. Nesta figuração da estrutura do conceito, encontramos a densidade própria de cada determinação caracterizada em sua categorialidade específica e a sistemática articulação com o conjunto das outras, permitindo a integração num sistema silogístico. Neste momento mais elevado, as figurações anteriores dos silogismos consideradas acima também são integradas em seu desenvolvimento substancial, representando o silogismo disjuntivo uma síntese de vários silogismos. Assim, o silogismo disjuntivo contém a completa estrutura de autoparticularização do conceito e se desdobra nas diferentes determinações, um movimento marcado pela passagem da unidade para a multiplicidade sistematizada. Por outro lado, o silogismo também contém o fluxo de autofundamentação do conceito marcado pelo restabelecimento da universalidade e reflexividade, estabelecidos pela mediação da particularização. Para Hegel,

Ao contrário, no silogismo completo, onde a universalidade objetiva está posta como a totalidade das determinações formais, a diferença entre o que medeia e o mediado desapareceu. O que está mediado é, ele mesmo, um momento essencial daquele que medeia, e cada momento está como a totalidade dos mediados (WL II, p. 125).

A última figuração do silogismo da necessidade⁴⁰ representa o movimento silogístico no seu desenvolvimento completo, estruturado a partir de múltiplas mediações categoriais e silogísticas⁴¹. Nela, a complexidade do silogismo é mediatizado por figurações silogísticas

⁴⁰ “O silogismo é - no silogismo disjuntivo em-si, no método em si e para si – não mais uma atividade subjetiva exterior no conceituar, mas a própria atividade do conceito, o movimento da coisa mesma. E assim se põem no método absoluto, inteiramente semelhante como no silogismo disjuntivo, os membros: para um momento diferencial do conceito se negando e se suprassumindo; para um segundo destes momentos em si mesmo; para um terceiro que por meio deste momento um momento negado para si mesmo. Um momento complexo do conceito se põe na separação e unificação dos seus momentos.” UTZ, Konrad. *Alles Vernünftige ist ein Schluss*. In: ARNDT; IBER; KRUCK, 2006, p. 196.

⁴¹ Sobre uma sistemática de mediações ou de movimentos de mediação que contém várias figurações de silogismos, Bourgeois comenta: “Em seu último saber de si mesmo, o absoluto sintetiza seus três momentos fundamentais no tríplice silogismo, pelo qual, toda vez, cada um deles mediatiza os outros dois, o que relativiza o processo imediato que conduz do lógico, pela natureza, ao espírito. Cada momento afirma-se ao

anteriores agora elevadas à concretude da complexidade. Os componentes desta figuração podem ser identificados na unicidade do conceito determinado e distribuído na tridimensionalidade das determinações, ou seja, o conceito se realiza na configuração própria das totalidades de universalidade, particularidade e singularidade. Uma das características típicas da Lógica do conceito é que cada uma das categorias é a totalidade do conceito realizado na especificidade própria dada pelos limites de cada uma das determinações. Nesta figuração silogística, cada categoria aparece como a plenitude ou ponto de chegada do desenvolvimento silogístico, significa dizer que o conceito e as outras categorias encontram nesta conclusão a sua efetivação e realização. Por outro lado, cada categoria exerce o papel da mediação para que as outras categorias dadas como extremos possam estabelecer a interrelação da determinação mútua. Por sua vez, cada categoria contém em si mesma a totalidade do conceito, cada categoria em sua especificidade é a plenitude realizada das múltiplas mediações silogísticas possíveis de serem articuladas e pensadas. A universalidade do conceito significa a totalidade do conceito enquanto reflexividade e estrutura portadora de inteligibilidade; a particularidade significa a totalidade do conceito caracterizado como autodesenvolvimento interno e posição da multiplicidade; a singularidade representa a totalidade do conceito na configuração de totalidade concreta ou universalidade concretamente substancializada. Assim, o silogismo compreende a transcategorialidade do conceito que ultrapassa a categorialidade de cada categoria e todas elas consideradas em seu conjunto. O conceito também contém o seu movimento de especificação dado na determinidade e segundo a determinidade de cada categoria, razão pela qual a universalidade, particularidade e singularidade são conceitos. Por outro lado, no conceito se dá a interrelacionalidade entre as categorias na medida em que uma se determina pela outra e uma interioriza a outra como constitutiva de sua estrutura própria. Neste nível de efetividade, realizam os múltiplos movimentos silogísticos a intra e interdeterminação das categorias que aparecem simultaneamente como premissa, termo-médio e conclusão do raciocínio. Trata-se de movimentos circulares de totalização e de especificação e cada categoria concentra em si mesma o centro por onde se dá o entrelaçamento de opostos irreduzíveis entre si para outras concepções filosóficas.

afirmar, ou fazendo, deixando afirmar-se os outros dois, por um lado fora dele, por outro afirmando-os dentro dele, segundo a retomada própria que faz.” BOURGEOIS, 2004, p. 310.

1.4 ESTRUTURA, MÉTODO E SISTEMA

Subjetividade, objetividade e Idéia⁴² são as três grandes estruturas constitutivas da arquitetura da terceira parte da *Ciência da Lógica* hegeliana. É a mesma divisão que encontramos no capítulo sobre a dialética transcendental da *Crítica da Razão Pura* kantiana, nas denominações de alma, mundo e Deus. São os mesmos componentes da metafísica tradicional subdividida em psicologia racional, cosmologia e teologia. Em Hegel, estas estruturas recebem uma compreensão peculiar e original, diferente dos padrões do pensamento clássico. Hegel não distribui estas estruturas como se elas estivessem analiticamente justapostas, mas dá a elas uma figuração dialética quando aparecem como momentos determinados de um desenvolvimento global. Assim, a subjetividade aqui considerada não é um sujeito empírico e material, mas uma subjetividade configurada como inteligibilidade ontológica da filosofia e estruturada nos momentos do conceito, do juízo e do silogismo. É possível sustentar que a subjetividade contém a dimensão mais lógica da *Ciência da Lógica* quando aparece como uma estrutura categorial ontológica em autodeterminação categorial. Na objetividade, Hegel qualifica filosoficamente uma Filosofia da Natureza e a divide em mecanismo, quimismo e teleologia. O mecanismo expressa a autonomia e a relação externa dos corpos celestes e dos planetas. Estes aparecem como diferentes e integrados sistematicamente no quimismo para dar-lhes uma finalidade na teleologia. A unidade dialética entre subjetividade e objetividade é formulada por Hegel na Idéia absoluta determinada como princípio, método e sistema. A filosofia hegeliana como método e sistema é formulada a partir do capítulo final da *Ciência da Lógica* intitulado por Hegel “a Idéia”.

Na dialética da subjetividade, objetividade e Idéia⁴³, basta a identificação da estrutura interna para servir de parâmetro na exposição do método, da lógica do sistema e do conceito

⁴² Puntel destaca a dupla passagem da subjetividade na objetividade e vice-versa. “A Idéia do conhecimento expõe-se no processo de suprassunção de uma dupla unilateralidade: a subjetividade e a objetividade da Idéia. Este processo de suprassunção é um explícito e completo movimento de contraposição, que como estrutura do conceito foi antes explicitada. Isto significa agora que a suprassunção das duas unilateralidades separadas: como movimento da objetividade na subjetividade e como movimento da subjetividade na objetividade. A Idéia no primeiro movimento é a Idéia da verdade ou a Idéia teórica, a Idéia como o segundo movimento é a Idéia do bem ou a Idéia prática.” PUNTEL, 1981, p. 215.

⁴³ “A unidade de subjetividade e objetividade, segundo Hegel, é entendida como absoluta subjetividade e não mais como um outro contraposto. A Idéia é para a sua subjetividade conceito livre, que se distingue de sua objetividade, que mesmo assim é determinado por ela. A unidade sujeito-objeto não é uma subsistência imóvel, não é um simples ser-em-si e nenhuma substancialidade; Hegel se apóia numa interpretação desta unidade por meio de categorias da lógica objetiva. Muito mais ela é a subjetividade, que compenetra a objetividade. A unidade da Idéia é subjetividade, pensamento, infinitude [...]. Já nos tempos posteriores de

na Filosofia do Real. A objetividade⁴⁴ não é a exterioridade do conceito compreendido como uma esfera externamente contraposta e uma estrutura sem subjetividade, mas a objetividade é a subjetividade no seu ser outro e na sua imediaticidade. O conceito subjetivo é imediatamente determinado na exterioridade dos elementos que compõem a objetividade. Um questionamento possível de ser feito contra Hegel diz respeito à possibilidade de incluir a objetividade da natureza no universo da *Ciência da Lógica*. Seguramente, ao incluir na exposição da Idéia lógica a objetividade do mecanismo e do quimismo, Hegel pensa na logicidade intrínseca à natureza, mesmo determinada na forma imediata. A Idéia aparece como unidade sintética de subjetividade e objetividade, entre idealidade lógica e natureza, ou seja, a subjetividade recupera na objetividade da diferença a reflexividade conceitual. Em outras palavras, a objetividade do mecanismo e do quimismo representa a objetividade da racionalidade do conteúdo portador da autoconsciência da razão. Num parágrafo conciso e denso da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Hegel precisa o significado da Idéia:

A idéia, como unidade da idéia subjetiva e da objetiva, é o conceito da idéia, para o qual a idéia como tal é o objeto; para o qual o objeto é ela: um objeto em que vieram reunir-se todas as determinações. Essa unidade é, pois, a verdade toda e absoluta, a idéia que se pensa a si mesma, e decerto aqui, enquanto idéia pensante, enquanto idéia lógica (Enz, § 236).

A Idéia aparece como síntese entre subjetividade e objetividade, idéia de vida e idéia de conhecimento, forma e conteúdo, racionalidade lógica e objetividade. Para Marcuse, “à medida em que progredimos na lógica de Hegel, a dialética surgiu como um princípio ontológico universal que afirma que toda existência segue seu curso transformando-se no oposto de si e produzindo a identidade de seu ser pela superação da oposição.”⁴⁵ Hegel, num espaço filosófico fundamental de sua filosofia, aborda uma problemática filosófica central de toda a História da Filosofia. Não se trata de conjugar numa unidade sintética duas estruturas anteriores contrapostas e separadas entre si, mas de um caminho de autodiferenciação da subjetividade quando passa pelo outro de si e retorna a si mesma como um momento mais elevado que é a Idéia absoluta. Esta não pode ser formulada como uma unidade indiferenciada

Iena, depois da prefiguração da substância espinosista, Hegel critica a exposição shellinguiana da identidade sujeito-objeto.” DÜSING, 1976, p. 292.

⁴⁴ “Mas é a objetividade, como já mencionado, é logicamente pré-estruturada, e a esse respeito não fica na determinação da restrita exterioridade, mas a lógica subjetiva logo possui desde o começo a outra determinação da subjetividade, a auto-relação negativa em si. Esta outra significação de subjetividade reside no resultado da lógica objetiva e figura no sentido próprio da passagem para a lógica do conceito, para a lógica subjetiva”. ARNDT, Andréas. Die Subjektivität des Begriffs. In: ARNDT; IBER; KRUCK, 2006, p. 14.

⁴⁵ MARCUSE, 1978, p. 143.

de um sujeito-objetividade ou um objeto-subjetividade, ou seja, uma concretude onde seriam subsumidas as diferenças de subjetividade e objetividade. Diferente da indiferença schellinguiana⁴⁶, a Idéia absoluta é uma estrutura sintética na qual a subjetividade e objetividade⁴⁷ se encontram intrinsecamente determinadas como duas dimensões de uma mesma totalidade. Assim, a Idéia absoluta contém a inteligibilidade do conceito que caracteriza a interioridade reflexiva e ontológica da Idéia; contém, igualmente, a estrutura sistemática das determinações concretas estruturadas conceitualmente. Com esta formulação, subjetividade e objetividade são componentes diferenciados de uma mesma e única estrutura, a primeira determinada como interioridade e movimento e a segunda determinada como estrutura e sistema. Nesta dialética, a objetividade é resultado da livre autodeterminação e autodiferenciação da subjetividade do conceito e esta advém da reflexividade resultante da posição da objetividade, ou seja, os movimentos de interiorização reflexiva e de exteriorização metódica são realizados mutuamente. Em outras palavras, na objetividade o conceito expõe as suas determinações intrínsecas e na subjetividade a Idéia fundamenta os diferentes graus de reflexividade do próprio conteúdo determinado.

Na Idéia absoluta, forma e conteúdo⁴⁸ são determinados na unidade sintética figurada ao longo de toda a *Ciência da Lógica*. Nesta síntese, se dá a convergência da multiplicidade de categorias e de grupos categoriais (*Kategoriengruppen*) de ser, essência e conceito. No processo de exposição e de desenvolvimento da estrutura da *Lógica* caracterizada pela progressiva síntese de categorias contrárias suprassumidas numa unidade superior, não se dá o desaparecimento e a dissolução de uma categoria em uma unidade conceitual mais qualificada, mas as categorias aparecem em diferentes níveis de efetividade ao longo da obra. A Idéia absoluta aparece determinada como um grau de fundamentação e de convergência de todas as formas de desenvolvimento categorial desencadeadas ao longo de toda a *Lógica*. Neste último capítulo da obra, as categorias são suprassumidas num nível mais elevado de universalidade e integradas numa estrutura mais densa de desenvolvimento dialético. Neste

⁴⁶ Bourgeois destaca o avanço de Hegel em relação a Schelling: “A exigência de fundação da lógica formal não é realizada pela lógica ontológica de Schelling, nem estritamente ontológica (é a natureza que se diz como ser), tampouco verdadeiramente lógica (a separação entre o pensamento e o ser é mantida, a relação deles sendo então de ser, não de pensamento). É somente o idealismo hegeliano que vai afirmar a identidade lógica da lógica e da ontologia e constituir a lógica ontológica enquanto portadora de todo o sistema.” BOURGEOIS, 2004, p. 304.

⁴⁷ Neste ponto, uma interminável e produtiva discussão se dá, seguramente, entre a *Ciência da Lógica*, de Hegel, e o *Capital* de Marx. As críticas e sínteses mútuas que esta discussão permite é ampla. Um estudo crítico e comparativo entre estas duas obras seria um empreendimento relevante. No Brasil, um dos autores com produção nesta área é o respeitável filósofo Manfredo A. de Oliveira. Sobre a obra marxista e a sua distinção com a *Ciência da Lógica*, Manfredo escreve: “não acontece na dialética materialista a coincidência de totalidade formal e totalidade substancial, fazendo-se sujeito, destrói o capital, e o capital por sua vez só se faz sujeito por roubar a substancialidade do trabalho e lhe conferir uma subjetividade que lhe é alheia.” OLIVEIRA, 2004, p. 78-9.

⁴⁸ Sobre a forma e o conteúdo na *Ciência da Lógica*, ver: RICHLI, Urs. *Form und Inhalt in G. W. F. Hegels Wissenschaft der Logik*. München: R. Oldenbourg Verlag, 1982.

procedimento, a unidade de forma e conteúdo é fácil de ser formulada. A forma pode ser caracterizada como a inteligibilidade reflexiva de um fio condutor da *Ciência da Lógica* e princípio de autodeterminação pelo qual o sistema desencadeia o movimento de desenvolvimento próprio. O conteúdo pode ser determinado como o sistema da *Lógica* organizado em categorias e estruturas categoriais cujo resultado é um edifício metodicamente construído desta obra hegeliana. A unidade diferenciada de forma e conteúdo é fundamentada pela coextensividade entre a reflexividade lógica e a exposição concreta do sistema da *Ciência da Lógica*.

O capítulo sobre a Idéia absoluta é um dos textos centrais de toda a filosofia hegeliana. Como já observamos acima, nesta unidade acontece a síntese dialética de toda a *Ciência da Lógica*⁴⁹ e ponto de passagem para as outras “partes” do sistema que são a Natureza e o Espírito. Uma investigação mais aprofundada nos levaria a considerar a Idéia como a estrutura ou espinha dorsal de todo o sistema, cujas determinações são as totalidades de Lógica, Natureza e Espírito. Mas esta investigação só é possível de ser realizada quando o sistema hegeliano é abordado em seu conjunto. Neste nível de efetividade, a Idéia não só aparece como a totalidade do lógico, mas como a totalidade sintética de todo o sistema.

Na dialética da subjetividade, objetividade e Idéia, Hegel introduz um movimento dialético muito peculiar para a História da Filosofia. Sabe-se que as categorias de subjetividade e objetividade, classicamente, caracterizaram polaridades de uma antinomia irreduzível, ou seja, a afirmação de um dos pólos rebaixava ao vazio da indeterminação o outro pólo. Para Hegel, no método da Idéia absoluta, a subjetividade e a objetividade constituem dimensões diferenciadas de uma mesma estrutura mais sintética da identidade diferenciada da universalidade subjetiva e da universalidade objetiva. Por um lado, a objetividade é resultado do autodesenvolvimento interno da subjetividade a desdobrar-se na estrutura de círculos concêntricos diferenciados representados na Natureza e no Espírito. Neste movimento, a subjetividade universal impregna a sua inteligibilidade conceitual em todas as estruturas que caracterizam o sistema de objetividade a ser traduzido como uma estrutura dialeticamente articulada. Como se sabe, a passagem da subjetividade para a objetividade não esvazia a Idéia para um empirismo vazio, mas a constituição da objetividade retorna ao conceito pelo aprofundamento da subjetividade e reflexividade do sistema. Este

⁴⁹ Klaus Düsing faz uma profunda abordagem sobre a parte conclusiva da *Ciência da Lógica* cuja estrutura global é pensada como uma subjetividade absoluta enquanto síntese de substância e sujeito. Porém, o autor não estende a *Ciência da Lógica* para as outras partes do sistema, como o fazem Emil Angehrn, Vittorio Hösle, Lorenz Puntel etc. “A Idéia Absoluta, com a qual conclui a Lógica especulativa, é para Hegel o sentido metódico da dialética, que todas as puras determinações do pensamento e a confluência do desenvolvimento constitui; ela é na significação metafísica o completo, puro conceito divino como absoluto, a si mesma espontânea e produtiva subjetividade pensante.” DÜSING, Klaus. *Kategorien als Bestimmungen des Absoluten? Untersuchungen zu Hegels spekulativer Ontologie und Theologie*. In: BUBNER, Rüdiger; HINDRICH, Gunnar (Hg.). *Von der Logik zur Sprache*. Stuttgart: Klett-Kotta, 2007. p. 174.

movimento de interiorização da subjetividade leva consigo a transposição da objetividade sistemática em subjetividade pensante e interioridade reflexiva. A pulsão do dinamismo interno da Idéia é capaz de inverter as determinações dos componentes, ou seja, a subjetividade transforma-se em objetividade e a objetividade transforma-se em subjetividade. O primeiro movimento correspondente à exteriorização se dá porque as determinações inteligíveis e internas se diferenciam e resultam na estrutura da objetividade, vale dizer, a inteligibilidade é determinada nos diferentes níveis de efetivação da objetividade. Em outras palavras, trata-se de uma objetividade pensante ou da autodeterminação do próprio conteúdo estruturado num sistema metodicamente articulado. Por outro lado, a Idéia também compreende o movimento da subjetividade da objetividade quando o movimento do real se transforma em pensamento. O que assegura a permanente novidade do sistema da Idéia é a mútua transcendência entre as duas dimensões constitutivas. A objetividade transcende a subjetividade porque se trata de um movimento ainda não realizado da efetividade caracterizado por um movimento de desenvolvimento mais elevado. Por outro lado, a subjetividade transcende a objetividade porque, no retorno a si mesma, a sua reflexividade é mais profunda que o exteriorizado neste nível de objetividade. Assim, todo o sistema hegeliano vai ser articulado a partir da circularidade horizontal da permanente superação da inteligibilidade reflexiva pela objetividade sistemática e vice-versa. Isto significa dizer que o sistema da Idéia é caracterizado pela permanente atualização entre subjetividade e objetividade, cada qual determinando o outro em si mesma e a si mesma no outro. Com isto, o sistema da Idéia se caracteriza pela totalização reflexiva de mútua diferenciação e de permanência em si das dimensões de subjetividade e objetividade. Hegel define assim o método:

O método é o movimento de ilimitada universalidade, no sentido interno e externo, como força absolutamente infinita, que nenhum objeto enquanto se apresenta como exterior, afastado da razão e independente dela, poderia oferecer resistência, oferecer diante dela uma natureza particular e recusar-se a ser compenetrado por ela. Por isto, o método é a alma e a substância, e uma coisa só é conceituada e sabida em sua verdade, quando está totalmente submetida ao método; ela é o método de cada coisa mesma, porque a sua atividade é o conceito. Este é o sentido verdadeiro da universalidade, segundo a universalidade da reflexão tudo é tomado como método; segundo a universalidade da Idéia ele é o meio e o sentido do conhecimento, como o subjetivo autoconhecimento do conceito, como a maneira e sentido objetivo, ou muito mais a substancialidade das coisas, ou seja, dos conceitos, enquanto a representação e a reflexão aparece em outro.⁵⁰

⁵⁰ “Die Methode ist deswegen als die ohne Einschränkung allgemeine, innerliche und äußerliche Weise und als die schlechthin unendliche Kraft anzuerkennen, welcher kein Objekt, insofern es sich als ein äußerliches, der Vernunft fernes und von ihr unabhängiges präsentiert, Widerstand leisten, gegen sie von einer besonderen Natur sein und von ihr nicht durchdrungen werden könnte. Sie ist darum die Seele und Substanz, und irgend etwas ist nur begriffen und in seiner Wahrheit gewußt, als es der Methode vollkommen unterworfen ist; sie ist die eigene Methode jeder Sache selbst, weil ihre Tätigkeit der Begriff ist. Dies ist auch der wahrhaftere

Na Idéia absoluta⁵¹, Hegel aborda sistematicamente o problema do método para a filosofia. Para Lakebrink, “Hegel permitiu que as linhas fundamentais do seu sistema, a *Lógica*, a *Natureza* e a *Filosofia do Espírito* convergissem no capítulo final da grande *Lógica*. É sem sombra de dúvida o coração do seu pensamento, a partir da qual a energia dialética de toda a obra flui.”⁵² A abordagem hegeliana acerca do método assume características originais dentro do contexto de toda a História da Filosofia. O problema em questão diz respeito à síntese entre forma e conteúdo, entre método e estrutura para captar o processo de exposição do conteúdo da filosofia. Pelo método, Hegel pretende estruturar os múltiplos conteúdos da filosofia e estabelecer um sistema organizado do grande conjunto que para nós é o conhecimento filosófico. Neste sentido, é perfeitamente pensável a necessidade de ir além de sistemas monistas, estáticos e indiferenciados de Parmênides, Espinosa e Schelling e, por outro lado, suprassumir dialeticamente a transcendentalidade apriorística de uma idéia ou norma moral aplicados simultaneamente aos fenômenos (razão teórica) e aos fatos empíricos (razão prática). Para Hegel, método não é uma forma aplicada de forma extrínseca a um conjunto de conteúdos carentes de ordem e racionalidade, com a finalidade de proporcionar sistematicidade a algo em si mesmo caótico e desordenado. Método também não compreende o caminho inverso de introduzir conteúdos determinados numa forma universal puramente inteligível para suprassumir a sua pura formalidade em algo mais concreto. Aliás, para Hegel, uma universalidade transcendental pura e extrínseca é caracterizada como uma particularidade limitada e unilateral porque flutua acima do conteúdo. Para o filósofo, o método pode ser caracterizado como um processo sistemático e categorial de autodesenvolvimento imanente do conteúdo que progressivamente vai explicitando níveis diferenciados de autodeterminação de si. O conteúdo não se restringe à determinação inferiorizada de algo material ou empírico e, por esta razão, contraposto ao racional e ao inteligível. Neste sentido, a filosofia hegeliana é estruturada em círculos concêntricos de desenvolvimento diferenciado, cuja ordem é caracterizada pela fundamentação lógica de autodeterminação do conteúdo. O método hegeliano conjuga a intrínseca atividade diretamente coextensiva ao estabelecimento da

Sinn ihrer Allgemeinheit; nach der Reflexionsallgemeinheit wird sie nur als die Methode für *alles* genommen; nach der Allgemeinheit der Idee aber ist sie sowohl die Art und Weise des Erkennens, des subjektiv sich wissenden Begriffs, als die objektive Art und Weise oder vielmehr die Substantialität der Dinge, - d. h. der Begriffe, insofern sie der Vorstellung und der Reflexion zunächst als Andere erscheinen.” WL II, p. 238.

⁵¹ Quanto ao conceito de Absoluto, Cirne Lima é muito claro. “Tudo é relativo, exceto o fato de que tudo seja relativo. Absoluto é somente o fato de que tudo é relativo. Só o Universo como Totalidade em Movimento, como um todo, não é relativo. É por isso que a identidade dialética é esse movimento circular que, partindo da identidade ainda pobre, passa pela oposição, pela determinação mútua, pela diferença, voltando assim à identidade agora enriquecida.” CIRNE-LIMA, 2007, p. 165.

⁵² LAKEBRINK, 1968, p. 490-1.

estrutura sistemática dos conteúdos expostos a partir de sua própria racionalidade. Isto é assim expresso por Hegel:

A negatividade considerada constitui agora o ponto de efetivação do movimento do conceito. É o ponto simples da referência negativa a si mesmo, a fonte mais íntima de toda a atividade, de todo o automovimento vivente e espiritual, a alma dialética, que tem todo o verdadeiro em si mesmo, e por ponto médio ela somente é um verdadeiro: com efeito, somente sobre esta subjetividade se funda a eliminação da oposição entre conceito e realidade e a unidade, que é a verdade (WL II, p. 246).

A questão do método é um problema central em toda a filosofia hegeliana. Para Klaus Hartmann, “o método é o caminho de desenvolvimento do conceito, no qual o conceito se tem em objetividade, e a forma e o sentido, como se põe este desenvolvimento. Ele é o movimento peristáltico de forma e conteúdo, o movimento categorial do conceito para o saber de si mesmo.”⁵³ Ao longo da *Ciência da Lógica* é possível identificar a diferença entre a racionalidade lógica ou universalidade inteligível e o seu oposto determinado, ou seja, o conteúdo não corresponde adequadamente à racionalidade que ali é efetivada. Em outras palavras, a racionalidade não se concretiza adequadamente em nenhuma forma de particularidade concreta e sempre ultrapassa a uma determinada forma de efetividade. Na Idéia absoluta, Hegel formula esta adequação entre forma e conteúdo, entre subjetividade e objetividade. Esta adequação se dá na autodeterminação do conceito na totalidade complexa de todas as estruturas que compõem a *Ciência da Lógica* e os componentes do sistema como um todo. A autodeterminação do conteúdo, que passa pelas várias figurações silogísticas, compreende em seu bojo o desenvolvimento do conteúdo. Em outras palavras, o método diz respeito a um roteiro imanente de autodesenvolvimento do conteúdo traduzido no sistema, vale dizer, na autoconsciência do real. Assim, o método é constituído por dois movimentos complementares entre si, autodesenvolvimento e autodeterminação. O autodesenvolvimento diz respeito ao dinamismo interno de exposição como expressão da liberdade do conceito e progressiva extensão da subjetividade. A autodeterminação diz respeito ao estabelecimento do conteúdo determinado a partir da centralidade do conceito, desdobrando-se na riqueza estrutural do real em suas múltiplas facetas e expressões. Em outras palavras, o método hegeliano diz respeito à circularidade dialética entre a progressiva manifestação do conceito na objetividade e o conseqüente aprofundamento da autodeterminação.

Do ponto de vista hegeliano, o método significa um processo intrínseco e sistemático de exposição do conteúdo dado pelo conjunto das categorias e estruturas categoriais da *Lógica* e o conjunto das regiões conceituais que formam o sistema como um todo. O método

⁵³ HARTMANN, 1999, p. 444.

desencadeia uma lógica interna de autodiferenciação e de limitação das diferentes esferas e de totalização reflexiva quando o método se determina como estrutura⁵⁴. No método, a subjetividade ultrapassa dialeticamente a transcendentalidade pura e reflexividade subjetiva contraposta ao conteúdo de uma possível objetividade para se determinar no sistema da totalidade complexa da Idéia. Por outro lado, a estrutura da Idéia é subjetivamente determinada pela autoconsciência do conteúdo que vai exprimindo diferentes graus de racionalidade e inteligibilidade. Assim, a processualidade interna da autodeterminação do conteúdo segue um roteiro representado pelas categorias do conceito, ou seja, os momentos de universalidade, particularidade e singularidade traduzem a logicidade interna de todo o sistema a partir da dedução das categorias e das diferentes partes do sistema. O método de autodeterminação da Idéia consiste na passagem da abstração para a concretude, do imediato ao determinado, da justaposição abstrata de determinações conceituais para o impulso do fluxo intrínseco de exposição do conteúdo da Lógica. Hegel exprime assim a dialética da Idéia absoluta:

Esta ampliação pode considerar-se como o momento do conteúdo, e, em seu conjunto, como a primeira premissa: o universal se comunicou à abundância do conteúdo, e conservado diretamente neste. Mas a relação tem também o seu segundo lado, o negativo ou dialético. O enriquecimento progride na necessidade do conceito, está contido por este, e cada determinação é uma reflexão sobre si. Cada novo grau do sair fora de si de uma ulterior determinação, é também um adentrar em si, e a maior extensão é igualmente maior intensividade. Por conseguinte, o mais rico é o mais concreto e mais subjetivo, e o que se retira à profundidade mais simples, é o mais poderoso e o mais abrangente.⁵⁵

⁵⁴ Como tese fundamental acerca do conjunto da filosofia hegeliana, Puntel destaca a unidade e a diferença entre método e estrutura. O método é considerado pelo autor como um movimento fundamental logicamente ordenado e a estrutura como conteúdo complexo resultante deste movimento. A síntese destes dois elementos resulta no movimento sistemático de construção de toda a lógica e de todo o sistema. “Com isto é mostrado o ponto, no qual é possível, dar o exato sentido da unidade e diferença entre método e estrutura. Com o que está dado se dá: Se o método é tomado como movimento do conceito (a Idéia), assim sob a estrutura da determinidade deste movimento da Idéia é compreendida. Método e estrutura são idênticos e diferentes na mesma compreensão, como Idéia absoluta e a determinidade são idênticos e diferentes. Isto pode ser dito, que o método da estrutura como movimento ou o movimento da estrutura e que a estrutura da determinidade ou concreticidade do movimento é método. Na Idéia absoluta convergem método e estrutura; a Idéia absoluta não é outra coisa que a mesmidade de movimento e determinidade: ela é o movimento de autodeterminação, mais exatamente o movimento de se determinar a si mesmo e como autodeterminidade. A Idéia absoluta é a estrutura universal (= determinidade), a universal determinidade (= estrutura) sustentada em si; porque estrutura universal (= determinidade) designa movimento como determinar.” PUNTEL, 1981, p. 229.

⁵⁵ “Diese *Erweiterung* kann als das Moment des Inhalts und im ganzen als die erste Prämisse angesehen werden; das Allgemeine ist dem Reichtum des Inhalts *mitgeteilt*, unmittelbar in ihm erhalten. Aber das Verhältnis hat auch die zweite, negative oder dialektische Seite. Die Bereicherung geht an der Notwendigkeit des Begriffes fort, sie ist von ihm gehalten, und jede Bestimmung ist eine Reflexion-in-sich. Jede neue Stufe des Außersichgehens, d. h. der weiteren Bestimmung, ist auch ein Insichgehen, und die größere Ausdehnung [ist] ebenso sehr höhere Intensität. Das Reichste ist daher das Konkreteste und Subjektivste, und das sich in die einfachste Tiefe Zurücknehmende das Mächtigste und Übergreifendste.” WL II, p. 251.

Um componente peculiar do método hegeliano é a compenetração de movimentos opostos a figurar em outras concepções filosóficas como contraditórios e mutuamente excludentes. O método é estruturado a partir do desenvolvimento em exterioridade quando amplia a objetividade, o conteúdo, a sistematicidade, a densidade ontológica e a universalização concreta da estrutura da Idéia. Por outro lado, coextensivo ao desenvolvimento da totalidade acontece o movimento de interiorização da reflexividade ontológica presente a si mesma na diferenciação da estrutura do método. Quanto maior a extensividade da Idéia, maior a interiorização reflexiva, ou seja, neste duplo movimento de inteligibilidade, a exposição sistemática do conteúdo é a pressuposição da interiorização e vice-versa. A permanente ampliação da estrutura do método não resulta numa realidade empírica carente de racionalidade, como se a inteligibilidade racional do conceito não tivesse força de penetrar na objetividade. O autodesenvolvimento do conteúdo como característica fundamental do método não expõe uma substancialidade objetiva indiferenciada e abstrata, mas a estrutura do método é composta pela seqüência de círculos concêntricos cada vez mais amplos, complexos e densos. A regra lógica deste desenvolvimento pode ser formulada a partir da combinação de elementos como a extensividade, a universalidade, a inteligibilidade e a concreticidade do círculo da própria Idéia. Quanto maior a extensividade e a universalidade do círculo, maior é a efetividade e substancialidade da Idéia, e mais profundo será o nível de autoconsciência reflexiva do sistema. Assim, a cada grau de exposição correspondente a um círculo de universalidade determinada corresponde um determinado grau de reflexividade. Com isto, desfazemos toda forma de determinismo idealista atribuído à filosofia hegeliana sustentada pela idealidade da Idéia de onde são necessariamente deduzidas as determinações concretas. Em outras palavras, tudo estaria inexoravelmente predeterminado na Idéia e a concretização sistemática da mesma nada mais comportaria da efetivação daquilo que está inteligivelmente contido na Idéia. Esta unilateralidade é quebrada pela lógica do desenvolvimento capaz de ultrapassar metodicamente qualquer forma de pressuposição analítica inexorável que posteriormente aplica estas determinações nas diferentes figurações da objetividade. Sempre que a Idéia retorna reflexivamente sobre si mesma, incorpora novas determinações imanentes que transcendem a linearidade do pensamento apriorístico simplesmente traduzido na objetividade. Sobre a personalidade do método, Hegel assim escreve:

O conceito não é somente alma, senão livre conceito subjetivo, existente por si, e que, com isto, tem personalidade – é o conceito objetivo prático, determinado em si e por si, que, como pessoa, é subjetividade impenetrável, indivisível – mas que não é, tampouco, individualidade exclusiva, senão que é por si universalidade e conhecimento, e tem em seu outro sua própria objetividade como objeto (WL II, p. 236).

Hegel caracteriza o método como personalidade indivisível.⁵⁶ O absoluto em Hegel não é um transcendental contraposto e exterior ao finito, mas a totalidade em movimento sistematicamente articulado. Dentro da totalidade maior e universal, há outras totalidades particulares a articular a mediação silogística da autodeterminação do todo. A esta estrutura Hegel denomina pessoa indivisível. A categoria de pessoa teve origem na remota filosofia de Sócrates, passou a ser filosoficamente elaborada ao longo da filosofia medieval e é assumida por Kant na incondicionalidade da pessoa moral tida como fim absoluto e jamais como meio. A pessoalidade diz respeito a um sistema inteligivelmente subsistente no qual os supracitados movimentos lógicos de interiorização e de constituição do sistema são simultâneos. Em palavras mais precisas, a pessoalidade da Idéia resulta da subsistência e reflexividade na extensividade da totalização sistemática quando a universalidade concreta é estabelecida. Por isto, trata-se de uma razão metodicamente clara o fato de Hegel apresentar o texto da Idéia absoluta no final da *Ciência da Lógica* e identificá-la com a pessoalidade absoluta e indivisível. A Idéia absoluta aparece no final da *Ciência da Lógica* como estrutura mais elevada em universalidade objetiva, uma esfera transcategorial sintética alcançada pela suprassunção das diferenças e das contradições. Neste nível, as oposições e contradições são integradas como movimentos de inteligibilidade diferenciados que se completam na circularidade cada vez mais extensa do sistema. No método, a pessoalidade da Idéia não aparece apenas como momento mais elevado de uma estrutura transcategorial irreduzível à limitação de uma categoria, mas também figura como centro articulador e ponto de convergência de uma multiplicidade de categorias e relações categoriais. A reflexividade estrutural alcançada pelo sistema da *Ciência da Lógica* estabelece a subsistência como totalidade em movimento e suprassume a subjetividade do conceito no poder de autocriação

⁵⁶ “A estrutura lógica pura, da subjetividade pensante é segundo Hegel o método. Nesta significação lógica a subjetividade é o princípio da lógica; este princípio possibilita primeiro o completo e sistemático desenvolvimento das categorias. Isto antecipa como fundamento do desenvolvimento no fim da Lógica, e não apenas como estrutura objetiva pensada da confluência categorial, senão como atividade e automovimento do conceito. Hegel determina o método da Lógica como dialética no sentido especulativo. Segundo Hegel, assim subsiste no final do desenvolvimento categorial a mais rica, a mais concreta e a mais subjetiva. A mais alta [...] ponta é a personalidade pura, que só pela dialética absoluta, é a sua natureza [...] tudo compreende em si. A subjetividade como princípio da Lógica é, segundo Hegel, a dialética.” DÜSING In: BUBNER; HINDRICH, 2007, p. 313.

da Idéia e a objetividade do mecanismo e do quimismo na efetividade estrutural do método e do sistema.

O método é caracterizado por Hegel como universalidade absoluta e como substancialidade global. Como universalidade absoluta, o método compreende o impulso, a atividade, o movimento intrínseco e a força a colocar o conteúdo numa exposição ordenada. Esta alma universal se determina como conteúdo e reconhece em cada figuração uma forma de concretização de sua subjetividade. Esta racionalidade inteligível global penetra, desta forma, em cada categoria lógica e em cada estrutura da filosofia do real e, em contrapartida, cada determinação concreta interioriza e expõe esta universalidade a partir de sua determinidade específica. Enquanto substancialidade global, o método é constituído pela estrutura sistemática dos conteúdos, pela multidimensionalidade das estruturas concretas dadas pela Natureza e pelo Espírito. A alma como universalidade inteligível e a substancialidade concreta conjugadas no único sistema do método resultam na racionalidade do conteúdo que se diferencia a partir de sua interioridade subjetiva. Para Puntel, “sustenta-se uma respectiva identidade entre a Idéia como forma e a determinidade: a determinidade é a respectiva Idéia. Mas por meio disto há uma diferença entre a Idéia e a determinidade, porque a Idéia não tem apenas uma determinação, mas é um sistema de determinidades.”⁵⁷ Dada a abrangência universal da incondicionalidade do método, nenhum conteúdo particular pode escapar de sua lógica ou ficar fora do sistema da Idéia porque se transforma em exterioridade vazia, abstração, opinião passageira. Esta incondicionalidade do método não pode ter nada fora de si e tudo desenvolve em sua interioridade, pode ser interpretada como uma necessidade sem contingência e sem liberdade ou como um determinismo sem diferenças. Mas, por outro lado, cada coisa particular é pensada em seu método próprio e em sua estrutura própria quando se torna capaz de determinar e revelar a Idéia na determinidade que lhe corresponde. Em outras palavras, cada coisa particular interioriza e exterioriza a sua maneira a universalidade inteligível do método, quando esta é reposta. Com isto, Hegel equilibra metodicamente pólos de uma antinomia aparentemente irreduzível como universalidade e particularidade, absoluto e relativo, necessidade e contingência. Muito mais do que representar uma invasão externa ou uma forma de racionalidade contraposta à particularidade, a incondicionalidade da alma do método aparece nas coisas particulares como a sua subjetividade mais profunda e a identidade mais radical. Sobre as dimensões analítica e sintética do método, Hegel escreve:

⁵⁷ PUNTEL, 1981, p. 225.

Portanto, o método do absoluto conhecer é analítico. O fato de que tal método encontre a ulterior determinação de seu universal inicial somente neste, constitui a absoluta objetividade do conceito, da que o método mesmo é a certeza. Sem embargo, este método é também sintético, porquanto seu objeto, determinado imediatamente como universal simples, se mostra como um outro, por meio da determinação que ele mesmo tem em sua imediação e universalidade. Esta relação de um diferente, que o objeto representa deste modo em si, não é, já o que se considera como síntese no conhecimento finito; já por sua determinação igualmente analítica em geral, pela qual representa a relação no conceito, ela se distingue totalmente desta relação sintética (WL II, p. 242).

O método hegeliano é desdobrado nos momentos analítico e sintético. Esta duplicidade do método é caracterizada pelo fato de o texto sobre a Idéia absoluta estar situado entre a *Ciência da Lógica* e a Filosofia do Real que corresponde com as outras partes do sistema. O método analítico caracteriza a *Lógica* em sua pureza formal e idealidade puramente inteligível, sem nenhuma forma de desdobramento concreto na Filosofia do Real. Trata-se da transcendentalidade apriorística constituída pela incondicionalidade fundamental do conceito e pelas estruturas categoriais lógicas que indicam a arquitetônica estrutural da *Ciência da Lógica*. Em outras palavras, é possível dizer que a idealidade da *Lógica* contém inteligivelmente as estruturas da Natureza e do Espírito, sem a negatividade do desenvolvimento concreto e real. O método analítico é o indicativo da significatividade fundamental da *Lógica* que contém de forma categorial e genética as determinações posteriormente configuradas como concretas. O método sintético diz respeito ao desdobramento real e desenvolvimento concreto de uma racionalidade fundamental quando explicita as suas determinações internas. A dimensão sintética do método compreende as múltiplas formas de concretização de um mesmo conceito ou categoria. Assim, considerando metodicamente o sistema como um todo, devido ao seu caráter formal, o método analítico corresponde com a *Ciência da Lógica* e, considerando o caráter efetivo, o método dialético corresponde com a Filosofia da Natureza e a Filosofia do Espírito. Porém, esta separação apenas metodológica feita entre o analítico e o sintético não pode ser interpretada como se o analítico fosse uma transcendentalidade apriorística e logicamente predeterminada para ser posteriormente aplicada ao real, este figurando unilateralmente como estrutura posteriormente determinada. A conjugação dos métodos analítico e sintético leva a considerar a fundamentação da inteligibilidade reflexiva na medida do desdobramento racional das esferas do real.

1.5 CIÊNCIA DA LÓGICA E SISTEMA FILOSÓFICO⁵⁸

A exposição conceitual a ser feita das figurações reais de Estado e História Universal requer a elaboração de algumas questões globais acerca do sistema. A *Ciência da Lógica* aparece em sua expressividade e nas suas funções fundamentais quando é lida na perspectiva do sistema, significa dizer que a *Ciência da Lógica* não é uma pura lógica considerada na sua inteireza conceitual e desligada das outras partes da filosofia. Para Puntel, “aqui a *Lógica* será posta como momento (ou um estágio) da sistemática completa da totalidade: em meio a esta totalidade ou no sentido desta totalidade a *Lógica* só é a primeira, abstrata, ainda não explicitada, pura ciência imediata, isto significa: a ciência na determinidade da esfera lógica do ser.”⁵⁹ A filosofia hegeliana pode ser considerada em vários níveis de fundamentação, cada qual conduzindo a um grau mais elevado de determinação da filosofia. Um primeiro nível é interno à *Ciência da Lógica*, um desenvolvimento categorial e metódico resultante na estrutura arquitetônica global da obra e caracterizada como a forma universal de todo o conteúdo determinado. Num segundo nível, considerado como resultante do desdobramento e diferenciação do primeiro, é a interioridade do sistema quando emerge a questão da relação da *Ciência da Lógica* com as ciências particulares ou realidades determinadas. Neste nível, uma esfera específica da realidade é exposta na sua logicidade própria quando repõe e desdobra a partir da sua determinidade a logicidade do sistema, ou seja, a grande *Ciência da Lógica* é compreendida como lógica do desenvolvimento imanente de um conteúdo determinado e as relações deste com outras regiões do real. Um grau mais sistemático de fundamentação conduz este movimento de circularidade até a totalidade do sistema quando a *Ciência da Lógica* é traduzida na sistemática de exposição da universalidade do conteúdo, vale dizer, na logicidade⁶⁰ do autodesenvolvimento de todo o sistema. Como veremos mais adiante, na

⁵⁸ As interpretações da obra hegeliana são das mais variadas possíveis. Existem grandes obras restritas a uma interpretação reconstrutiva da *Ciência da Lógica*. Por outro lado, também existem obras que ultrapassam a *Ciência da Lógica* e a estendem a todo o sistema filosófico do autor. Referente ao primeiro caso, destacamos SCHMITZ, Hermann. *Hegels Logik*. Bonn: Bouvier Verlag, 2007; STEKELER-WEITHOFER, Pirmin. *Hegels Analytische Philosophie*. Die Wissenschaft der Logik als Kritische Theorie der Bedeutung. München: Schönigh, 1992; HARTMANN, 1999. No segundo caso, incluímos Emil Angehrn, 1977; JARCZYK, G. *Système et Liberté dans la Logique de Hegel*. Paris: Aubier-Montaigne, 1980; PUNTEL, 1981; HÖSLE, 1998.

⁵⁹ PUNTEL, 1981, p. 122.

⁶⁰ Uma significativa exposição sobre o binômio Lógica e Sistema, compreendido como uma lógica-ontológica, a Lógica como momento do sistema, e a sistemática da Idéia idêntica ao seu conteúdo é exposta por BOURGEOIS, 2004, p. 301-16.

objetividade do sistema a *Lógica* funciona como mediação universal e roteiro de desdobramento do conteúdo. Na *Ciência da Lógica*, Hegel fala sobre o sistema filosófico:

A idéia absoluta é o único objeto e conteúdo da filosofia. Porquanto contém em si toda a determinação e sua essência consiste em voltar a si através de sua autodeterminação ou particularização, tem diferentes configurações, e a tarefa da filosofia é reconhecê-las nestas. A natureza e o espírito são, em geral, diferentes maneiras de representar sua existência; a arte e a religião são suas diferentes maneiras de compreender-se e dar-se uma existência apropriada; a filosofia tem o mesmo conteúdo e o mesmo fim que a arte e a religião; mas é a maneira mais elevada de compreender a idéia absoluta, pois sua maneira é a mais elevada de todas, o conceito.⁶¹

Lógica e sistema⁶² constituem duas dimensões integradas de uma mesma arquetônica filosófica. A *Lógica* compreende o método como caminho imanente de autoconstituição do conteúdo, um percurso categorial de racionalidade intrínseca a proporcionar ao sistema a autodeterminação a partir de si mesmo. Por sistema entendemos um todo organicamente estruturado onde as “partes” são constituídas como diferenciadas e unificadas num mesmo conjunto metodicamente construído. A conjugação de *Lógica* e sistema articula uma totalidade interrelacionada de diferenciação de suas esferas e do caráter transcategorial de uma racionalidade presente em cada diferença, mas irreduzível a qualquer esfera constitutiva do sistema. Para Hegel, “assim, a ciência da idéia se divide em três partes: I – a *Lógica*, a ciência da idéia em si e para si; II – a Filosofia da Natureza, como ciência da idéia em seu ser- outro; III – a Filosofia do Espírito, enquanto idéia que em seu ser-outro retorna a si mesma” (Enz, § 18). Assim, o movimento sistema consiste num processo metódico de diferenciação e exposição das esferas de *Lógica*, Natureza e Espírito⁶³, cada qual

⁶¹ “Sie ist der einzige Gegenstand und Inhalt der Philosophie. Indem sie *alle Bestimmtheit* in sich enthält und ihr Wesen dies ist, durch ihre Selbstbestimmung oder Besonderung zu sich zurückzukehren, so hat sie verschiedene Gestaltungen, und das Geschäft der Philosophie ist, sie in diesen zu erkennen. Die Natur und der Geist sind überhaupt unterschiedene Weisen, *ihr Dasein* darzustellen, Kunst und Religion ihre verschiedenen Weisen, sich zu erfassen und ein sich angemessenes Dasein zu geben; die Philosophie hat mit Kunst und Religion denselben Inhalt und denselben Zweck; aber sie ist die höchste Weise, die absolute Idee zu erfassen, weil ihre Weise, die höchste, der Begriff ist.” WL II, p. 236.

⁶² B. Bourgeois, ao descrever o movimento de exteriorização da Idéia na Natureza e no Espírito, destaca que se trata de uma exteriorização que permanece uma diferenciação interior ao próprio sistema. “A totalidade só existe, isto é, só se exterioriza, a cada etapa de sua realização, num meio ou num elemento diferente dela e – já que não há nada fora dela – diferente dela na medida em que ele promove um momento abstrato dela; a totalidade desdobra-se, portanto, no elemento supremo do saber absoluto na medida em que este promove sucessivamente os três momentos do absoluto, que se sabe como absoluto.” BOURGEOIS, 2004, p. 306.

⁶³ Bernard Bourgeois elaborou um texto célebre sobre o significado e a estrutura do sistema na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, destacando a lógica interna de universalização e de autoparticularização, movimentos complementares realizados um pelo outro. “O absoluto ou a idéia – identidade de identidade e da diferença – se diferencia primeiro no elemento da identidade: tal é a *Idéia Lógica*, objeto da primeira parte da *Enciclopédia*. Depois, no elemento da diferença: é a Idéia em seu ser-Outro, a diferença ou a *Natureza*,

estruturada na sua determinidade e compreendida a partir de seus problemas próprios. Trata-se de esferas em certo sentido limitadas e irreduzíveis umas às outras, com diferenças claramente caracterizadas pela racionalidade fundamental (*Ciência da Lógica*), determinidade imediata (Filosofia da Natureza) e totalidade concreta (Filosofia do Espírito) correlatas. A diferenciação também compreende o movimento de unificação quando todas as estruturas retornam reflexivamente ao fundamento que proporciona a inteligibilidade sistemática a todas elas. Assim, a diferenciação em totalidades regionais de Lógica, Natureza e Espírito se dá pela unificação em sistema auto-referenciado e a unificação se dá pela diferenciação. A identidade se dá pela diferenciação e a diferenciação se dá a partir da unidade, ou seja, a universalidade é unidade dos particulares e o conjunto dos particulares constitui a universalidade concreta.⁶⁴

A presente discussão gira em torno das obras sistemáticas principais da filosofia hegeliana, a *Ciência da Lógica* e a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. O significado da primeira já foi traçado em toda a trajetória do trabalho, compreendendo a autofundamentação da razão estruturada no desdobramento categorial. A *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* se caracteriza pela exposição metódica do processo global da autoconstrução do sistema determinado nas diferenças internas das esferas constitutivas. Na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, a *Ciência da Lógica* se encontra resumida no primeiro volume, mas revestida de um significado maior de representar a racionalidade imanente de todo o sistema, ultrapassando os parâmetros estritamente lógicos. Nesta obra, a *Ciência da Lógica* aparece como a inteligibilidade do conteúdo em sua diferenciação e unificação, estendendo-se para todas as ramificações do sistema. Neste sentido, a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*,

objeto da segunda parte. Enfim, no elemento da identidade da identidade e da diferença – portanto um elemento adequado ao que nele se manifesta, e por isso terminal: é a Idéia como *Espírito*, objeto da terceira parte da *Enciclopédia*. O Espírito é a unidade concreta da Lógica (do *sentido*) e da Natureza (do *sensível*); o retorno a si mesmo no sentido a partir do (e para o) interior do sensível – a sensibilização do sentido como sentido.” BOURGEOIS, Bernard. A enciclopédia das ciências filosóficas de Hegel. In: HEGEL, 1995a. v. 1. p. 418-9.

⁶⁴ Entre os grandes intérpretes da filosofia hegeliana circula o questionamento sobre a divisão do sistema em três ou quatro partes, resultando uma concepção de sistema triádico ou tetrádico. Muitos se afastam da divisão usual feita a partir da tríade Lógica, Natureza e Espírito e partem para uma estrutura tetrádica de uma lógica, uma natureza, um espírito objetivo e um espírito absoluto. Vittorio Hösle é um dos defensores de um sistema tetrádico perfeitamente viável em Hegel: “Natureza e Espírito podem ser significados como submomentos dos momentos negativos de todo o sistema triádico. Em meio a esta concepção de sistema seria a Lógica a primeira, momento tético; natureza e espírito finito serão juntos o segundo momento; do espírito absoluto (espírito objetivo e absoluto) advém uma dupla função sintética: por um lado espírito objetivo e espírito absoluto serão síntese das esferas da filosofia do real de natureza e espírito subjetivo; por outro serão eles conclusão de uma outra tríade, cujo primeiro momento seria a Lógica, contrariamente o segundo será dado pela natureza e espírito finito figurados conjuntamente. Isto seria, portanto, neste sentido, o encadeamento sistemático tetrádico de reconduzir a uma triádica, que desvia das considerações acima feitas. O segundo momento agora não seria Natureza e Espírito, seriam as duas esferas finitas de natureza e espírito subjetivo por um lado e o Espírito Absoluto por outro. Uma semelhante tripartição do sistema hegeliano sustenta fortes antecedentes – não apenas um jogo de idéias dos atuais intérpretes, Hegel as fundamenta na sua Filosofia da Religião.” HÖSLE, 1998, p. 150.

metodicamente apresentada por Hegel em parágrafos curtos, densos e de difícil leitura, apresenta a estrutura da Idéia em seu autodesenvolvimento nas esferas da Lógica, da Natureza e do Espírito. Conforme exposto acima, a Natureza é a Idéia exposta na exterioridade imediata da matéria, do espaço e do tempo, constituindo uma totalidade estrutural específica do conjunto da filosofia. Ela não é compreendida por Hegel como a mera materialidade fenomênica carente de uma racionalidade ordenadora, mas uma determinação da Idéia expressa na estrutura interna do mecanismo, da física e da orgânica. A *Filosofia do Espírito* corresponde ao retorno da Idéia a partir da auto-exteriorização e configurado como a concretude racional da totalidade do real. Assim, a *Filosofia do Espírito* se caracteriza como a estrutura sintética de coextensividade entre Lógica e Natureza, razão teórica e prática, inteligibilidade e sensibilidade, autodeterminação e diferenciação do conteúdo. O Espírito, como totalidade sintética, não é uma mera somatória de partes antitéticas e extrínsecas entre si, mas as determinações de Lógica e Natureza aparecem suprassumidas, respectivamente, na logicidade do real e na concreticidade do espírito. Neste sentido, a estrutura da *Filosofia do Espírito* compreende os vários graus de racionalidade e autodeterminação do conteúdo, configurado nas esferas de subjetividade, objetividade e absolutividade.

As esferas de Lógica⁶⁵, Natureza e Espírito não são totalidades conceitualmente completas em si mesmas e externamente justapostas para formar um todo hierarquizado de determinações fixistas compreendidas como estruturas fechadas nelas mesmas. As três grandes esferas do sistema são, cada qual, totalidades específicas e figuram como níveis diferenciados de concretização do mesmo sistema ou da mesma Idéia. Para Puntel, “Todas as esferas da sistemática do real, desde a natureza anorgânica até o Espírito Absoluto, serão do ponto de partida da Idéia, concebidas e expostas como realizações da Idéia.”⁶⁶ As totalidades aparecem sistematicamente em círculos inclusivos e exclusivos, a inclusividade representando a consubstancialidade entre todas as partes do sistema e a exclusividade representando a especificidade própria de cada totalidade. A Natureza encontra-se radicada na *Lógica* porque resulta do desdobramento metódico da mesma e se diferencia daquela porque os seus conteúdos são de natureza empírica e espacial. Em outras palavras, a Natureza possui como

⁶⁵ “As ciências reais, assim como os segmentos da efetividade que elas exprimem, não são ilustrações de uma Idéia pura. Pelo contrário, Hegel afirma que a Idéia só é Idéia verdadeira graças ao processo no qual ela se expõe como natureza e como espírito. O conceito entrega-se, então, à temporalidade da história e à contingência dos acontecimentos. A mediação efetua-se pelo ato de repor suas próprias pressuposições. O processo de totalização reflexiva do mundo, do qual a filosofia exprime o conceito, consiste em uma abertura originária, fundamental, ao movimento das coisas. A mediação realiza-se pelo ato de pôr de modo diferente as suas próprias pressuposições na própria imprevisibilidade do curso da história.” ROSENFELD, 1983, p. 33-4.

⁶⁶ PUNTEL, 1981, p. 119-20.

constitutivos elementos que não estão na *Lógica* desta forma. Por outro lado, a Natureza não esgota a inteligibilidade de determinação da *Lógica* que se autodetermina em outros níveis de efetividade. O Espírito está radicado na *Lógica* porque comporta a racionalidade e reflexividade e se radica na Natureza porque a base material e concreta desta esfera caracteriza o Espírito como universalidade concreta. De modo geral, a Natureza aparece na *Filosofia do Espírito* como a segunda natureza, não na configuração de uma naturalidade imediata da mecânica e da física, mas na configuração de uma natureza realizada pela existência cultural e histórica dos homens. Desta forma, o Espírito suprassume todas as formas de unilateralidade contidas na *Lógica* e na Natureza e se caracteriza como a racionalidade do concreto. O entrelaçamento das esferas do sistema faz com que uma mesma inteligibilidade conceitual se determine em diferentes graus de efetividade e segundo a determinidade característica de cada região conceitual. Assim, fica bem claro que a Idéia lógica não é uma transcendentalidade apriorística fixa de onde são unilateralmente inferidas as estruturas do real, mas a inteligibilidade do sistema é coextensiva com a fundamentação e estruturação das mais variadas figurações do real. A estrutura do sistema é claramente exposta em um dos parágrafos mais densos da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*:

Cada uma das partes da filosofia é um Todo filosófico, um círculo que se fecha sobre si mesmo; mas a idéia filosófica está ali em uma particular determinidade ou elemento. O círculo singular, por ser em si totalidade, rompe também a barreira de seu elemento e funda uma esfera ulterior. Por conseguinte, o todo se apresenta como um círculo de círculos, cada um dos quais é um momento necessário, de modo que o sistema de seus elementos próprios constitui a idéia completa, que igualmente aparece em cada elemento singular⁶⁷

Este parágrafo da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*⁶⁸ expressa claramente a estrutura do sistema e o método de exposição inerente ao mesmo. No primeiro momento, cada

⁶⁷ “Jeder der Teile der Philosophie ist ein philosophisches Ganzes, ein sich in sich selbst schließender Kreis, aber die philosophische Idee ist darin in einer besonderen Bestimmtheit oder Elemente. Der einzelne Kreis durchbricht darum, weil er in sich Totalität ist, auch die Schranke seines Elements und begründet eine weitere Sphäre; das Ganze stellt sich daher als ein Kreis von Kreisen dar, deren jeder ein notwendiges Moment ist, so daß das System ihrer eigentümlichen Elemente die ganze Idee ausmacht, die ebenso in jedem einzelnen erscheint.” *Enz.*, § 15.

⁶⁸ G. Jarczyk desenvolve com todas as exigências especulativas da filosofia hegeliana as relações entre *Ciência da Lógica* e o sistema esboçado na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, esboçando vários níveis de articulação dos componentes fundamentais deste sistema. Para a filósofa francesa, a *Ciência da Lógica* estende-se a todo o sistema como estrutura articuladora do sistema enciclopédico através do exercício desta função nas diferentes formas de articulação e de relações internas compreendidas a partir do ser, da essência e conceito. “Sistematicidade da *Ciência da Lógica*, sistematicidade da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*: tais são os dois domínios ou exprime ultimamente a liberdade especulativa, tais são assim os dois aspectos de uma mesma verdade lógica que Hegel expõe no derradeiro capítulo da Doutrina do Conceito, consagrado à Idéia Absoluta.” JARCZYK, 1980, p. 260.

parte da filosofia e cada esfera constitutiva do sistema constitui um círculo completo enquanto região conceitual estruturada dentro dela mesma. Cada círculo é compreendido como estrutura autônoma e específica que expõe metodicamente a si mesmo quando resolve as antinomias e paradoxos internos. Mas cada esfera é totalidade porque figura como uma particular determinação da Idéia filosófica e porque se encontra intrinsecamente ligada às outras esferas. Mas esta totalidade não é fechada porque ultrapassa a sua própria limitação e fundamenta uma esfera mais elevada e engendra a própria diferenciação. A última esfera filosófica é expressa pela metáfora do círculo dos círculos caracterizada como uma estrutura transregional que dá sustentação às totalidades particulares e específicas.

A construção do supracitado parágrafo da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, lida na perspectiva da totalidade do sistema⁶⁹ permite formular a estrutura de um edifício filosófico sistemático formado a partir destas estruturas. O primeiro círculo identificado por Hegel é o continente da *Ciência da Lógica*, um universo mais restrito, mais imediato e mais pobre. A pureza lógica e transcendental deste primeiro universo filosófico caracteriza um limite que precisa metodicamente ser ultrapassado para proceder à fundamentação de uma segunda esfera. A Natureza é mais complexa e mais ampla que a *Ciência da Lógica*, exatamente porque contém em seu interior a *Lógica* e a totalidade do natural. Uma fundamentação ulterior de um outro círculo mais amplo é a *Filosofia do Espírito*, universo filosófico portador de um grau mais elevado de universalidade e de complexidade. Assim, o processo metódico de desenvolvimento do sistema captado a partir de seus círculos constitutivos, pode ser caracterizado como um movimento de universalização concreta a estabelecer esferas cada vez mais amplas e concretas. Desta forma, o sistema hegeliano é estruturado linearmente na medida em que as suas esferas estão dispostas lado a lado, não na forma de uma justaposição imediata, mas a partir de inclusões parciais. O grau de universalidade e de complexidade é dado pelo espaço que cada círculo ocupa no desenvolvimento do sistema. Mas a disposição da sistemática das esferas de *Lógica*, *Natureza* e *Espírito*⁷⁰ não é uma linearidade meramente justaposta, pois é possível identificar uma

⁶⁹ “Desse modo, as três partes da Enciclopédia expõem o círculo da Idéia em cada um dos elementos que universalizam os momentos fundamentais da manifestação ou diferenciação de si que é a idéia. Cada uma dessas exposições particulares – enquanto exposição do universal concreto, do Todo, do Sistema, do círculo que é a Idéia – é por sua vez um todo, um sistema ou um círculo. Mas cada uma dessas particularizações da Idéia enquanto universal é a idéia se particularizando, se negando, e pelo fato – já que o universal é a potência que dispõe do particular – negando essa negação de si, afirmando-se assim concretamente. Assim, as três partes totais da Enciclopédia são momentos particulares organicamente encadeados pela necessidade da vida imanente da Idéia (que é só livre, absoluta e verdadeiramente total)”. BOURGEOIS In: HEGEL, 1995a, p. 419.

⁷⁰ Uma significativa obra sobre o sistema hegeliano é: KRONER, Richard. *Von Kant bis Hegel*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1961. É distribuída em dois volumes. O primeiro volume leva como sub-título “*von der*

ascensionalidade progressiva na sucessão das esferas que vão ocupando níveis mais elevados de concreticidade.

O supracitado parágrafo apresenta dois movimentos de fundamentação inerentes ao sistema enciclopédico. Um primeiro movimento, respondendo à ordem de redação da obra, caracteriza um progressivo movimento de expansão e de abertura da racionalidade filosófica que se autodetermina na diferenciação das esferas. Nesta lógica, a *Filosofia do Espírito*, na sua figuração de Espírito Absoluto, aparece como a esfera mais concreta, universal e inteligível. Esta configuração do método compreende a oposição contrária de movimentos inerentes a uma mesma estrutura para determinar-se no momento mais rico da síntese. Em outras palavras, a limitação e unilateralidade de um momento particular, seja ela interior à *Ciência da Lógica* ou à *Filosofia da Natureza*, requer ulteriores determinações mais ricas e verdadeiras para que o paradoxo seja resolvido. A *Filosofia do Espírito* constitui o círculo mais rico e mais elevado resultante da solução dos paradoxos e figura como a universalidade de todas as coisas. É no Espírito que as coisas alcançam a sua verdade mais elevada. Esta figuração mais rica da *Filosofia do Espírito* pode ser considerada como uma totalidade constituída pelos pilares da *Lógica* e da *Natureza*, mas estas duas estruturas aparecem no Espírito num grau de desenvolvimento muito mais qualificado que na unilateralidade anterior. Nesta lógica de sucessiva universalização dos círculos, a *Lógica* e a *Natureza* aparecem como momentos necessários para a constituição do Espírito. O círculo dos círculos referido por Hegel no supracitado parágrafo não é uma inteligibilidade apriorística e extrínseca ao movimento de autofundamentação do sistema, mas esta universalidade mais elevada é resultante das sínteses de várias formas de universalidade encontráveis ao longo do sistema

Vernunftkritik zur Naturphilosophie” e o segundo volume compreende o sub-título “*von der Naturphilosophie zur Philosophie des Geistes*”. O conjunto da obra reconstrói a trajetória da razão filosófica de Kant até Hegel, passando por Fichte e Schelling. O fio condutor da obra contém os eixos articuladores da filosofia transcendental (*Transzendentalphilosophie*), o sistema da identidade (*Identitätssystem*) e o sistema especulativo (*spekulatives System*). Uma das questões representativas tratadas por Kroner nesta obra é a estrutura especulativa formada pela *Lógica* e o Sistema. O autor escreve: “a palavra sistema não significa em Hegel uma forma exterior; o sistema de Hegel não pretende ser apenas uma totalidade científica; muito mais o Espírito é em si mesmo sistema e o sistema é em si mesmo Espírito: o sistema é o Absoluto, porque o Absoluto é Espírito. A *Lógica* como parte do sistema é um membro na totalidade orgânica, que só é verdadeira e viva, enquanto na vida do todo, tem parte na vida do Espírito e se organiza como totalidade. A *Lógica* é na sua parte o sistema mesmo, mas ela é o sistema só, enquanto ela se suprassume como parte. A relação da *Lógica* e *Filosofia da Natureza* é dialética, pois iste é sistemático. Assim como o Absoluto não se pronuncia numa única proposição, assim não permite dizer nada da *Lógica*, que não se contradiz. Ela é o todo e ela não é o todo, ela é somente *Lógica* e ela não é somente *Lógica*; nela o Espírito se conceitua apenas como *Lógos*, e ele não se compreende apenas como *Lógos*, mas também como Espírito. Porque a *Lógica* como parte do sistema só é pronunciada como contraditória, por isto ela é qualificada como parte e é constituída como sistema. Se o Espírito é em si e para si sistema, assim ela em si e em sua proposição contrária se põe, ele precisa se efetivar como três unidades, como *Lógos*, *Natureza* e Espírito.” KRONER, 1961, b. 2, p. 299-300.

hegeliano. O outro movimento de fundamentação do sistema enciclopédico se caracteriza pelo caminho regressivo de fundamentação, segundo o qual o círculo mais universal e mais complexo aparece como estrutura central em autodeterminação nos outros círculos particulares. Neste caminho de leitura do sistema, a Lógica e a Natureza aparecem como determinações do Espírito, uma totalidade maior que reaparece na universalidade própria da Lógica e da Natureza. A sucessiva seqüência de integração das esferas numa figuração mais elevada, não resulta da eliminação ou absorção de uma por outra, mas preserva a especificidade de todas. Numa palavra, no primeiro movimento de intencionalidade progressiva, o Espírito aparece como totalidade sistemática que suprassume as indeterminações e unilateralidades inerentes às esferas da Lógica e da Natureza; o segundo movimento pode ser considerado como uma racionalidade regressiva de autofundamentação do Espírito quando as totalidades parciais de Lógica e Natureza figuram como determinações constitutivas.

Esta leitura do sistema permite a integração de três elementos geométricos que se integram no processo de fundamentação enquanto sistema, ou seja, a linearidade, verticalidade⁷¹ e a circularidade⁷². O caminho de exposição do sistema filosófico na multidimensionalidade estrutural dos sentidos inerentes a este método é adequadamente representado nas imagens da horizontalidade, da verticalidade e da circularidade que esboçam movimentos mutuamente inclusivos. Na exposição global do sistema, a horizontalidade linear representa a inteligibilidade fundamental do conceito que perpassa todas as determinações dispostas numa seqüência linear inclusiva e expõe as totalidades estruturais de Lógica, Natureza e Espírito num movimento de particularização e universalização, de autodiferenciação e unificação da dialética. Em outras palavras, a horizontalidade do conceito representa uma estrutura sustentadora de círculos diferenciados lateralmente em diferentes formas de exposição lógica dos conteúdos, representando um modelo de sistema filosófico horizontal. Nesta representação, a horizontalidade contém a circularidade caracterizada pela multidimensionalidade de círculos enquanto determinações da horizontalidade da *Lógica*. A

⁷¹ “[...] um determinado ponto em meio à coordenação sistemática é só indicado pela coincidência do vertical e do horizontal. Um determinado ponto é aqui sempre um determinado estágio da sistemática do real (representado pela linha vertical) expresso por uma determinada esfera lógica (representa a linha horizontal).” PUNTEL, 1981, p. 127.

⁷² Numa exposição feita por Manfredo A. de Oliveira onde o filósofo brasileiro reconstrói sistematicamente as principais tendências da dialética nos nossos dias, um dos capítulos é dedicado ao sistema filosófico como totalidade em movimento. A progressão transesférica e a progressão intra-esférica defendida por Klaus Hartmann e retomada pelo filósofo brasileiro é semelhante ao que aqui defendemos: “Tarefa da dialética é, então, vincular ambas as progressões, ou seja, percorrer linearmente a progressão arquitetônica e a progressão intra-esférica, e as passagens têm nos dois casos continuidade linear e plausibilidade diferenciadas.” OLIVEIRA, 2004, p. 305.

representação da verticalidade contém os diferentes níveis de efetividade e de universalidade concreta que o desenvolvimento do sistema expõe, e é exatamente este componente responsável pela concretização, efetivação, universalização concreta e progressão na totalização reflexiva. De certa maneira, a verticalidade contém a horizontalidade porque a expõe e porque os diferentes níveis de efetividade representados pela verticalidade repõem das mais variadas formas a racionalidade fundamental. A representação da circularidade compreende os círculos diferenciados de Lógica, Natureza e Espírito como totalidades estruturadas ou esferas de efetividade representadas por círculos. Mas a principal função da representação da circularidade é a determinação do círculo dos círculos enquanto universalidade mais elevada que contém em si os outros círculos nos quais se particulariza. A circularidade contém em si mesma a representação geométrica da verticalidade porque aparece como resultado da autodeterminação que progressivamente qualifica a universalização do método dialético. A circularidade também contém em si mesma a horizontalidade porque a mesma pode ser estendida no interior do círculo dos círculos e o prolongamento da linearidade abre o círculo a todo o sistema. Desta maneira, o círculo dos círculos não é um círculo fechado, mas se desenvolve num movimento de permanente abertura através da qualificação da universalidade e porque é sistematicamente reconduzida à interioridade na equioriginariedade do desenvolvimento da forma e do conteúdo.

A exposição do sistema na dialetização de suas diferenças internas estabelece simultaneamente um movimento de particularização e de universalização. A diferenciação da *Ciência da Lógica* na *Filosofia da Natureza* e na *Filosofia do Espírito* caracteriza um processo de particularização porque a Idéia se explicita e se desenvolve nas estruturas particulares da Natureza e do Espírito que perfazem a chamada Filosofia do Real. Numa primeira aproximação, a universalidade da razão ultrapassa a sua pura racionalidade e se transpõe em diferentes esferas do real como um procedimento necessário para que a razão possa ser definida como universal. Por outro lado, a constituição do sistema também pode ser caracterizada como uma exposição típica do caminho de universalização porque se dá a passagem do abstrato ao concreto tecnicamente denominado de universalização concreta. Por este viés de articulação, o mais limitado e mais abstrato é negativizado na diferenciação e efetivação de círculos mais concretos, mais universais e metodicamente mais complexos. Cada um dos círculos posteriores à *Lógica* contém em seu interior estruturas categoriais da *Ciência da Lógica* e a realidade correspondente à sua própria concretude, ampliando a primeira parte do sistema considerada abstrata quando restrita à sua pura logicidade. Por este caminho de exposição e leitura do sistema hegeliano como um todo, a razão não pode ser

universal quando compreendida em sua pureza racional, mas a universalidade da razão somente é possível quando metodicamente articulada com um conteúdo concreto e na autodeterminação deste. Esta seqüência metódica de desenvolvimento do sistema e a respectiva estrutura especulativa dali resultante, caracteriza a suprassunção (*Aufhebung*) da primeira e ainda falsa universalidade racional na verdadeira universalidade como unidade das diferenças ou racionalidade típica do espírito. Com estes dois movimentos dialeticamente integrados, o sistema hegeliano não é mais lido a partir da identificação de um princípio originário a partir do qual as diferenças são unilateralmente deduzidas, ou pelo caminho inverso de unificação de diferenças numa universalidade mais elevada, mas a unificação acontece pela diferenciação e a particularização acontece pela universalização.

Quando o sistema hegeliano é lido na perspectiva da Lógica do conceito, as totalidades particulares de Lógica, Natureza e Espírito não se restringem a estruturas constituídas nelas mesmas e posteriormente relacionadas às outras, mas todas as esferas e a totalidade do sistema está dinâmica e substancialmente contido em cada uma das totalidades. Este nível de efetivação obtido a partir da universalização e concretização das esferas na fundamentação do círculo dos círculos e no retorno do movimento de particularização quando as outras esferas aparecem como determinações do círculo maior, permite sustentar a circularidade da mútua determinação ou intercausalidade das diferenças. Desta forma, cada esfera contém em si mesma as outras esferas como dimensão constitutiva de sua estrutura própria, cada qual traduzida na sua determinidade própria. A *Filosofia do Espírito* contém em si a *Ciência da Lógica* e *Filosofia da Natureza* como elementos estruturantes e como pilares internos, transformando-os na altura conceitual do Espírito. A *Ciência da Lógica* contém em si mesma a Natureza e o Espírito como estruturas racionalmente implícitas à razão. Mas, sobretudo, Natureza e Espírito são constitutivos da *Lógica* porque retornam à racionalidade enquanto esta constitui a universalização racional daquelas, ou seja, o conteúdo traduzido na sua reflexividade típica. Desta forma, cada determinação do sistema apresenta a limitação de uma estrutura particular exatamente enquanto não é as outras e enquanto diferenciadas das outras em seu desenvolvimento intra-esférico. Por outro lado, cada esfera do sistema é a totalidade do sistema porque contém em si mesmo de forma concentrada e determinada as outras esferas do sistema traduzidas na especificidade de sua arquitetônica como esfera particular. Cada esfera do sistema assume a função de universalidade ou totalidade enquanto representa o ponto de convergência sintético e de universalização das outras esferas que nela se efetivam. Por outro lado, cada esfera é uma particularidade na medida em que se efetiva em outras esferas e exprime o desenvolvimento extra-esférico.

Na Lógica do conceito, as determinações de universalidade, particularidade e singularidade não são conceitos fixos delimitados em si mesmos, mas se interpenetram no estabelecimento do intercambiamento de determinações e pela passagem de um no outro. Quando estas categorias conceituais são correspondidas com as esferas da *Lógica*, da Natureza e do Espírito, nenhuma delas assume um lugar fixo e definitivo dentro do sistema, mas as três esferas assumem as funções lógicas de universalidade, particularidade e singularidade. Cada esfera assume a função da universalidade na medida em que é portadora do *lógos* filosófico e na medida em que Hegel a expõe no nível da especulação filosófica. Cada esfera assume a função lógica da particularidade porque representa uma esfera específica e diferenciada dentro do sistema e compreende em si mesmo um universo filosófico no contexto de outros possíveis. Cada esfera desenvolve a função de singularidade na medida em que contém em seu desenvolvimento intra-esférico a totalidade do sistema e se expande para outras esferas do sistema pelo duplo movimento de particularização e universalização. Um exemplo típico desta multidimensionalidade de funções de uma mesma determinação é a *Ciência da Lógica* enquanto arquitetônica da universalidade da razão, enquanto esfera específica dentro do sistema e como lógica que penetra todo o sistema e organiza racionalmente qualquer determinação interna do mesmo. Desta forma, o sistema filosófico distingue e integra sistematicamente as três esferas correspondentes aos três volumes da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* como uma exposição especulativamente articulada e filosoficamente configurada de todo o sistema cujos momentos resultam da autodeterminação imanente de diferenciação e universalização do conteúdo. Mas, além desta distinção que configura a totalidade do sistema, é igualmente possível identificar a tridimensionalidade em cada esfera particular do sistema.

Esta exposição impõe uma pergunta sobre a configuração arquitetônica dos componentes estruturais do sistema: o desenvolvimento do sistema é articulado pela diferenciação e interpenetração dialética das três esferas do sistema ou há uma razão universal onibrançante internamente desdobrada na tridimensionalidade das esferas? A presente exposição move-se no universo do Espírito em cujo interior a Lógica e a Natureza não aparecem mais como determinações imediatas e abstratas, mas como estruturas mediatizadas pelo sistema de mediações presente em toda a filosofia hegeliana. Supõe-se que na ordem de redação da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* filosoficamente sintetizada na *Filosofia do Espírito*, as diferenças anteriores não desaparecem, mas são integradas e conservadas no universo mais amplo do Espírito. No interior da *Filosofia do Espírito* os componentes anteriores são suprassumidos e integrados numa estrutura circular de mediações em cujo nível

de efetividade as esferas se integram no movimento de universalização, particularização e singularização e na pulsão da interiorização e exteriorização. Desta forma, sustentamos uma razão universal e onibrangente no interior da qual a *Ciência da Lógica*, a *Filosofia da Natureza* e a *Filosofia do Espírito* finito se integram sistematicamente. Esta razão universal aparece como Idéia absoluta na Lógica e como Espírito Absoluto na Idéia de Filosofia no final da *Filosofia do Espírito*, uma razão resultante da universalização sintética do movimento de autodesenvolvimento do sistema e, ao mesmo tempo, como uma razão que retorna a todas as particularidades. Evidentemente, não se trata de uma razão absoluta separada da realidade, mas a razão filosófica traduz a racionalidade da totalidade do universo em sua reflexividade própria e na especulação humana elaborada na forma do sistema filosófico. O princípio articulador já identificado na *Ciência da Lógica* como conceito e desdobrado nas diferenças internas dos continentes da Natureza e do Espírito aparece no final da *Filosofia do Espírito* de forma enriquecida na forma Idéia filosófica ou Filosofia da Filosofia como razão global de todo o sistema cuja estrutura especulativa agora é evidenciada no nível mais qualificado da tridimensionalidade da interpenetração das esferas fundamentais do sistema. A racionalidade filosófica como última configuração do sistema enciclopédico particulariza-se em cada uma das partes do sistema e, inversamente, os universos constitutivos do sistema ficam universalizados na Filosofia da Filosofia na medida em que a *Ciência da Lógica* se universaliza na estrutura lógica interna do sistema enciclopédico, a Natureza fica qualificada como *Filosofia da Natureza* e a objetividade histórica fica qualificada como *Filosofia do Espírito*.

Com estas considerações, Hegel condensa toda a sua filosofia na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* numa exposição metodicamente articulada. A obra compreende as várias formas de mediação possíveis de serem constituídas e as diferentes formas de disposição dos seus conteúdos. O sistema lido pelo viés do ser, da essência e do conceito, exprime diferentes formas de articulação de seus conteúdos e de integração das esferas da Lógica, da Natureza e do Espírito. Pelo caminho do ser, estas determinações constituem esferas autônomas e abstratas e sem maiores conseqüências relacionais. As mesmas estruturas, consideradas na perspectiva da essência, aparecem como unidades parciais, como estruturas fixas e externamente relacionadas. Uma leitura do sistema destas determinações a partir do universo inteligível da Lógica do conceito expõe um sistema de interpenetração de suas partes, conforme exposição feita acima.

2 CONCEITO E ESTADO

2.1 CIÊNCIA DA LÓGICA E FILOSOFIA DO DIREITO⁷³

Até aqui, procedemos a uma reconstrução do método considerado no seu movimento (*Bewegung*), na sua estrutura (*Struktur*) e na racionalidade interna. Para obter este resultado, fizemo-lo pela consideração dos diferentes níveis da estruturação do método, começando pela Lógica do conceito, passando pela Idéia absoluta e o seu desdobramento no sistema filosófico e as mediações internas do mesmo. Levantamos a hipótese central de que o método não é uma transcendentalidade lógica ou um instrumento racional aplicado de cima para baixo a um conteúdo para explicá-lo ou para proceder ao seu desenvolvimento. O método é a estrutura do conteúdo considerado em seu autodesenvolvimento racional e inteligível, um caminho imanente de construção do sistema que expõe organicamente os seus componentes. Quando da exposição de alguns paralelismos ou correspondências entre *Ciência da Lógica* e sistema filósofo feitos na perspectiva da Lógica do conceito, estes componentes foram considerados na mútua implicação e compenetração. Pelo caminho empreendido até aqui, descarta-se a hipótese da *Ciência da Lógica* como uma espécie de pressuposição racional apriorística⁷⁴ ou uma espécie de Deus perfeito e absoluto antes de criar o universo, e a Filosofia do Real uma expressão racional inferiorizada e com menos racionalidade que a *Ciência da Lógica*.

⁷³ Emil Angehrn, dentro da perspectiva do conceito sistemático de liberdade, desenvolve uma forma de relação e de correspondência muito clara entre a *Ciência da Lógica* e a *Filosofia do Direito*: “Nas duas, Lógica e Filosofia do Direito, uma forma de quatro estágios foi explicitada, na qual os momentos essenciais desses, que é a liberdade, contido e conjugado numa completa totalidade conceitual: como uma liberdade para-si, liberdade real, como em-si e para-si entificado, efetivo, seu saber alcançado, e uma liberdade para-si explicitada, e como absoluta, por si conceituada, a essência da liberdade como liberdade sabida. No lógico foram estes estágios: ser, essência, conceito, Idéia absoluta; no espírito objetivo: direito, moralidade, eticidade, história.” ANGEHRN, 1977, p. 440.

⁷⁴ Sobre a logicidade da *Filosofia do Direito*, Denis Rosenfield desenvolve uma posição muito clara. Esta obra não pode ser considerada como uma exterioridade fenomênica em relação a *Ciência da Lógica* e esta como uma racionalidade absoluta sem mediação empírica. “Em relação às determinações lógicas, no sentido preciso daquelas propostas na *Ciência da Lógica*, as figuras da Filosofia do direito são ampliações (*Erweiterungen*) dessas determinações em um segmento particular da atividade humana. Isto significa que as categorias lógicas não são aplicadas; ao contrário, cabe ressaltar que se trata do engendramento lógico específico desta esfera particular de realização da Idéia. Com efeito, cada esfera efetua-se a partir de suas próprias pressuposições, que são as pressuposições da mediação lógica em geral. Contudo, deve-se analisar como esta mediação é, ela mesma, posta pelo desenvolvimento das determinações histórico-políticas. As determinações lógicas estão presentes em tudo o que é, não na forma de uma essência imóvel, porém de uma essência repostada em cada uma destas figuras. Cada figura exige o trabalho de mediação da imediação e a produção específica de uma nova figura pelo processo de dissolução da figura anterior, à medida que produz a unidade que totaliza em si o percurso que a gerou.” ROSENFELD, 1983, p. 61.

Com o desenvolvimento genético do método feito em seus variados níveis de fundamentação até aqui empreendido, resta uma questão fundamental a ser respondida: que paralelismo pode ser estabelecido entre a *Ciência da Lógica* e a *Filosofia do Direito*? Do ponto de vista metódico, como aparece a *Ciência da Lógica* na *Filosofia do Direito*? A estrutura interna da *Filosofia do Direito* constituída de determinações sociais corresponde com a estrutura categorial da *Ciência da Lógica*? A *Filosofia do Direito* representa uma das formas de desdobramento da *Ciência da Lógica*, aquela como uma das formas de realização desta. Como vimos acima, há muitas formas de objetivação da racionalidade lógica, destacando-se a estrutura da fundamentação interna do sistema e outras formas mais específicas de materialização. Porém, esta formulação não deve ser feita na perspectiva da pressuposição de uma idealidade lógica perfeita expressa imperfeitamente no cultural e no histórico. A *Filosofia do Direito* representa uma determinada figuração do real, porque contém, em seu interior, a totalidade da *Ciência da Lógica*, movimento segundo o qual a primeira desenvolve concreta e historicamente determinações lógicas.

Ao vincularmos intrinsecamente a *Ciência da Lógica* com a *Filosofia do Direito*, este exercício especulativo é algo muito diferente da dedução de uma causalidade segunda imperfeita de uma causalidade primeira imóvel e perfeita. Sem a *Filosofia do Direito* e sem as outras determinações do real, a *Ciência da Lógica* nada mais seria do que a articulação de categorias abstratas do entendimento, não cumprindo a sua função lógica mais específica, a racionalidade do real. É perfeitamente possível estabelecer um movimento circular aberto ao identificar as relações intrínsecas entre a *Ciência da Lógica* e a *Filosofia do Direito*. O mais significativo movimento de desenvolvimento da Lógica se dá como progressão da figuração na filosofia do real e de interiorização como reflexividade lógica. Por outro lado, identificada a circularidade aberta entre as duas grandes obras da filosofia hegeliana, o movimento inverso também é verdadeiro, na medida em que o desenvolvimento da progressão é uma determinação lógica e a regressão também pode ser tomada como uma figuração concreta⁷⁵. Em outras palavras, a *Filosofia do Direito* contém determinações lógicas e a *Ciência da Lógica* contém figurações reais. Assim, a *Filosofia do Direito* representa uma forma de desdobramento da *Ciência da Lógica* na ordem do real e a Lógica aparece como a

⁷⁵ “Toda a interiorização lógica é um movimento de figuração, e todo movimento de figuração, uma exteriorização lógica, de tal modo que eles formam uma unidade e são, contudo, diferentes. A correspondência entre ambos só pode fazer-se sob a forma de conjuntos, sob a forma de particularização que expresse verdadeiramente a concreção do universal. Cada determinação lógica pressupõe não somente a sua própria determinidade como também a determinidade das outras determinações lógicas, pois em cada figura atuam diferentes determinações lógicas e uma mesma determinidade expressa-se em várias figuras.” ROSENFELD, 1983, p. 62.

interiorização da *Filosofia do Direito*, ou seja, do lógico para o real, a primeira figura como a interioridade da segunda e do real para o lógico a primeira figura como a exterioridade da segunda.

A *Filosofia do Direito*⁷⁶ é formulada a partir de um objeto específico. Trata-se de uma abordagem sistemática do desenvolvimento da liberdade humana nas instituições sociais, na cultura e na história humanas. Seguramente, esta é uma das respostas da filosofia prática hegeliana à filosofia prática de Kant, pautada na pura universalidade e formalidade da lei sem conteúdo determinado. Nas palavras de Hegel, “a ciência do Direito é uma parte da filosofia. Tem, portanto, como objeto desenvolver, a partir do conceito, a Idéia, posto constituir-se razão do objeto, ou, o que é o mesmo, observar a evolução imanente própria da matéria” (Rph, § 2). Nesta formulação hegeliana, a *Ciência da Lógica* não aparece como uma racionalidade formal e superior a ser aplicada a uma matéria dada, uma ação incapaz de atingir a realidade. Na *Filosofia do Direito*, a universalidade do conceito aparece como a Idéia de liberdade estabelecida como um fio condutor que perpassa toda a obra e se determina como a racionalidade estruturadora da sociabilidade humana. A Idéia indicada por Hegel identifica-se com as instituições sociais conceitualmente articuladas e com as instituições concretas, onde o homem desencadeia historicamente a sua liberdade. Como a *Filosofia do Direito* trata da realização da liberdade na sociabilidade humana, o método diz respeito ao desenvolvimento imanente do conteúdo desta determinação específica que é o espírito objetivo. Assim, se a *Filosofia do Direito* trata do desenvolvimento imanente da estrutura da sociabilidade e historicidade humanas, a obra não recebe as determinações lógicas como categorias absolutamente pressupostas, mas o sistema do direito repõe as categorias lógicas no desenvolvimento próprio, que resulta na arquitetônica da institucionalidade e sociabilidade humana.

⁷⁶ Entre nós, há dois estudos representativos e altamente significativos sobre a *Filosofia do Direito* de Hegel. Na ordem cronológica de publicação, o primeiro deles é o de ROSENFELD, 1983, e o segundo é o de WEBER, 1993. Os dois textos fazem uma abordagem global sobre o texto da *Filosofia do Direito* numa exposição imanente de sua estrutura. Os caminhos adotados para a exposição imanente da obra são legitimamente diferentes e complementares. O primeiro procede a uma exposição da estrutura interna da *Filosofia do Direito* pelo viés da Lógica do político a partir da *Ciência da Lógica* inscrita na *Filosofia do Direito*, portanto na explicitação especulativa da racionalidade do político. O segundo também procede a uma exposição da Lógica da *Filosofia do Direito* desenvolvida a partir de uma estrutura categorial fundamental da *Ciência da Lógica*, a necessidade e a contingência. O fio condutor da obra gira em torno destas duas categorias na tentativa de estabelecer uma síntese no conceito de liberdade. Em muitos momentos, Thadeu Weber viaja especulativamente no continente filosófico da Lógica do conceito, propondo uma interessante conciliação entre a Lógica da essência e a Lógica do conceito.

Hegel define o objeto da *Filosofia do Direito*:

O domínio do direito é o espírito em geral, e sua base própria e ponto de partida é a vontade livre, de sorte que a liberdade constitui a sua substância e a sua determinação; o sistema do direito é o reino da liberdade efetivada, o mundo do espírito que se manifesta como uma segunda natureza a partir de si mesmo (Rph, § 4).

Na *Filosofia do Direito*, Hegel trata do sistema do direito articulado a partir do movimento de constituição da liberdade. Esta não é compreendida como uma universalidade formal independente do conteúdo e da particularização, mas constituída pela substancialidade e pela determinação que inserem a liberdade em sua efetivação histórica e política. Para Rosenfield, “o ato pelo qual o pensamento apreende o porvir do mundo expressa bem o modo mediante o qual o conceito apresenta-se a si em uma nova criação dos acontecimentos históricos. A efetividade desdobra-se segundo o desenrolar do tempo.”⁷⁷ A liberdade é a substância e a determinação do Direito, é a racionalidade imanente da sociedade e a efetividade estrutural das instituições sociais. A partir de uma substancialidade intrínseca dada como consciência da liberdade, forma-se a determinação concreta das instituições sociais sistematicamente articuladas a partir das quais o homem se torna um ser concretamente livre. A substancialidade imanente e a determinação objetiva formam o perfil da universalidade concreta do espírito objetivo configurado na imensa trama de organizações econômicas, políticas e sociais de uma época, na cultura e nas instituições. Desta forma, conforme o parágrafo acima, o Direito é o reino da liberdade realizada através do equilíbrio dos seus componentes. O sistema do Direito constitui o reino da liberdade realizada, porque as estruturas constitutivas devem estar dispostas logicamente sob pena de comprometer o exercício da liberdade. Assim, pela primazia da sociabilidade e da participação orgânica dos cidadãos nos assuntos políticos em relação ao domínio dos interesses privados e corporativos da sociedade civil, o Estado figura como uma instituição mais qualificada que a sociedade civil e destinada a solucionar os paradoxos desta. Se a sociedade civil fosse colocada acima do Estado, os interesses privados seriam levados às últimas conseqüências e a luta de todos contra todos acarretaria na extinção do sistema do direito.

A vontade é a base da fundamentação do Direito. Hegel retoma a Lógica do conceito e a repõe no caminho metódico de constituição da vontade a seguir os momentos de universalidade, particularidade e singularidade. O primeiro momento é dado na abstração da

⁷⁷ ROSENFELD, 1983, p. 34.

reflexão do sujeito sobre si mesmo quando se afasta de todo o conteúdo determinado; o segundo momento é dado pela diferenciação dos conteúdos na natureza e na História; o terceiro momento é dado pela recuperação da universalidade quando o sujeito permanece idêntico na diferenciação dos conteúdos determinados. Para Hegel, “[...] a vontade se determina, representa-se a vontade como sujeito já pressuposto ou como substrato; não é ela, porém, algo de acabado e universal antes da autodeterminação, porque só é a vontade enquanto atividade pela qual funda em si mesma uma mediação a fim de regressar a si” (Rph, § 7, Zusatz). A unilateralidade e falsidade das determinações de universalidade e particularidade são superadas quando se identificam na autodeterminação do sujeito, ou seja, o sujeito se torna universalidade inteligível no ato de determinação de sua vontade na matéria. Com esta configuração da vontade, uma das chaves de leitura de toda a *Filosofia do Direito* será a superação da separação entre subjetividade e objetividade, a primeira concebida como pensamento puro e a segunda concebida como realidade empírica imediata. Na *Filosofia do Direito*, as duas dimensões são conjugadas na unidade dialética que determina uma pela outra; a objetividade como resultado da autodiferenciação da subjetividade e esta como reflexividade interna a partir do retorno da objetividade. Nesse sentido, é possível sustentar a recíproca determinação de uma pela outra, a passagem de uma na outra e o retorno da identificação nesta reciprocidade. Isto significa dizer que subjetividade e objetividade aparecem como determinações intrínsecas e constitutivas de uma mesma e única realidade. Na *Filosofia do Direito*, a síntese dialética aparece como desdobramento da autodeterminação inteligível da liberdade na estrutura do Direito constituída pelo direito abstrato, moralidade e eticidade. Por outra via, trata-se de uma objetividade sistemática em autodesdobramento a partir de um conceito de liberdade como inteligibilidade intrínseca. Nesta síntese, subjetividade e objetividade se identificam mutuamente, na medida em que se transcendem e se ultrapassam.

A síntese dialética entre subjetividade e objetividade considerada na *Filosofia do Direito* constitui a lógica e a estrutura do desenvolvimento da liberdade. Neste, “o conceito determina a idéia, no início ela mesma abstrata, como totalidade de seu sistema que, como substância independente tanto da antítese de um fim meramente subjetivo como de sua realização, permanece idêntica em ambas as formas” (Rph, § 28). A formulação deste texto é semelhante àquela que encontramos na Lógica do conceito, onde Hegel estabelece a passagem da subjetividade do conceito para a objetividade do mecanismo, do quimismo e da teleologia, configurados sinteticamente no método da estrutura e sistemática da Idéia. Na *Filosofia do Direito*, Hegel adota o mesmo procedimento, não para simplesmente aplicar e deslocar o

lógico no real, mas para reconstituir a lógica e a estrutura da sociabilidade humana. Para Bicca, “a idéia da vontade livre (ou da liberdade) se concretiza na forma de um sistema da liberdade. Ela é a substância que se desdobra numa totalidade objetiva, objetivando essa totalidade no mundo exterior.”⁷⁸ Neste caminho, o conteúdo passa por um desenvolvimento sistemático e essencial, não como uma realidade fenomênica e exterior, mas ela mesma compreendida como estrutura racional e inteligível em desenvolvimento. O conceito determina a Idéia, não como uma idealidade transcendental pronta a colocar um objeto imediato em movimento a partir de um determinismo extrínseco, mas como autodeterminação da liberdade que expõe progressivamente as suas determinações concretas organizadas, segundo a qualidade e a efetividade da liberdade. A Idéia não é uma determinação segunda originada a partir da determinação primeira do conceito, mas o conceito na sua efetividade concreta e universalidade sistemática. Na *Filosofia do Direito*, a Idéia aparece como a totalidade articulada das determinações da liberdade⁷⁹ efetivadas como instituições sociais e ordenadas, segundo o critério da qualidade da liberdade, da universalidade concreta, do nível de efetividade e da abrangência do círculo da determinação. Em outras palavras, a universalidade, a concretude, a efetividade e a verdade contidas nas instituições são diretamente proporcionais entre si. Como apontamos acima, a subjetividade e a objetividade são componentes fundamentais do sistema que permanece idêntico nas diferenças das duas determinações.

A lógica interna da *Filosofia do Direito* segue uma seqüência metódica com critérios bem precisos. Evidentemente, a seqüência das determinações concretas da liberdade não segue uma linha histórica e cronológica, mas a ordem é estabelecida de acordo com a racionalidade do conceito. Para Hegel, “deve-se notar, porém, que os momentos, cujo resultado é uma forma determinada ulteriormente, precedem a este, não enquanto instituições no desenvolvimento temporal, mas como determinações conceituais no desenvolvimento científico da Idéia” (Rph, § 32, Zusatz). A logicidade interna segue o caminho metódico, segundo o qual as primeiras determinações efetivam uma liberdade ainda formal e abstrata e as últimas determinações efetivam uma liberdade mais orgânica e concreta. A estrutura de

⁷⁸ BICCA, L. *Racionalidade moderna e subjetividade*. São Paulo: Loyola, 1997. p. 142.

⁷⁹ Thadeu Weber enfatiza a liberdade como fio condutor de toda a Filosofia do Direito. “É preciso enfatizar que a tese fundamental de Hegel, ao concluir a sua abordagem do espírito objetivo, é que o homem é essencialmente livre. Trata-se da dimensão fundamental do homem e que deve ser preservada. Numa primeira instância, é a própria estrutura autodeterminadora do pensamento que motiva a idéia da liberdade. Junta-se a isso a lição aprendida dos ideais da Revolução Francesa, que postulava uma ordem social e política fundada na universalidade da liberdade e na igualdade de condições. Da concepção de homem de Hegel se infere ser ele livre e igual em direitos. Isso é importante ressaltar, pois é a concepção de homem que determina as estruturas e as formas de sua organização social e política, e vice-versa.” WEBER, 1993, p. 51.

fundamentação da *Filosofia do Direito* segue o caminho ascensional de concretização, de complexificação, de universalização e de densificação progressiva de suas determinações e de síntese dialética das oposições internas. A lógica da *Filosofia do Direito* é caracterizada pelo desdobramento imanente do conceito cuja diferenciação produz as diferentes determinações objetivas da liberdade de acordo com a logicidade da *Ciência da Lógica*. Trata-se de uma forma específica de particularização da universalidade, no sentido de que a inteligibilidade da Idéia de liberdade se concretiza na figura da liberdade proporcionada por uma determinada instituição social e o retorno da singularidade, quando a estrutura do Direito aparece na sua figuração mais rica. As determinações do conceito de liberdade não são meras formas empíricas inferiorizadas, mas conceitos no seu desenvolvimento real e complexo. O texto hegeliano permite identificar dois movimentos de estruturação inerentes à arquitetura da *Filosofia do Direito*: um primeiro caracteriza a fundamentação de determinações universais concretas a partir da racionalidade do conceito, quando as figurações aparecem em níveis cada vez mais elevados e universais. Por outro lado, a Idéia compreendida na *Filosofia do Direito*, como a estrutura sistemática de toda a obra, é o princípio de fundamentação do conceito. Na obra em questão, a Idéia de liberdade, caracterizada como fio condutor de todo o processo de fundamentação da obra, é inseparável da objetivação nas determinações sociais e na história universal.

Ao fazermos uma comparação entre a *Ciência da Lógica* e a *Filosofia do Direito*, a primeira constatação é o paralelismo estrutural das duas obras. A exposição das categorias e estruturas categoriais da *Ciência da Lógica* apresenta uma semelhança estreita com o processo de exposição da liberdade, nas estruturas e instituições sociais da *Filosofia do Direito*. Esta estreita vinculação entre as duas obras é um indicativo claro de que a *Filosofia do Direito* é uma forma privilegiada de desdobramento objetivo da *Ciência da Lógica*, e esta é a interioridade figurativa daquela. A *Ciência da Lógica* torna-se verdadeiramente lógica quando a mesma é estendida como lógica do conteúdo, como a estrutura interna do desenvolvimento do real e como método de fundamentação do sistema do Direito. Trata-se de uma obra articulada a partir da lógica interna do conceito de liberdade como princípio articulador de todas as estruturas sociais lá expostas. Do ponto de vista da necessidade, nada escapa à Lógica do conceito que imprime uma determinada necessidade ao processo de desencadeamento das estruturas sociais logicamente interconectadas. Do ponto de vista conceitual, a necessidade não é nenhuma causalidade determinista, porque esta é superada pela lógica da liberdade articulada de forma semelhante como aquela da passagem da necessidade da Lógica da essência para o conceito de liberdade na Lógica do conceito. A

contingência é correlativa à necessidade, não sendo possível falar de necessidade sem a presença estrutural da contingência. Ela aparece na *Filosofia do Direito*, quando esta obra articula, à sua maneira, as determinações do conceito; vale dizer, quando a sociabilidade desenvolve logicamente o seu próprio conteúdo. Muito mais do que isto, a contingência torna-se estruturalmente evidente, quando a inteligibilidade do conceito de liberdade encontra diferentes formas de concretização na sociedade, quando o real evidencia elementos não prefigurados no conceito, e o conceito não coincide com as determinações reais.

A *Filosofia do Direito* apresenta uma lógica interna baseada na seqüência de suas determinações articuladas logicamente. Não se trata de uma continuidade linear de justaposição exterior ou de acrescentamento abstrato de estruturas uma depois das outras. O movimento interno de figuração pode ser tomado como um desenvolvimento dialético caracterizado pela progressiva passagem do abstrato ao concreto e do particular para a fundamentação de determinações cada vez mais universais. A obra começa com as figurações mais imediatas e abstratas da liberdade, ainda marcadas por múltiplas limitações consideradas como ponto de partida para a fundamentação de ulteriores figurações mais verdadeiras e mais completas. Assim, a indeterminação de uma figuração entra em contradição consigo mesma, quando emerge uma forma contraposta e o estabelecimento de uma ulterior síntese, que, metodicamente, supera as unilateralidades e contraposições anteriores. Com esta exposição da realidade concreta, a emergência de uma determinação está radicada nas outras imediatamente anteriores, e a determinação posterior configura-se como o fundamento de determinação das formas unilaterais anteriores. Desta forma, o método de exposição e de desenvolvimento da *Filosofia do Direito* se dá por um duplo movimento de constituição do conceito de liberdade entendida como concreta. É sabido que a obra toda é perpassada pelo fio condutor da Idéia de liberdade caracterizada como inteligibilidade reflexiva de autodeterminação. Esta racionalidade interna, compreendida como fio condutor de fundamentação de toda a *Filosofia do Direito*, não é meramente linear; mas a racionalidade configura-se em diferentes graus de liberdade. Por outro lado, as determinações concretas, desenhadas ao longo do percurso, são cada vez mais elevadas em universalidade e concreticidade. Assim, para cada figuração concreta como a sociedade civil e o Estado, há um grau específico de liberdade em efetivação. Para Hegel, “[...] o domínio e a fase do espírito, no qual os posteriores elementos contidos na idéia de liberdade alcançam a realidade, possuem um Direito mais elevado, já que mais concreto, mais rico e mais verdadeiramente universal” (Rph, § 30). Na configuração específica da *Filosofia do Direito*, reaparece a progressividade simultânea e integrada de dois

movimentos opostos que são a interiorização reflexiva e o desenvolvimento sistemático das figurações.

O método dialético de exposição formulado na *Filosofia do Direito* caracteriza-se pela integração de dois componentes que articulam a seqüência das determinações da obra. Trata-se da supressão e da conservação de uma determinação em relação a uma outra mais elevada. Quando acontece o movimento dialético de passagem de uma determinação para a outra, são suprimidas a unilateralidade e a indeterminação características daquela figuração em questão. Por outro lado, esta forma de indeterminação aparece configurada no nível mais elevado em sua determinação mais plena, concreta e realizada. Assim, a obra em questão é caracterizada por um processo sistemático de totalização em que as determinações unilaterais são atualizadas em novas formas de posição. Quando da passagem da família e da sociedade civil para o Estado, o amor natural e imediato da família aparece totalizado no Estado como amor cívico e sentimento inteligível de nacionalidade, e o individualismo corporativista da sociedade civil aparece efetivado no Estado como a universalidade concreta de organização conjunta de todo o Estado. Desta forma, o desenvolvimento interno da *Filosofia do Direito* não trata, de forma nenhuma, de uma sobreposição abstrata de determinações mais universais que eliminam as figurações anteriores, mas de um processo global de universalização das determinações que se realizam de uma forma mais plena. O Estado, por sua vez, não pode ser caracterizado como uma somatória das determinações contrárias anteriores, mas como uma nova totalidade resultante da universalização sintética das unilateralidades anteriores e como uma totalidade diferenciada dos poderes e de entrelaçamento das múltiplas corporações. A última síntese efetivada neste processo dialético é mais rica e mais completa que as sínteses anteriores. Desta forma, não se trata da fundamentação de uma determinação unilateral num outro círculo aprioristicamente mais elevado e extrínseco, mas de uma autofundamentação da totalidade da realidade correspondente à *Filosofia do Direito* e da autofundamentação de uma determinação particular num nível mais elevado de efetividade.

A *Filosofia do Direito* é um sistema dentro da totalidade maior de todo o sistema hegeliano. O caminho de construção da obra segue o procedimento metódico semelhante à estrutura do método de autoconstrução da totalidade do sistema desenvolvido acima. Por esta razão, a *Filosofia do Direito* é construída desde os fundamentos da *Ciência da Lógica* e da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Se a *Fenomenologia do Espírito* trata do caminho histórico e pedagógico do conhecimento e da passagem progressiva da consciência ingênua para um saber mais elevado, se a *Ciência da Lógica* trata da racionalidade imanente e da inteligibilidade universal para a fundamentação de um sistema filosófico, se a *Enciclopédia*

das Ciências Filosóficas trata da estrutura do sistema em seu autodesenvolvimento metódico, a *Filosofia do Direito* trata da fundamentação da liberdade nas instituições sociais e na História Universal. Para Hegel, “[...] na ciência, o conceito se desenvolve a partir de si mesmo, progride e produz as suas determinações de maneira imanente, em vez de se enriquecer pela gratuita afirmação de que há outros aspectos e pela aplicação da categoria do universal a uma tal matéria tomada arbitrariamente” (Rph, § 31). Neste texto, é muito claro que o processo metódico de fundamentação do sistema concreto de determinações de liberdade é coextensivo ao autodesenvolvimento imanente da inteligibilidade do conceito universal, ou seja, a autoreflexividade do universal e a estrutura sistemática da liberdade concreta se dão conjuntamente como constitutivos do mesmo processo. Nesta esfera filosófica, a universalidade do conceito expõe as determinações próprias resultantes da constituição da liberdade humana e as edifica na perspectiva da progressividade histórica. Se a ordem das figurações da *Filosofia do Direito* não é estabelecida a partir da seqüência cronológica do tempo, isso significa que ela segue o viés do desenvolvimento lógico-figurativo das determinações históricas. Por essa razão, a *Filosofia do Direito* assume uma posição central dentro do sistema, porque ela trata do desdobramento histórico do sistema. Não se trata, portanto, de uma inferiorização contingente de um sistema intemporal e eterno, mas da totalidade do sistema exposto pelo viés da objetividade do espírito e do desenvolvimento histórico da filosofia. Isso significa dizer que o sistema filosófico de Hegel é construído a partir do contexto histórico determinado da modernidade e das concepções filosóficas fundamentais daquela época. Hegel construiu o seu sistema filosófico a partir do contexto da época dele para ultrapassá-la sistematicamente.

A *Filosofia do Direito* é um ponto de convergência entre a *Ciência da Lógica*, da *Filosofia da Natureza* e da *Filosofia do Espírito*. Aqui, as três esferas do sistema não são expostas separadamente, quando constituem totalidades relativamente independentes. Como já foi observado, a *Ciência da Lógica* é ínsita à *Filosofia do Direito* na perspectiva de um caminho metódico e interno de exposição das figurações e formas de concretização do desenvolvimento da Idéia de liberdade. Trata-se do desdobramento lógico das figurações de liberdade sistematizadas de acordo com o grau de liberdade que o homem imprime nelas. A *Filosofia da Natureza* pode ser identificada como base imediata, a partir da qual o homem edifica a cultura e a segunda natureza. Como sabemos, a *Filosofia do Direito* é uma sistematização do universo denominado por Hegel de espírito objetivo, uma região filosófica a tratar do desenvolvimento da liberdade na sociabilidade, politicidade e historicidade humana. Trata-se da enorme trama de entrelaçamento de culturas, civilizações, épocas, formas

de organização econômica e política, formas históricas de Estado, um conjunto de fatores orientado por um sentido fundamental. Se a *Filosofia da História* universal é a última determinação da *Filosofia do Direito*, isso significa dizer que o grande tecido de culturas, épocas e civilizações é orientado por uma racionalidade filosófica fundamental, imanente ao curso histórico e transcendente à contingência temporal e espacial dos acontecimentos. A *Filosofia da História*, como horizonte fundamental da Filosofia do Espírito, é um indicativo fundamental de que a arte, a religião, a filosofia, a lógica, a política passam por uma evolução histórica e são concebidas a partir de contextos históricos determinados.

2.1.1 Conceito e Estado⁸⁰

Na *Filosofia do Direito*, a formulação do Estado⁸¹ segue uma lógica tipicamente conceitual. Sustentando o caminho de autofundamentação imanente do conceito através da multiplicidade das determinações concretas, o Estado precisa ser tratado como uma determinação conceitual. O Estado não se restringe a uma forma de particularidade do conceito, mas contém e desenvolve em si mesmo todos os movimentos e funções do conceito. Dada a existência simultânea de vários Estados, numa mesma época histórica, cada um deles realiza e restabelece o processo lógico de desenvolvimento conceitual. O conceito de Estado na *Filosofia do Direito* aparece como uma forma concreta de realização da liberdade⁸², e o

⁸⁰ A dialética Conceito/Estado pode ser tomada como uma das variantes do movimento dialético da universalidade e da particularidade exposta especulativamente por Dotti: “o movimento racional não deve entender-se como uma sorte de intervenção exterior por parte de uma faculdade cognoscitiva, de um instrumento gnosiológico que opera de fora, pois o dualismo ontológico que uma atividade semelhante pressupõe seria insuperável. Pelo contrário, na mediação especulativa se trata do movimento da realidade ou, o que é o mesmo, da razão dialética que com sua força incide sobre o ser particular e finito assumido como ponto de partida do processo e dissolve o errôneo enfrentamento que se problematiza quando o universal não é compreendido como sujeito absoluto e supra-individual, como Idéia.” DOTTI, J. E. *Dialéctica y derecho: el projecto ético-político hegeliano*. Buenos Aires: Hachette S. A., 1983. p. 53.

⁸¹ Sobre o tema do Estado em Hegel, cf. AVINERI, Shlomo. Der Staat: das Bewusstsein der Freiheit. In: RIEDEL, Manfred (Hg.). *Materialen zur Hegels Rechtsphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974. Band 2. p. 393-414; ROSENFELD, 1983; POPPER, S. K. *A sociedade aberta e seus inimigos*. 2. ed. São Paulo: Itatiaia; Edusp, 1977. v. 2; DOTTI, 1983; ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. Trad. Ricardo Timm de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008; BOBBIO, Norberto. *Estudos sobre Hegel: direito, sociedade civil, Estado*. São Paulo: Brasiliense, 1995; WEBER, 1993.

⁸² Bruno Liebrucks destaca a liberdade como principal tema da Filosofia do Direito e de toda a filosofia hegeliana. “A Filosofia do Direito hegeliana desenvolve o conceito de liberdade num saber sistemático, no qual o mais difícil, o movimento do conceito fica como fundamento pressuposto. Mesmo que a Filosofia do Direito não possa ser vista como um comentário sobre as obras principais, como a Filosofia da Religião, que a história e a estética, mas antes como lugar entre as duas obras principais e a Enciclopédia tem, será aqui antecipada como introdução ao pensamento dialético. Ela não coloca um conceito abstrato de liberdade,

conceito da *Ciência da Lógica* é estendido e especificado. Se o conceito ficasse restrito à *Ciência da Lógica*, não seria muito mais que uma abstração do intelecto ou uma representação meramente lógica. Portanto, o Estado aparece como uma das formas efetivas da inteligibilidade do conceito, ou seja, uma das instâncias concretas onde se estabelece a reposição da estrutura da razão, na configuração específica da organização política de um povo. Com isso, o conceito lógico fica estendido e assume uma configuração diferente daquela estritamente lógica. Por outro lado, no Estado, o conceito fica especificado como uma configuração concreta dentre as muitas possíveis.

O lugar do Estado na *Filosofia do Direito* é fácil de ser precisado. A referida obra trata do desenvolvimento da liberdade nas instituições sociais juridicamente estabelecidas; o Estado é determinado como a forma mais elevada e qualificada de efetivação da liberdade. Uma simples comparação dos capítulos da *Ciência da Lógica* com os capítulos da *Filosofia do Direito* leva à conclusão da identificação do Estado com a filosofia do conceito. Mas, se o Estado aparece como a estrutura mais qualificada, as outras determinações anteriores mais indeterminadas e mais pobres são suprassumidas de suas formas de unilateralidade e indeterminação e se configuram no Estado pela efetivação de sua universalidade. Neste sentido, considerando o sentido lógico de figuração da liberdade, o Estado concentra em si mesmo a maior concreticidade, riqueza e universalidade. Trata-se de uma determinação mais concreta, porque esta instituição política caracteriza um sistema no qual os componentes são equilibradamente dispostos e as diferenças integradas numa totalidade sistemática. O Estado é concreto, porque nele todas as formas unilaterais de universalidade e particularidade, indivíduo e totalidade, Estado e sociedade civil, direitos e deveres encontram-se em permanente processo de integração. Por outro lado, estamos numa instituição universal, porque caracteriza uma esfera mais abrangente, mais efetiva e uma maior integração entre universalidade e particularidade.

O Estado é conceitual pelo movimento de liberdade que o mesmo efetiva. Uma pergunta muito significativa a ser levantada diz respeito a uma possível definição de liberdade. O conceito hegeliano de liberdade não está na linha do isolamento monádico de um indivíduo em sua subjetividade pessoal e não se trata da introdução de algo extrínseco a determinar o

senão pergunta a respeito da efetiva liberdade dos homens. Liberdade e a sua efetivação não serão antecipados paralelamente como conceitos abstratos. Já o editor Gans falou da liberdade não apenas como elemento fundamental, mas como único tecido do livro. É possível dizer que a liberdade dos homens é o único tema da filosofia hegeliana.” LIEBRUCKS, Bruno. *Recht, Moralität und Sittlichkeit bei Hegel*. In: RIEDEL, Manfred (Hg.). *Materialien zur Hegels Rechtsphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974. b. 2. p. 13.

processo de figuração do Estado. A liberdade é inseparável do sistema das mediações que estruturam toda a arquitetura do Estado e estabelecem um reconhecimento universal como a base ética de sustentação do Estado. Assim, numa primeira aproximação, a liberdade figura como a inteligibilidade intrínseca que coloca o Estado num movimento articulado de desenvolvimento político e cultural. A liberdade não é uma mera formalidade independente e incompatível com o conteúdo, mas a substancialidade intrínseca é a determinação da estrutura do Estado como liberdade realizada. Em outras palavras, a liberdade diz respeito à autodeterminação de um povo consciente de sua cultura, tradições e costumes, livremente se organiza na comunidade ética universal de um Estado. O povo, ciente de sua liberdade, impregna, nas ações políticas e na estrutura do Estado, a substancialidade de sua liberdade. Como será desenvolvido mais adiante, os movimentos de universalização e particularização serão característicos do Estado.

Como demonstramos amplamente no primeiro capítulo do trabalho, o conceito ultrapassa a caracterização meramente lógica e se transforma na estrutura interna ou na forma do próprio sistema. Dentro do sistema, o Estado não se perde como um ponto anônimo e invisível, mergulhado em continentes muito mais amplos que ele próprio. Mas, todo o sistema filosófico encontra-se determinadamente contido no Estado e o conceito se realiza concretamente nesta figuração histórica. Segundo a determinidade própria do Estado e segundo o movimento de figuração política que o mesmo encerra, o sistema está contido nesta realidade. Consta-se uma evidente semelhança entre o conceito e o Estado, na medida em que o mesmo supera a abstração da moralidade, ou o isolamento de um indivíduo fechado em seus interesses privados, ou o Espírito corporativista da sociedade civil. O Estado caracteriza a majestade do conceito, porque atualiza em si mesmo a indeterminação e estabelece a compenetração entre universalidade, particularidade e singularidade, ou seja, os elementos constitutivos da sua estrutura correspondem com estes conceitos e desdobra concretamente o movimento de desenvolvimento dos mesmos. O Estado também pode ser representado como uma estrutura conceitual de autodeterminação da subjetividade na objetividade e de retorno desta para a subjetividade quando se completa o círculo complexo da Idéia da liberdade em efetivação no Estado. Em uma palavra, Hegel articula conceitualmente o Estado, porque integra sistematicamente a liberdade concreta da eticidade constituída pelos pilares da família e da sociedade civil.

2.1.2 Sociedade civil e Estado

O binômio sociedade civil/Estado é uma das antinomias instaladas no seio da sociedade moderna. O tratamento desta questão deve ser um dos assuntos a ser enfrentado por qualquer Estado histórico moderno. O texto da *Filosofia do Direito* sobre a sociedade civil apresenta uma série de antinomias típicas do entendimento. O elemento móvel de toda a sociedade civil é o interesse individual para conseguir um espaço na sociedade competitiva de múltiplas corporações. Para Hegel, “a pessoa concreta, que é para si mesmo um fim particular, como totalidade de carências e como mescla de necessidade natural e de vontade arbitrária, constitui o primeiro fundamento da sociedade civil” (Rph, § 182). O interesse estritamente pessoal do indivíduo que conquistou a sua autonomia, constitui o elemento móvel que estrutura a dinâmica da sociedade civil. Daí a luta para assegurar a sustentação material é o desejo de cada pessoa autônoma e uma conseqüente luta desenfreada para efetivar esta meta. O grande paradoxo deste movimento é a contraposição entre a maximização do interesse econômico privado e a despreocupação pela situação econômica dos outros. Muito mais do que isso, o conflito torna-se acirrado, porque a conquista de um espaço em determinada corporação acarreta a neutralização das mesmas possibilidades para outras pessoas. O interesse estritamente pessoal apresenta ainda o paradoxo de quem deseja exclusivamente trabalhar para si mesmo, dada a estrutura econômica da sociedade civil, trabalha para os outros e para todos. Por outro lado, os outros trabalham para aquele indivíduo desejoso de trabalhar somente para si mesmo. Na rede de interconexão das corporações econômicas e na associação de trabalhadores dentro das mesmas, gera um sistema de mútua dependência onde todos trabalham para todos; cada um trabalha para todos e todos, para cada um. Para Hegel, “a pessoa particular está, por essência, em relação com outra análoga individualidade, de tal modo que cada uma se firma e se satisfaz por meio da outra, e é ao mesmo tempo obrigada a passar pela forma da universalidade, que é o outro princípio” (Rph, § 182). A participação de todos os trabalhadores da riqueza geral e a interdependência em rede não caracterizam um espírito de solidariedade, mas é uma estrutura intrínseca à produção econômica.

Hegel caracteriza a sociedade civil como uma universalidade extrínseca e formal sem conteúdo. Para Rosenfield, “a Idéia ética é o processo pelo qual a Idéia se insere (e se produz) no processo de dilaceramento, de cisão, constitutivo da sociedade civil-burguesa e em que ela enfrenta os seus limites e a sua finitude para superá-los em seu movimento de produção de

si.”⁸³ Exteriormente, uma gigantesca estrutura econômica de corporações e uma máquina produtiva altamente sofisticada traçam o perfil da exterioridade social. Mas, em contrapartida, não há nenhuma forma de substancialidade intrínseca capaz de proporcionar sociabilidade ética a tal organização econômica. Trata-se de uma mera universalidade empírica destinada a satisfazer o incontrolável apetite dos ilimitados lucros econômicos buscados pelas pessoas privadas. A contraposição entre universalidade e particularidade constitui o paradoxo típico de formação da universalidade empírica. A particularidade de uma corporação tem o direito de desenvolver-se para todos os lados, aumentando quase ilimitadamente o seu empreendimento econômico. De repente, este desejo de desenvolvimento ilimitado precisa passar pelos limites de uma outra corporação detentora de uma atividade similar. A particularidade alcança a sua determinação na universalidade da organização econômica, um lugar de distribuição e circulação dos produtos produzidos pelas corporações. Para Hegel, “a particularidade tem o direito de desenvolver-se e expandir-se em todos os sentidos, e a universalidade tem o direito de se manifestar como fundamento e forma necessária da particularidade, assim como potência que a domina e como seu fim supremo” (Rph, § 184). Como a universalidade amplia as referências da particularidade pela distribuição dos produtos no mercado, também representa um limite para as ambições das corporações particulares. Há regras de produção de qualidade obrigatórias que restringem a limitação do desejo ilimitado de crescimento e acumulação de lucros. Se isto não bastasse, a particularidade das corporações é freqüentemente atingida pela superprodução de objetos industrializados não consumíveis, diminuindo os preços e a produção pela falta de consumidores.

O espírito individualista e corporativista engendra um interessante e um paradoxal movimento de universalização, uma condição necessária para a consolidação dos interesses econômicos privados desenrolados na esfera da particularidade. Para Hegel, “como este só é obtido por meio do universal, que assim aparece como um meio, aquele fim só poderá ser alcançado quando os indivíduos determinarem o seu saber, a sua vontade e a sua ação de conformidade com um modo universal e se transformarem em elos a cadeia que constitui o conjunto” (Rph, § 187). O individualismo expresso no interesse de acumulação de lucros econômicos confronta-se com a aparente antinomia da universalização da riqueza e da atividade econômica global necessariamente interconectada. Uma corporação particular concentrada numa determinada atividade econômica produtiva necessita de outras atividades para o fornecimento de matéria-prima para o desencadeamento desta especificidade produtiva.

⁸³ ROSENFELD, 1983, p. 180.

Assim, a pretensão de alargamento constante da particularidade depende de uma outra dimensão da sociedade civil que é o comércio de circulação dos bens industrializados e a conseqüente destinação desses produtos ao consumo final, estágio correspondente a um novo e mais amplo ciclo de produção. A indicada corporação com interesse dominante de desdobramento de seu campo de domínio só é possível pela interligação desta atividade com várias outras corporações próximas que, por sua vez, estabelecem outras correspondências relacionais com outras corporações. Assim, a universalização da sociedade civil corresponde com a interligação geral da atividade econômica global através do comércio e do mercado em vários níveis de abrangência. A arquitetônica hegeliana da sociedade civil é estruturada pelo conjunto da atividade econômica produtiva das indústrias, do mercado e do comércio que tornam a economia dinâmica e o sistema de dinheiro responsável pela troca universal dos bens. Estas três dimensões angulares se determinam a si mesmas na medida em que determinam as outras, passam pelas outras e são determinadas pelas mesmas. Todo este movimento da universalidade econômica aponta para a aparente contradição da realização dos fins egoístas somente possíveis na universalização da máquina econômica.

No interior da sociedade civil, Hegel detecta uma combinação quase contraditória de fatores responsáveis pela dinamização do sistema econômico. O primeiro elemento, já mencionado, é a necessária totalização do processo econômico resultante da universalização da interdependência entre os indivíduos e as corporações. Paradoxalmente, este fator é associado à abstração do trabalho tido por Hegel como o elemento móvel de toda a sociedade civil. Para Hegel, “o que há de universal e de objetivo no trabalho, une-se à abstração que é produzida pela especificidade dos meios e das carências e de que resulta também a especialização da produção e a divisão dos trabalhos” (Rph, § 198). O filósofo identificou no processo do trabalho a tendência à abstração e especialização das atividades desenvolvidas pelos trabalhadores. Cada qual se torna um especialista numa pequena operação de um movimento necessário para a produção de um objeto de consumo. Por outro lado, a especialização do trabalho contrasta com a abstração através da qual o trabalhador perde noção dos movimentos necessários para produzir um objeto e não reconhece mais a sua atividade quando o produto sai da fábrica. O trabalho abstrato diz respeito, por um lado, à alta especialização da atividade desenvolvida por um trabalhador; or outro, há um gigantesco número de habilidades necessárias para produzir um objeto fora do alcance de um trabalhador. Paradoxalmente, a universalidade da abstração do trabalho, mediatizada pela especialidade do trabalho, engendra a universalidade caracterizada pela seqüência racional das ações, da interconexão das atividades produtivas e da riqueza geral articulada pelo mercado.

Assim, a sociedade civil compreendida a partir de si mesma, apresenta o paradoxo de um dilaceramento estrutural entre uma possível humanização dos sujeitos e o desenvolvimento da gigantesca máquina de produção e circulação dos produtos industriais elaborados numa lógica intercorporativa. A abstração do trabalho e a universalização de uma totalidade empírica do processo produtivo é a contradição estrutural, o móvel do desenvolvimento do sistema e elemento sustentador dos instintos econômicos individualistas.

Todos esses mecanismos estruturadores da sociedade civil desembocam numa antinomia visível presente na superfície da sociedade humana, contradição a ser progressivamente aprofundada no interior da mesma sociedade: a dialética da miséria e da riqueza. Para Hegel, “mostra-se que, apesar do seu excesso de riqueza, não é a sociedade civil suficientemente rica, isto é: na sua riqueza, não possui a sociedade civil bens suficientes para pagar o tributo ao excesso de miséria e à conseqüente plebe” (Rph, § 245). Hegel detecta a lógica interna responsável pelo vertiginoso desenvolvimento da estrutura econômica sustentada na tecnologia da maquinaria industrial, permanentemente renovável e o conseqüente incremento qualitativo e quantitativo da produção de bens de consumo. Percebe-se que a produção de bens, o aperfeiçoamento da tecnologia, a distribuição destes bens no mercado, o desenvolvimento econômico das corporações e a universalização da sociedade civil é um círculo cujos termos ou determinações tendem progressivamente a intensificar-se. O fantástico aumento quantitativo e qualitativo da riqueza associada a novas formas de consumo e de criação de novos hábitos de vida contrasta com a criação de um círculo de miserabilidade, cujos membros são jogados à sua própria sorte. A miséria, pólo dialético da riqueza, é criada pela simples constatação do trabalho abstrato, empregador de máquinas sofisticadas que substituem progressivamente a mão-de-obra do trabalhador. No sistema da sociedade civil, a habilidade do trabalhador se transforma numa peça adicional das operações mecânicas e eletrônicas das máquinas desempenhadoras das funções fundamentais no processo produtivo. Hegel é contra um assistencialismo barato destinado a manter biologicamente viva uma massa de marginalizados. O ser humano que não se sustenta com o seu próprio trabalho carece de uma mediação fundamental de autodeterminação, transformando-se numa espécie de animal sustentado pela natureza. Desta maneira, a erradicação da miséria não faz parte da lógica da sociedade civil, pois isto levaria ao colapso de seus componentes fundamentais e do próprio sistema. A desumanização do homem dada pela parcialização da atividade no trabalho abstrato e o exemplo supremo de miserabilização contrastados com o aumento da produtividade formam os termos de uma antinomia sustentadora do dinamismo e da estrutura da sociedade civil.

As grandes contradições elencadas por Hegel e responsáveis pelo desenvolvimento material da sociedade civil desembocam numa máxima hobbesiana parafraseada por Hegel, caracterizando a sociedade como um campo de guerra de todos contra todos. A sociedade civil, guiada pela lógica do entendimento, desenvolve uma cisão na qual a auto-afirmação dos interesses privados resulta na eliminação de outros empreendimentos. No nível “interpessoal”, a sociedade civil é conduzida por uma espécie de guerra pela busca de um espaço na sociedade altamente competitiva e o desinteresse pelos outros movidos pela mesma finalidade. Considerando o alto grau de abstração do trabalho e o refinado mecanismo tecnológico presente no processo produtivo, a conquista de um trabalho dentro das corporações contrasta com a eliminação de muitos outros pretendentes à mesma vaga e inexoravelmente destinados a completar a fileira da marginalidade e da miséria. Na esfera da sociedade civil, não há como esperar a solução do problema da massa sobrando excluída de qualquer possibilidade de participação na riqueza produzida em série e em grande escala. A lógica do desenvolvimento da sociedade econômica, dada a mentalidade individualista e corporativista e o emprego da maquinaria sofisticada, incorpora como constitutivo o progressivo aumento da marginalidade de uma plebe excluída de usufruir os bens produzidos. Por isto, no nível interpessoal, o outro sujeito é um inimigo que precisa ser vencido e eliminado. Por outro lado, considerando a esfera das corporações, a solidariedade não consegue pautar as relações entre as corporações. Nesta instância, o desenvolvimento e ampliação da estrutura e das referências de uma corporação podem resultar na eliminação de outras um pouco inferiores na capacidade administrativa e na qualidade da produção. Talvez, o engrandecimento de algumas corporações econômicas resulta na incorporação de outras como partes do processo, ou, em caso extremo, na progressiva eliminação das corporações menores.

Dentro do contexto de radicalização do individualismo, de dilaceramento do tecido ético e de constituição de uma universalidade meramente empírica, o Estado figura como uma instância mais elevada, destinada a corrigir e regular as divisões da sociedade civil.⁸⁴ Em relação à família e à sociedade civil, o Estado figura como uma instituição mais universal, um terceiro termo a mediar as determinações opostas e suprir as indeterminações e

⁸⁴ Thadeu Weber destaca o Estado como fundamento da sociedade civil: “Trata-se da realização do conceito do Estado que, na qualidade de fundamento, tem a família e a sociedade civil como momentos constitutivos. Assim como na *Ciência da Lógica* o conceito, na qualidade de princípio vital intelectual, é o único referencial garantidor da estrutura da *Filosofia do Direito*. É sabido que, no hegelianismo, o que aparece, por último, é culminação e explicitação de tudo o que precede. Dessa forma, a eticidade é, no fundo e devidamente entendida, uma teoria do Estado. A família desenvolve-se em sociedade civil, na interioridade do Estado. Este, portanto, segue a racionalidade interna da liberdade.” WEBER, 1993, p. 133.

unilateralidades inerentes àquelas. Para Hegel, “por meio da divisão da sociedade civil, a moralidade objetiva imediata evolui, portanto, até ao Estado que se manifesta como o seu verdadeiro fundamento” (Rph, § 256, Zusatz). Uma das funções do Estado é corrigir os conflitos extremos da sociedade civil, quando as pessoas se devoram como leões famintos que perseguem as suas presas preferidas. Como desenvolveremos sistematicamente mais adiante, na perspectiva do Estado, a sociedade civil é uma determinação interna impregnada pela substancialidade ética, quando os grandes dilaceramentos dão lugar às mediações entre as diferentes instâncias características da particularidade. Desta forma, sociedade civil e Estado não são mais duas instâncias paralelas externamente relacionadas que lutam pela supremacia do poder e pelo controle das ações dentro de uma sociedade. Desaparece, em Hegel, a conhecida cisão entre o estatismo e o privatismo da sociedade liberal. A sociedade ocidental desenvolveu formas extremadas de absolutização do Estado e de conseqüente enfraquecimento da iniciativa privada. Por outro lado, é conhecida a tendência neoliberal de absolutização do capital e da iniciativa privada contrastada com a eliminação progressiva do papel do Estado na economia e na regulação das relações sociais. A formulação hegeliana segue uma via intermediária capaz de reconhecer a autonomia da sociedade civil e a sua integração no Estado como representante de um dos seus poderes. Nesta dinâmica, a sociedade civil figura como uma particularidade que se suprassume na substancialidade ética do Estado. Por outro lado, a instância da sociedade civil constitui uma das formas privilegiadas de particularização do Estado, como uma determinação intrínseca autônoma.

A formulação da relação público e privado facilita a compreensão desta questão. Evidentemente, não se trata de uma delimitação estanque de fronteiras rigorosamente estabelecidas, como se o cidadão em determinados momentos pisasse em recintos privados e em outros circulasse em território público. Nessa concepção, o cidadão zela pelo cuidado e preservação do patrimônio privado imediatamente conectado como a sua personalidade física e contribui na depredação do patrimônio público, considerado como uma determinação externa e superficial, sem importância para os seus interesses particulares. Na formulação hegeliana, o privado compreende uma dimensão pública e o público compreende uma dimensão privada. A esfera pública constitui-se como um espaço fundamental de realização do bem-estar privado e a esfera privada aparece como uma determinação fundamental do público. Assim, quando as pessoas privadas são individualmente educadas, elas contribuem na edificação da comunidade e na humanização do público, ao mesmo tempo em que o dever da esfera pública com a educação também se realiza na liberdade das pessoas privadas.

2.1.3 Estado e substancialidade ética

Na esfera da eticidade, a efetividade da *Filosofia do Direito* correspondente com o conceito da *Ciência da Lógica* estendida e universalizada no real, aparece o conceito de substancialidade ética. Aqui é preciso identificar com clareza o significado hegeliano do conceito de substancialidade⁸⁵. Evidentemente, não se trata de um princípio primeiro tido como fundamento imutável de dedução de aparências fenomênicas exteriores. O conceito hegeliano de substancialidade deve ser analisado na perspectiva da Lógica do conceito para permitir a sua determinação na estrutura concreta do Estado histórico. Trata-se de uma interioridade reflexiva em autodeterminação na objetividade das estruturas também consideradas essenciais. Para Hegel, “como a moralidade objetiva, é o sistema destas determinações da Idéia dotado de um caráter racional” (Rph, § 145). Na eticidade, a substancialidade é constituída pela inteligibilidade fundamental inseparável e contígua ao movimento exterior de determinação e universalização. Assim, o movimento de constituição da substancialidade compreende a intencionalidade pela qual a racionalidade se exterioriza e se define na exterioridade das estruturas e desenvolve um mundo concreto e histórico. Por outro lado, este dinamismo de concretização é reconduzido à interioridade da substancialidade como uma intencionalidade que dá sustentação ao desenvolvimento e à diferenciação de uma figuração lógica fundamental. Trata-se de um duplo processo de identificação e diferenciação, um realizando-se no outro e pelo outro. A exterioridade da substancialidade é idêntica à interioridade, porque ali estão efetivadas as determinações intrínsecas da interioridade inteligível; por outro lado, a interioridade é idêntica à exterioridade, porque se trata da reflexividade da estrutura como um todo. Nesta circularidade, há uma diferenciação aberta segundo a qual a exterioridade ou objetividade estrutural ultrapassa as determinações da interioridade reflexiva e inteligível como um desenvolvimento qualitativo de uma racionalidade. Por outro lado, a interioridade da substância ultrapassa a determinação atual porque a inteligibilidade estabelece novos movimentos de figuração. Neste sentido, a substancialidade ética é um terceiro termo mais amplo e mais complexo segundo o qual a

⁸⁵ Denis Rosenfield destaca a passagem da substancialidade, estrutura categorial onde convergem as categorias da Lógica da essência, para a liberdade, estrutura categorial onde acontece a estruturação da Lógica do conceito. A articulação dialética entre a substancialidade e a liberdade constitui, talvez, o movimento dialético mais significativo da *Filosofia do Direito*: Começando pela Ciência da Lógica, o autor escreve: “Nesta obra, a substância é a determinação que assegura a passagem da lógica objetiva à lógica subjetiva, isto é, o ponto (e doravante o lugar) no qual a substância se faz sujeito efetuando-se em liberdade. Não se pode dissociar a substância da liberdade, pois a primeira é o lugar de produção da segunda. Pode-se com certeza dizer que, na filosofia política de Hegel, a substância ética se produz livremente como Idéia de Estado.” ROSENFELD, 1983, p. 224.

exteriorização da interioridade se identifica e transcende a interiorização da exterioridade e vice versa. Esta dinâmica hegeliana da substância coloca a realidade num progressivo e sistemático movimento de desenvolvimento. Hegel expressa isto da seguinte maneira:

A eticidade é a idéia de liberdade como bem vivente que tem na autoconsciência seu saber, seu querer e, por meio de seu agir, sua efetividade; agir que tem no ser ético seu fundamento em e por si e seu fim motor. É o conceito da liberdade que veio a ser mundo existente e natureza da autoconsciência (Rph, § 142).

A substancialidade ética se dá na perspectiva da Idéia de liberdade concretizada no Estado. Para Rosenfield, “este movimento interno de reconhecimento da substancialidade ética traduz-se pela conexão íntima entre a universalidade estatal e os indivíduos, a qual se encontra interiorizada em cada um desses dois termos.”⁸⁶ Na formulação hegeliana, o referido conceito assume uma configuração complexa. Os elementos que compõe a sua estrutura são a unidade qualitativa da racionalidade intrínseca da liberdade compreendida pela autodeterminação, pela multiplicidade de instituições e de grupos que constituem a dimensão da objetividade e a tridimensionalidade estrutural e sistemática dos componentes do Estado. Nesta concepção, a liberdade concreta defendida por Hegel compreende a efetivação da mesma na diferenciada objetividade das instituições e na conseqüente diferenciação e disposição sistemática dos poderes do Estado. Como a Idéia de liberdade perpassa todas as instâncias particulares do Estado, as determinações constitutivas da objetividade se pressupõem mutuamente e estabelecem a interrelação das corporações e a conseqüente efetividade da organização política. Assim, a inteligibilidade universal do movimento da liberdade pode ser caracterizada como um sentido presente em cada determinação particular do Estado e um conseqüente dinamismo de reciprocidade circular entre os diferentes poderes que o constituem. Neste sentido, a substancialidade ética precisa ser entendida na perspectiva da complexidade da essencial interpenetração dos poderes dispostos circularmente quando um desempenha a sua ação agindo sobre o outro e recebe a ação do outros e, ao mesmo tempo, a racionalidade universal da liberdade mediatiza universalmente estas determinações, particularizando-se em cada ação determinada. Para Hegel,

A necessidade no ideal é o desenvolvimento da idéia no caráter intrínseco de si mesma. Como substância subjetiva é o sentimento político. Como substância objetiva distinta da anterior, é o organismo do Estado, o Estado propriamente político e a sua Constituição (Rph, § 267).

⁸⁶ ROSENFELD, 1983, p. 232.

Nesse parágrafo, Hegel expressa as dimensões subjetiva e objetiva do Estado como a concretização da substancialidade ética⁸⁷, porque nele a liberdade se efetiva de uma forma mais plena e orgânica. Ela se caracteriza pela conjugação de dois elementos, síntese da qual resulta o Estado como uma forma de sociabilidade mais concreta e liberdade efetiva. O componente expresso pela substância pode ser tido como a interioridade essencial hegelianamente qualificada como uma racionalidade imanente que dá consistência ao Estado e lhe proporciona uma fundamentação espiritual e a conseqüente capacidade de autodeterminação de sua atividade. Trata-se da Idéia de liberdade manifestada como sentimento patriótico, consciência de nacionalidade, autoconsciência coletiva de cidadania, autodeterminação política de uma comunidade nacional que volta ao seu centro de figuração pela consciência coletiva de liberdade. A substancialidade contém um dinamismo de fundamentação no sentido de que a consciência de liberdade se estende para toda a estrutura do Estado, fazendo dele uma forma de sociabilidade livremente articulada. O outro elemento é a exterioridade manifestada nos costumes, nas tradições, na organização política e nos mecanismos de participação dos cidadãos nos assuntos do Estado. A eticidade representa a exterioridade sistemática do Estado nos poderes constituídos, nas instituições éticas, nas corporações, nas organizações populares, em suma, na objetividade articulada a partir da interioridade substancial que comunica a sua liberdade a esta estrutura complexa. Para Hegel, “o ético objetivo, que aparece em lugar do bem abstrato, é, por meio da subjetividade como forma infinita, a substância concreta” (Rph, § 144). Desta maneira, a substancialidade ética é o resultado da síntese dialética entre a interioridade conceitual e a exterioridade estrutural numa substancialidade complexa e autoconsciente de si mesma. É no desenvolvimento do Estado que as figurações conceituais da liberdade se desdobram e encontram efetividade pública.

A substancialidade ética não é formal e simplesmente anterior à realidade do Estado, um fundamento imóvel e apriorístico do qual são deduzidos unilateralmente elementos culturais necessários na definição de Estado. Para Rosenfield, “isto significa somente – o que já é bastante – que o Estado se pensa e se sabe como produto de um processo que põe na exterioridade das coisas a interioridade que o constitui por intermédio da reflexão – do

⁸⁷ Avineri destaca que o Estado é a expressão da liberdade e da consciência do povo, a forma mais elevada de concretização das relações entre as pessoas. “O Estado corporifica a mais alta forma de relações entre os homens, mesmo que esta função seja condicionada, não incondicionada. Para preencher esta função, o Estado precisa refletir a autoconsciência dos indivíduos. Com isto nem todos os Estados ultrapassam a referência, com a qual Hegel exprime a idéia de Estado. Ou mais longe: o saber, no qual as instituições do Estado estão organizados, diferencia com isto, que a autoconsciência dos indivíduos encontram no Estado determinado uma mensurável expressão ou não.” AVINERI In: RIEDEL, 1974, b. 2. p. 398.

pensamento – dos indivíduos.”⁸⁸ A substancialidade é marcada pela dupla inteligibilidade segundo a qual a consciência coletiva de nacionalidade e a consciência de cidadania se dão na coextensividade com a construção da estrutura do Estado e a reflexividade coletiva que isto supõe. A substancialidade ética do Estado está em permanente processo de autoconstrução no duplo movimento de que conduz da interioridade substancial ou conceitual e se efetiva na objetividade política do Estado, e, por outro lado, reconduz este dinamismo para a interioridade consciencial. O conceito de substancialidade ética significa uma exposição da Lógica do conceito onde desaparecem oposições antinômicas e são suprassumidas por um desenvolvimento diferenciado da liberdade universal concomitante com a composição da dimensão objetiva do Estado. A fundamentação lógica deste processo pode ser definida pela unicidade conceitual da liberdade, a multidimensionalidade dos grupos e corporações e a tridimensionalidade orgânica dos poderes constituídos do Estado.

Hegel caracteriza o Estado nos parágrafos introdutórios da terceira seção da eticidade dizendo que: “O Estado é a realidade efetiva da idéia ética, o espírito ético como vontade substancial revelada, clara para si mesma, que se pensa e se sabe e cumpre aquilo que sabe precisamente porque o sabe” (Rph, § 257). Trata-se de uma afirmação muito densa e carregada de um sentido lógico profundo. Para explicitar a estrutura lógica e política desta formulação, seria necessário reconstruir a *Ciência da Lógica* desde os seus fundamentos. Uma exposição simples e superficial indica que se trata de um pensamento de cidadania concretizado nas instituições, um conceito de politicidade efetivado no Estado concreto. Em termos lógicos, a Idéia indicada no parágrafo remete ao último capítulo da *Ciência da Lógica*, cujo título é “Idéia absoluta”. Esta instância transcategorial representa o ponto de convergência de todas as categorias lógicas, de todas as estruturas categoriais (ser, essência e conceito) e de todos os movimentos de fundamentação que se articulam ao longo da obra. Como demonstramos no primeiro capítulo, Hegel trata do método compreendido como autodesenvolvimento racional e inteligível do conteúdo que concretiza as suas figurações lógicas fundamentais. Lendo isto na perspectiva do Estado, este é o ato da Idéia moral objetiva exatamente porque a instância política onde a liberdade se torna mais concreta, mais efetiva, como substancialidade orgânica que universaliza os cidadãos e singulariza o Estado. Além da indicação da Idéia, o parágrafo também cita o Espírito, que não pode ser tomado simplesmente como uma categoria, mas como uma região estrutural que integra sinteticamente as outras regiões do sistema. O Estado é a determinação central do espírito

⁸⁸ ROSENFELD, 1983, p. 224-5.

objetivo, o Espírito na contingencialidade do tempo e do espaço, uma vontade substancial que se efetiva como exterioridade enquanto organização política logicamente articulada. Isto significa dizer que o saber que os indivíduos têm de sua própria liberdade se efetiva num Estado constitucionalmente definido na participação de todos os cidadãos. Para Hegel

O Estado, como realidade em ato da vontade substancial, realidade que esta adquire na consciência particular de si universalizada, é o racional em si e para si: esta unidade substancial é um fim absoluto, imóvel; nele a liberdade obtém o seu valor supremo, e, assim, este último fim possui um direito soberano perante os indivíduos que, em serem membros do Estado, têm o seu mais elevado dever.⁸⁹

Segundo esse parágrafo, o Estado é a realização de uma vontade coletiva universalizada na dimensão subjetiva do sentimento patriótico e na dimensão objetiva da estrutura e da organização do Estado. Nesta tentativa de formulação de um conceito de substancialidade ética efetivada no Estado, deve definir-se o mesmo como uma unidade importante dentro da filosofia hegeliana, onde se dá a síntese da unidade diferenciada entre subjetividade e objetividade. Para Hegel, um sujeito consciente não é apenas o indivíduo singular livre capaz de determinar livremente as suas ações e fazer escolhas racionais. O Estado como totalidade organizada e concreta é uma subjetividade livre, autopresente em si mesmo e estruturado a partir de uma sistemática de autodeterminação permanente. Trata-se de uma subjetividade coletiva em desenvolvimento articulado, quando os diferentes componentes são logicamente interligados, e as diferenças devidamente equilibradas. O conceito de Estado é construído de tal maneira a chegar numa síntese dialética onde a objetividade estrutural desenvolve-se como uma subjetividade coletiva que se realiza concretamente, ou, o que é o mesmo, uma subjetividade coletiva em autodeterminação na estrutura objetiva do Estado. Em outras palavras, o Estado pode ser definido como uma consciência de cidadania universalizada ou um espírito do povo indissolivelmente unido à organização objetiva, à participação mediada dos cidadãos, à vida orgânica compreendida como institucionalidade consistente enquanto liberdade coletiva. A objetividade da subjetividade evidenciada na institucionalidade do Estado e a subjetividade da objetividade evidenciada na consciência da cidadania e amor patriótico constituem uma unidade segundo a qual os cidadãos concretizam em forma de universalidade a liberdade pessoal e a consciência

⁸⁹ “Der Staat ist als die Wirklichkeit des substantiellen Willens, die er in dem zu seiner Allgemeinheit erhobenen besonderen Selbstbewußtsein hat, das an und für sich Vernünftige. Diese substantielle Einheit ist absoluter unbewegter Selbstzweck, in welchem die Freiheit zu ihrem höchsten Recht kommt, so wie dieser Endzweck das höchste Recht gegen die Einzelnen hat, deren höchste Pflicht es ist, Mitglieder des Staats zu sein.” Rph, § 258.

de cidadania. Como substancialidade ética, trata-se de um autodesenvolvimento de uma consciência de liberdade na universalidade concreta da estrutura objetiva do Estado e das instituições. Como desenvolveremos mais amplamente ao longo deste capítulo, a estrutura do Estado estará pautada na intersubjetividade das relações interpessoais e na intercomunicação das diferentes organizações, resultando na interrelação dialética entre a universalização da particularidade e a particularização e individualização da universalidade.

2.1.4 Liberdade particular e liberdade substancial⁹⁰

Uma das questões fundamentais deste capítulo diz respeito à formulação do lugar da liberdade particular no interior do Estado e a sua configuração estrutural, caso seja afirmada a sua existência. Uma postura quase generalizada entre os críticos da filosofia hegeliana sustenta a progressiva neutralização do indivíduo como um movimento diretamente proporcional ao caminho de construção do sistema.⁹¹ Essa crítica ainda se torna mais radical na concepção hegeliana de Estado em cujo interior o indivíduo seria impiedosamente massacrado e esmagado. Mas este tipo de crítica depende da leitura e interpretação feita da ética hegeliana. Na obra do autor, encontramos textos significativos que dizem exatamente o contrário, pois no contexto da substancialidade ética, o indivíduo fica mais forte, mais livre e mais consistente.

Hegel cria um novo conceito de indivíduo como membro de uma comunidade. Para H. Marcuse, “a verdade do indivíduo transcende sua particularidade e encontra uma totalidade de relações conflitantes nas quais a individualidade se perfaz. Somos, assim, levados, uma vez

⁹⁰ “Assim a realização do fim pertence ao fim mesmo. Assim pertence também a primeira objetividade da liberdade, o direito, originariamente à liberdade e não algo que vem de fora. Também as figurações seguintes, moralidade e eticidade, não devemos a desenvolvimentos contingentes da história. Elas são as expressões históricas dos homens como homens. O homem é sempre a unidade entre determinação e indeterminação. Colocar a si mesmo como objeto não significa a não objetivabilidade da representação de um eu abstrato, senão é uma ação em meio a uma situação de direito, uma ação moral ou ética. Em cada singular ato de apreensão dos homens reside a unidade de objetividade e não-objetividade.” LIEBRUCKS In: RIEDEL, 1974, b. 2, p. 36.

⁹¹ Eduardo Luft sustenta categoricamente o caráter totalitário do pensamento político de Hegel já afirmada na *Ciência da Lógica*. O argumento é o necessitarismo político que elimina o indivíduo e o impede de fazer livres escolhas. “Seguindo a lógica da eliminação da contingência própria à Idéia Absoluta, liberdade será compreendida por Hegel não por escolha entre alternativas possíveis para a determinação das estruturas ordenadoras da sociedade, mas como o processo de interiorização da legalidade imanente ao mundo e liberação por parte do indivíduo de todo elemento que o vincula a quaisquer condições externas na realização de sua atividade. Liberdade equivalerá ao processo de interiorização da necessidade proveniente da estrutura lógica da Idéia, com a correspondente identificação entre a ação individual e os desígnios do espírito (em primeira instância, espírito de um povo, em segunda instância, espírito do mundo).” LUFT, 2002, p. 191-2.

mais, ao universal, como a verdadeira forma da realidade.”⁹² É claro que desaparece um conceito de indivíduo fechado em sua liberdade interior, em sua personalidade imediata e não relacionada, em sua constituição independente das relações sociais e históricas. Na concepção hegeliana, o indivíduo autônomo e independente de uma teia de relações fica abstrato, indeterminado e incapaz de sustentar-se. Para o autor, um conceito não dialético de indivíduo é uma espécie de abstração e uma desconsideração pelas relações relegadas como algo meramente acrescentado, exterior e posterior à autonomia do indivíduo. Hegel conheceu uma antinomia presente no interior da sociedade de seu tempo e que precisava ser solucionada. Existiram concepções de Estado e de universalidade política neutralizadoras do indivíduo e havia concepções de indivíduo exteriores a qualquer referência política mais ampla. A solução proposta pelo autor na *Filosofia do Direito* segue o caminho de uma integração dialética e equilibrada entre a totalidade de um Estado e as liberdades individuais, entre liberdade particular e liberdade substancial. Por consequência, a concepção de indivíduo proposta é inseparável de sua integração numa comunidade política e num referencial mais amplo como a História. Para Hegel,

O Estado, como realidade moral, compenetração do substancial e do particular, implica que as minhas obrigações para com a realidade substancial sejam também a existência da minha liberdade particular, isto é, nele direito e dever se encontram unidos numa só e mesma relação (Rph, § 261, Zusatz).

Esse texto hegeliano é referencial para sustentar a mútua implicação da substancialidade e da individualidade. Nesse sentido, formulação hegeliana de uma concepção de indivíduo segue um critério lógico facilmente compreensível. Não se trata de um indivíduo estruturalmente determinado em si mesmo, compreendido como uma unidade substancial completa e que posteriormente estabelece relações com os outros e com o mundo. Nessa acepção clássica, as relações externas são secundárias, se o indivíduo é pensado em sua interioridade imediata. Por outro lado, a filosofia hegeliana também não segue o caminho de uma universalidade estrutural sobreposta e independente às instâncias particulares e aos indivíduos. Manfredo A. de Oliveira é claro ao sustentar a relação entre indivíduo e Estado: “Toda a problemática da filosofia política de Hegel gira em torno da conciliação entre universal e indivíduo, sujeito, assim, que a elevação do sujeito à universalidade não deve significar a sua aniquilação.”⁹³ Para Hegel, a construção da individualidade estrutural do sujeito e o estabelecimento das relações constituem dois pólos simultâneos que formam a

⁹² MARCUSE, 1978, p. 124.

⁹³ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Tópicos sobre dialética*. Porto Alegre: Edipucrs, 1997. p. 52.

autodeterminação da liberdade, a intersubjetividade do reconhecimento mútuo e a lógica da construção do mundo. Nesse contexto, o Estado é resultado das relações que os indivíduos estabelecem entre si e se universalizam na substancialidade política em que os mesmos indivíduos reconhecem a efetivação de sua liberdade. Por outro lado, a liberdade dos indivíduos que estabelecem entre si relações éticas, é a razão de ser do Estado impensável fora da liberdade dos indivíduos. Com isso, a compenetração do substancial e do particular se dá no equilíbrio dialético de deveres e direitos; os deveres do Estado correspondentes aos direitos dos cidadãos e os direitos do Estado correspondentes aos deveres dos cidadãos. Hegel expressa esta mesma compenetração do substancial e do particular num outro texto muito significativo da *Filosofia do Direito*: “Nesta identidade da verdade universal e da particular, coincidem o dever e o direito e, no plano moral objetivo, tem o homem deveres, na medida em que tem direitos, e direitos na medida em que tem deveres” (Rph, § 155). O indivíduo, considerado independente de uma relacionalidade constitutiva e integrante de sua formação, fica tão abstrato e vazio a ponto de lhe ser impossível a autosustentação como sujeito. Assim, tendo como premissa de que a individualidade somente é possível pela mediação da relacionalidade, o indivíduo se confronta com um outro sujeito pelo estabelecimento de relações recíprocas e pela dinâmica do reconhecimento mútuo. Nessas condições, a identidade somente pode ser pronunciada pela posição de uma diferença de outro indivíduo quando penetram mutuamente no espaço intencional do outro. Nesta estrutura relacional, reciprocamente, a identidade do outro é interiorizada conforme as condições da subjetividade do eu e se torna constitutivo do indivíduo como um fundamental movimento de sua determinação. Numa linguagem mais ética, a humanização do eu somente é possível quando passa pela humanização do outro e é por este humanizado, numa ação recíproca na qual o eu faz para si mesmo o que faz para o outro.

Como o indivíduo é, sistematicamente, aberto e só se constitui nesta condição, estabelece um movimento circular de universalização, circunscrito em várias esferas. Além da relação de intersubjetividade com análoga individualidade, o indivíduo integra uma comunidade ética, uma corporação, um Estado onde exerce a sua cidadania, um contexto histórico concreto e a história universal. Para Hegel, “o Espírito universal existe essencialmente como consciência humana” (*Die Vernunft*, p. 113). O sujeito não é apenas sistematicamente aberto a estas esferas integradas circularmente, mas elas se tornam constitutivas do mesmo. Isso significa dizer que o indivíduo é comunidade, é Estado e é História Universal, porque essas estruturas são subjetivadas por ele. Com a sua ação, participa da construção de uma comunidade, integra um Estado eticamente estruturado e interpreta a História, no tempo e no espaço onde vive. Neste movimento de ampliação, formado por

círculos cada vez universais e concretos, o indivíduo universaliza a sua subjetividade, porque essas esferas constituem formas de objetivação de sua personalidade. Para Marcuse, “a universalidade da vontade como uma universalidade do eu, significando com isto que a universalidade consiste no fato de que o eu, na sua auto-identidade, integra todas as condições existenciais [...] o universal se encontra no elemento mais individual do homem, no seu eu.”⁹⁴ Por outro lado, esta figuração, muito mais do que colocar em risco a interioridade exposta ao esvaziamento, a torna mais consistente. O processo de universalização, como elemento típico da abertura fundamental do indivíduo ao universal, comporta o caminho regressivo segundo o qual se torna concreto e determinado, operando em sua interioridade a síntese entre a universalidade objetiva e a interioridade consciente.

Um dos componentes estruturais da *Filosofia do Direito* é a liberdade subjetiva.⁹⁵ Esta obra não começa pelo indivíduo que posteriormente é esmagado de forma inexorável pela universalidade e pelo Estado. Cada estágio de efetivação da liberdade e cada instituição social são correspondentes a um estágio de liberdade alcançado pelo indivíduo. Assim, para Hegel, “no direito, o objetivo é a pessoa. Do ponto de vista moral abstrato, é o sujeito. Na família, é o membro da família. Na sociedade civil em geral, é o cidadão [...]” (Rph., § 190, Zusatz). Na medida em que a *Filosofia do Direito* avança na densificação da substancialidade e da universalidade, a liberdade do indivíduo se torna mais consistente e verdadeira. Evidentemente, não se trata de um paralelismo entre a eticidade do Estado por um lado, e por outro, a liberdade do indivíduo, mas a substancialidade do Estado é ética mediante a liberdade dos indivíduos e estes são livres na sua efetivação e universalização no Estado.

O indivíduo não realiza a integração desses elementos numa pura autodeterminação de uma subjetividade fechada na sua interioridade. Os componentes da estrutura do indivíduo somente são possíveis de serem identificados como tais, quando são determinados elementos relacionais correspondentes na objetividade da natureza ou na intersubjetividade do mundo e da História. A condição de autodeterminação do indivíduo na corporeidade é a sua correspondência com a natureza e com o mundo dos objetos materiais. Em outras palavras, é possível estabelecer uma analogia com a alma natural que capta os objetos pelos sentidos. A interioridade da consciência e da autoconsciência corresponde com o mundo e com a história transformados em objetos da razão que capta a sua racionalidade e universalidade e

⁹⁴ MARCUSE, 1978, p. 177.

⁹⁵ Jorge Dotti enfatiza a liberdade substancial e especulativa. Discordamos do autor argentino no destaque dado à eliminação da finitude e da particularidade. “se a verdadeira universalidade é a da substância dinâmica que em seu movimento dissolve toda a oposição ao apresentar a diferença como momento interno à totalidade, então é evidente que o conceito hegeliano de liberdade coincide com o da realização do idealismo, quer dizer com a aniquilação especulativa da autonomia ontológica do particular e finito diante do universal e infinito.” DOTTI, 1983, p. 215.

transforma esta interiorização em conhecimento filosófico. Por outro lado, a subjetividade imprime sistematicamente no mundo e na história as suas determinações internas, quando são tomadas como seu prolongamento. O espírito, representado no homem pela inteligência e pelo pensamento, corresponde com a totalidade da história, do universo e do sistema. É pelo espírito que o homem capta a universalidade concreta como síntese da racionalidade lógica e da realidade da natureza e traduz estas estruturas num sistema filosófico resultante do trabalho de sistematização operado pela razão. Assim, com estas correspondências intencionais fundamentais fica impossível abstrair o indivíduo da realidade exterior e da própria totalidade, tida como o seu correspondente fundamental. Os principais componentes da estrutura do indivíduo não são postos em desenvolvimento se as correspondências relacionais são negadas e se o mesmo se fecha solipsisticamente em si mesmo. O conceito hegeliano de indivíduo só é possível de ser determinado se o mesmo é compreendido como aberto à totalidade da natureza e da História.

O conceito de indivíduo presente na *Filosofia do Direito* deixa muito claro a impossibilidade de separação e isolamento como uma estrutura irrelacionável e abstratamente autônoma. Muito mais do que compreender o indivíduo no contexto de uma intersubjetividade relacional que estende elos até a abrangência da história universal, o indivíduo constitui um pólo relacional onde são sinteticamente sistematizados os componentes do sistema. É possível sustentar que o indivíduo sintetiza concentradamente as diferenças encontráveis na totalidade do sistema, na medida em que ele é capaz de pensar logicamente (*Ciência da Lógica*), na medida em que é natureza (*Filosofia da Natureza*) e na medida em que é espírito (*Filosofia do Espírito*). O indivíduo também percorre um caminho sistemático de desenvolvimento de si mesmo correspondente a várias regiões da natureza e do espírito, e, ao mesmo tempo, esta progressiva universalização de si mesmo corresponde ao movimento oposto de uma maior reflexividade em si mesmo a partir da diferença. Na filosofia hegeliana, não cabe um indivíduo abstrato caracterizado por uma personalidade já definida pelo desenvolvimento de uma interioridade pura e, conseqüentemente, sobrevoar a concretude da realidade histórica. As diferentes regiões conceituais do sistema constituem, a nível micro-estrutural, determinações do indivíduo, nele se entrecruzando estrutural e relacionalmente. Partindo dessa leitura da filosofia hegeliana, não seria nada exagerado colocá-lo no topo mais elevado de fundamentação do universo, porque nele se concentram e se cruzam as determinações fundamentais de universalidade e particularidade, de sensibilidade e inteligibilidade, do relativo e do absoluto etc. Com tudo isto, Hegel tem muita clareza de que a liberdade e a autodeterminação do indivíduo somente são possíveis de serem sustentadas

através da inserção num contexto de relações e pela compreensão, enquanto síntese determinada e autodeterminada de grandes esferas do universo.

A conciliação dialética entre indivíduo e totalidade é realizada no contexto de uma organização política maior que é o Estado. Referindo-se à qualidade histórica dos Estados modernos e a sua relação com a subjetividade individual, Hegel escreve: “[...] o princípio da subjetividade se consome até chegar ao extremo independente da particularidade pessoal, para ao mesmo tempo ser reconduzido à sua unidade substancial, conservando assim esta naquele princípio mesmo” (Rph, § 260). Contrariamente a muitas críticas baseadas na hipótese de esmagamento do indivíduo, o mesmo não é eliminado no interior da substancialidade ética do Estado. Muito pelo contrário, o exercício livre da cidadania definida pela participação do indivíduo nos vários assuntos do Estado (trabalho, organizações comunitárias, educação, discussão política), caracteriza uma instância fundamental de autodeterminação da subjetividade e de substancialização da universalidade típica da ação política. Na filosofia política hegeliana, a recondução do indivíduo à substancialidade ética universal e a fundamentação da autonomia pessoal são elementos simultâneos de um único movimento de figuração da vida política. A substancialização do indivíduo na totalidade ética do Estado como introdução, nesta unidade, identifica-se com a universalização da subjetividade pessoal a reconhecer-se na substancialidade como a sua subjetividade universalizada. Nesta acepção, a totalidade substancial é exterior ao indivíduo porque se trata de uma objetividade real resultante do processo de universalização de um pensamento político, filosoficamente articulado, ao mesmo tempo em que é interior ao indivíduo como estrutura subjetivada no sentimento espiritual de pertença a uma comunidade ética. Por outro lado, a totalidade do Estado é personalizada e singularizada nas liberdades individuais, como uma das razões fundamentais de sua existência. O esvaziamento das subjetividades pessoais e a conseqüente instrumentalização das pessoas levaria ao enfraquecimento do Estado e à perda progressiva de seu fundamento ético.

2.1.5 A Fundamentação ética da constituição

O Estado hegeliano está radicado na cultura, nas tradições e na consciência de liberdade de um povo. Por essa razão, não se trata de uma gigantesca estrutura política e econômica separada dos elementos fundamentais, caracterizadores da cultura e da linguagem do povo. Como já observamos acima, o Estado é uma forma privilegiada de concretização da

consciência de cidadania; portanto inseparável do processo de construção histórica da liberdade do povo e dos indivíduos. Para Hegel, “a Constituição política é, em primeiro lugar, a organização do Estado e o processo da sua vida orgânica em relação consigo mesmo. Nesse processo, o Estado distingue seus elementos no interior de si mesmo e desenvolve-os em existência estável” (Rph, § 271). A Constituição (*Verfassung*) aparece como princípio articulador da vida interna do Estado e assegura a participação de todos os cidadãos do sistema de deveres e direitos típicos desta esfera de concreticidade. Ela compreende a lei fundamental do Estado, na qual são especificadas as funções dos poderes do príncipe, do governo e do legislativo e as suas devidas relações; o sistema de direitos e deveres dos cidadãos e a função da sociedade civil no interior do Estado. Para Avineri, “O moderno Estado hegeliano, conforme a subjetividade e fundamentado na autodeterminação, precisa expressar esta subjetividade na objetiva instituição do Estado.”⁹⁶ A Constituição⁹⁷ está radicada no chamado espírito do povo (*Volksgeist*) compreendido como a autoconsciência coletiva de liberdade, traduzida na cultura, nas tradições e na linguagem do povo. O espírito do povo penetra todas as ações, todas as estruturas e todas as instituições pelas quais o povo se dá a si mesmo a sua liberdade. Para Hegel,

Posto que o espírito só é efetivamente real como aquilo que ele se sabe, e o Estado, enquanto espírito de um povo, é ao mesmo tempo a lei que penetra todas as relações, os costumes e a consciência dos indivíduos, a Constituição de um povo determinado depende do modo e da cultura de sua autoconsciência. Nela reside sua liberdade subjetiva e, em consequência, a realidade da Constituição (Rph, § 274).

A Constituição de um Estado não resulta da introdução de leis externas e estranhas, incorporadas por um povo; mas a mesma é resultado da consciência de cidadania deste povo. Para Hegel, não há um Estado perfeito e privilegiado a ponto de fornecer leis e princípios éticos a outros Estados incapazes de se definirem por si mesmos. As leis de um povo inserem-se na dinâmica de fundamentação da substancialidade ética, constituída numa sistemática circularidade aberta, a partir dos movimentos de interiorização reflexiva e de exteriorização das estruturas visíveis do Estado. A Constituição não é arbitrariamente elaborada a partir da

⁹⁶ AVINERI In: RIEDEL, 1974, b. 2. p. 405.

⁹⁷ Norberto Bobbio destaca a Constituição como força organizadora do Estado destinada a aglutinar elementos dispersos incapazes de formar uma comunidade política logicamente articulada. “Neste sentido, os escritos políticos são uma comprovação do lugar central que o conceito de Constituição, justamente como organização do todo, ocupa no sistema ético-político de Hegel. O que leva Hegel a ocupar-se dos problemas políticos de seu tempo é sempre um estado deplorável de desorganização, de desagregação, de decomposição ou de dilaceramento, que deve ser de algum modo superado através de uma reunificação dos fragmentos esparsos numa totalidade ética.” BOBBIO, 1995, p. 109.

inspiração em leis de outros Estados ou de burocratas especializados no assunto. Daí a expressão lapidar de Hegel: “Cada povo tem, por conseguinte, a constituição que lhe convém e lhe é adequada” (Rph, § 274, Zusatz). Ela é resultado da sistematização, da reflexão e da racionalização feita a partir da história e da cultura de um povo. Em outras palavras, as determinações inteligíveis imanentes aos costumes e à cultura de um povo são filosoficamente interpretadas e traduzidas na racionalidade e estruturalidade próprias de uma Constituição. Por essa razão, o povo é o sujeito e o artífice das leis que caracterizam a racionalidade fundamental da liberdade de um Estado e a conseqüente organização política que torna esta liberdade concreta e efetiva. Hegel é claro ao sustentar a relação de circularidade e mútua determinação entre os costumes de um povo e a Constituição de um Estado. A cultura determina as leis, porque as elas são elaboradas em base à substancialidade intrínseca de uma universalidade racional implícita aos costumes do povo. Por outro lado, as leis determinam a cultura na emergência duma nova forma de consciência de liberdade que alimenta o desenvolvimento da organização política do Estado. Esta circularidade entre a cultura e a Constituição assegura a integração entre a estabilidade da identidade cultural e a necessária atualização das relações políticas permanentemente exigida pela História Universal.

A Constituição assegura a racionalidade na articulação interna dos assuntos que dizem respeito à organização política do Estado. Ela é responsável pelo equilíbrio racional entre o público e o privado, o universal e o particular, a racional distribuição das funções dos poderes e a sua totalização diferenciadora e sintética. Pela Constituição, o povo não é uma massa passiva assistente do espetáculo das manobras políticas levadas a cabo numa outra esfera inatingível; mas o povo participa organicamente de todas as decisões políticas construídas a partir da base. Não se trata de uma letra pré-jacente à vida do Estado e simplesmente aplicada a este, mas uma lei intrínseca à sua estrutura e responsável pelo dinamismo global de articulação dos assuntos políticos e da formação da cidadania. As leis haurem do processo de captação do movimento, do conceito realizado na liberdade política do povo e objetivado na estrutura do Estado.

O Estado é uma determinação complexa cujos componentes estruturam-se sistematicamente. Este momento do trabalho consiste na elaboração da articulação lógica do desenvolvimento estrutural do Estado, a partir do grau de inteligibilidade característica da Lógica do conceito. Como já observamos, não se trata de uma mera repetição dos movimentos conceituais presentes nesta parte da *Ciência da Lógica*; mas o Estado é portador do conceito e o exprime no desenvolvimento lógico e sistemático da sua estrutura e na figuração da liberdade correspondente a este nível de efetividade da razão. Para Ilting, “assim

resulta como núcleo da filosofia política hegeliana a concepção de um Estado, expresso nesta discussão – que o universal com o particular, substancialidade e subjetividade, desta maneira são conjuntamente unificados, que os dois chegam à validade e conjuntamente se completam.”⁹⁸ O conceito se realiza na autodeterminação da substancialidade ética, caracterizadora da liberdade e no movimento de desenvolvimento da estrutura do Estado, na articulação racional dos seus componentes e na interpenetração das determinações internas. Neste sentido, o Estado é racionalmente constituído no desenvolvimento lógico que acontece entre a singularidade dos indivíduos, a particularidade das corporações e dos grupos; e a universalidade da liberdade do Estado como um todo. Para Hegel, “é a partir da lógica que se pode reconhecer como é o conceito e depois, mais concretamente, a Idéia de que se determinam em si mesmos e, assim, afirmam seus momentos de universalidade, particularidade e individualidade” (Rph, § 272, Zusatz). Neste sentido, uma formulação conceitual do Estado é filosoficamente relevante, porque caracteriza uma mútua compenetração destas determinações conceituais; coloca-as num movimento sistematicamente articulado, assegura a especificidade de cada um destes elementos no todo e faz passar conceitualmente um no outro, sem eliminar as diferenças. Não é esta uma resposta hegeliana às grandes críticas recebidas por ele, destacando-se a eliminação do indivíduo pela totalidade e a concepção de um Estado totalitário supostamente presente em sua filosofia? Hegel formula a racionalidade da Constituição e a conseqüente estrutura lógica do Estado no seguinte parágrafo:

A Constituição é racional na medida em que o Estado determina e diferencia em si sua atividade de acordo com a natureza do conceito, de maneira tal que cada um dos poderes é em si mesmo a totalidade, porque contém em si a atividade dos outros momentos e porque, ao expressar estes, a diferença do conceito se mantém em sua idealidade e constituem um único todo individual (Rph., § 272).

O Estado não é formado pela justaposição estéril e abstrata de determinações, como se fossem instâncias opostas e mutuamente exclusivas. Tal seria o exemplo da oposição entre Estado e sociedade civil, uma concepção neoliberal sustentadora do enfraquecimento do Estado em função do livre e ilimitado desenvolvimento das corporações econômicas movidas por interesses privados e corporativos. Em Hegel, a substancialização do Estado se dá pela compenetração (*Durchdringung*) do universal e do particular⁹⁹, cada instância presente na

⁹⁸ ILTING, Karl-Heinz. Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: RIEDEL, 1974, b. 2, p. 68.

⁹⁹ A concepção hegeliana de Estado é objeto de muitas críticas desferidas por muitos autores. Estas críticas têm como ponto de convergência a denúncia de uma totalidade estatal eliminadora das diferenças, da

outra e presente a si pela outra. O particular é compenetrado pelo universal como um resultado do desenvolvimento e da particularização do substancial a realizar-se nos círculos mais particulares. Isto quer dizer, em outras palavras, que, nos círculos mais determinados, o universal acontece de uma outra maneira, ou seja, na especificidade de uma atividade acontece determinadamente o universal. Os grupos e as pessoas constituem-se como Estado em suas determinações mais específicas. Por outro lado, o particular também compenetra o universal no sentido de que o mesmo resulta do desenvolvimento e das mediações da base do Estado, isto é, o mecanismo dialético de fundamentação da substancialidade ética compreende uma progressiva efetivação da universalidade concreta, grau de realização onde todos os indivíduos e círculos particulares encontram a sua identificação mais profunda.

Na conceitualidade da lógica política, a universalização do particular se dá pela particularização do universal e vice-versa; uma circularidade lógico-política aberta a configurar a substancialidade ética. Uma leitura mais atenta do conceito de Estado em Hegel permite identificar a universalidade substancial determinada nas instâncias mais particulares, e os inúmeros círculos particulares determinados na universalidade, de forma que, numa totalidade estatal, a universalidade e a particularidade se distinguem na medida em que cada uma destas determinações encontra a sua realização no outro de si como a si própria. Neste sentido, a universalização do particular se dá pela particularização do universal na medida em que isto só é possível, enquanto o particular se determina neste processo. Sabe-se da impossibilidade em conceber uma universalidade pura e apriorística sobreposta à particularidade, exatamente porque aquela contém esta como constitutiva ao seu processo metódico de autofundamentação. Se a universalidade resulta de um progressivo movimento de mediação das instâncias particulares, isto só se torna possível quando a universalidade se determina nas instâncias mais particulares. Em não acontecendo este retorno, a universalidade estaria revestida de uma superidealidade transcendental estranha ao real e incompatível com a realidade concreta. Traduzindo este movimento lógico para um exemplo concreto, o movimento de formação da cidadania política, no qual os cidadãos constituem a substancialidade ética (universalização do particular), não é possível sem a autodeterminação humanizante do indivíduo e sem a constituição de círculos particulares autônomos, onde a cidadania é determinadamente exercida (particularização do universal).

possibilidade da livre escolha da parte dos indivíduos, reduzindo o Estado a um poder arbitrário que impõe verticalmente as leis aos cidadãos cegamente submetidos a uma estrutura totalitária. Nesta mesma crítica também incluímos a crítica que procura identificar o Estado hegeliano da *Filosofia do Direito* com o Estado prussiano como uma realização adequada e definitiva. Na linha da crítica de um Estado totalitário citamos PILIPENKO, N. *Dialéctica de lo contingente y de lo necesario*. Moscú: Progreso, 1986; e POPPER, 1977.

Por outro lado, o movimento oposto e diferente do anterior é a particularização do universal desenvolvido por meio da universalização do particular. Neste movimento, a substancialidade ética do Estado e a universalidade da consciência da cidadania política determinam-se na particularidade de um grupo ou de uma organização qualquer. Os componentes deste círculo particular tornam-se Estado na instância particular onde se encontram e segundo a atividade típica da organização política ou corporação que lhes identifica. Assim, para ser cidadão de um Estado, não há nenhuma necessidade de sair de uma particularidade considerada como empírica para entrar numa instância substancial mais elevada. A particularização do universal pode ser compreendida como a autodeterminação do mesmo universal, numa organização bem situada e identificada na base do Estado; pode também ser compreendida como a distribuição da universalidade inteligível na multidimensionalidade dos grupos que formam a base da sociedade. Por esta razão, a particularização do universal somente é possível se é equilibrada com o movimento contrário de universalização do particular, ou seja, a universalidade determina a sua liberdade no ato da restrição no particular. Um exemplo político prático, invocado neste movimento lógico, pode ser a vivência da cidadania na base de um grupo determinado da sociedade, mediatizada pela universalidade da consciência política em desenvolvimento.

Na filosofia política hegeliana não é possível distinguir universalidade de particularidade, como determinações compreendidas na inteireza conceitual ou como categorias fixistas e justapostas. A dialética da particularização do universal e da universalização do particular permite sustentar a mútua implicação das duas, ou seja, o universal está no particular e o particular está no universal. Muito mais do que isto, a particularidade pode ser compreendida como universalidade e esta pode ser compreendida como particularidade. Assim, a fundamentação hegeliana de um conceito de Estado compreende a identificação da universalidade através da sua inversão na particularidade e a identificação desta através de sua inversão na universalidade. O desenvolvimento conceitual do Estado compreende um dinamismo de exposição categorial, no qual a universalidade compreende a universalidade e a particularidade e esta compreende a particularidade e a universalidade. A universalidade compreende a universalidade porque a mesma é definida como racionalidade inteligível, como fundamentação racional da Idéia de liberdade ou como a substancialidade conceitual que sustenta uma estrutura de Estado. Muito mais do que isto, a universalidade da universalidade é a determinação universal resultante da universalização e substancialização das instâncias particulares e síntese mais elevada das diferenças. A universalidade também pode ser considerada como particularidade quando a mesma é restrita

a uma determinação abstrata e exterior à realidade concreta, isto é, enquanto abstração transcendental ela fica determinada como particularidade e como finitude. Por outro lado, a particularidade é considerada como universalidade, porque naquela a universalidade aparece densificada, concretizada, efetivada e determinada; a universalidade, em sua efetividade, determinada como concretude espiritual. A particularidade é universalidade, porque aparece como determinação da totalidade concreta, como estrutura complexa em processo de autodesenvolvimento racional e como reflexividade das determinações especulativamente interconectadas. Em outras palavras, em caso extremo, a universalidade aparece como particularidade na configuração do retorno da universalidade em si mesma, quando se determina na totalidade da singularidade. A particularidade é particularidade, porque é algo restrito, determinado, uma das formas específicas de concretização do conceito. Com essas considerações, não seria exagerado afirmar que a particularidade carrega em si a universalidade e a particularidade da universalidade; a universalidade carrega em si a particularidade e a universalidade da particularidade.

Neste movimento de entrelaçamento das estruturas constitutivas do Estado representadas por categorias, a determinação isolada de uma categoria em si mesma não é mais possível. Para Hegel, “o universal, tomado formalmente e posto ao lado do particular, torna-se ele mesmo também algo particular” (Enz, § 13). O desenvolvimento de cada determinação resulta na sua determinação em outra e na sua autodeterminação através da outra. A identificação destes movimentos de fundamentação desencadeadores de um conceito de Estado permite construir várias estruturas de mediação silogísticas, destacando-se o lugar do Estado nestas construções racionais. A primeira figuração lógica é dada pela seqüência da singularidade do indivíduo, da particularidade das corporações e grupos políticos e da universalidade do Estado. A mesma ordem pode ser dada pela família, pela sociedade civil e pelo Estado, repetindo a ordem de redação da *Filosofia do Direito* e a seqüência lógica da eticidade. Nesta primeira estrutura silogística, a característica básica é a progressiva ampliação das determinações em questão, evitando a separação estéril de elementos dispostos em forma de justaposição hierárquica. O peculiar desta figuração silogística é que o indivíduo encontra a sua negação e a sua afirmação numa corporação, e a corporação se determina na instância mais elevada do Estado. A negação caracteriza a negativização do indivíduo como sujeito imediato e não relacionado e a sua conseqüente afirmação positiva numa esfera mais ampla. Nesta estrutura de mediação silogística, figura a universalização do indivíduo e das corporações na unidade sintética do Estado, quando são suprassumidas as oposições e as contradições representadas pelo individualismo e pelo corporativismo. Nesta estrutura de

desenvolvimento de mediações, o Estado é uma esfera concreta mais elevada em universalidade concreta, em substancialidade ética e em efetividade, proporcionando aos cidadãos uma liberdade mais consistente. Neste sentido, não se trata de uma universalidade aprioristicamente mais elevada que as outras determinações mais abstratas e unilaterais; mas o Estado é resultado da superação dialética de determinações opostas e estabelece as mediações entre instâncias diferenciadas, destacando-se a individualidade e a totalidade, a subjetividade e a objetividade. A dimensão sintética do Estado diante das outras determinações da liberdade é assim expressa por Hegel:

Diante das esferas do direito e o bem-estar privados, da família e da sociedade civil, o Estado é, por uma parte, uma necessidade exterior e o poder superior a cuja natureza se subordinam as leis e os interesses daquelas esferas, e da qual dependem. Mas, por outra parte, é um fim imanente e tem sua força na unidade de seu fim último universal e o interesse particular dos indivíduos, o que se mostra no fato de que estes têm deveres diante do Estado na medida em que têm direitos (Rph, § 261).

No desenvolvimento lógico da *Filosofia do Direito*, o Estado aparece como finalidade externa e fim imanente da família e da sociedade civil. Como finalidade externa, trata-se de uma outra instituição mais qualificada que a família e a sociedade civil. Do ponto de vista lógico-estrutural, a família e a sociedade civil são momentos unilaterais e abstratos; e o Estado aparece como momento sintético destas duas colunas angulares, não se reduzindo a qualquer uma delas e não representando uma mera somatória quantitativa destas determinações unilaterais. A família aparece suprassumida no Estado, quando o amor ético se configura em sentimento patriótico, amor cívico e consciência de nacionalidade. A consciência de pertencer a uma família qualifica-se dialeticamente quando o sujeito é determinado como um cidadão do Estado e exprime o nível ético de uma substancialidade universal. Por outro lado, as corporações da sociedade civil aparecem no Estado, não como expressão de interesses pessoais e corporativos, mas como uma particularidade orgânica mediatizada pelo universal. Nesta lógica de fundamentação do movimento de concretização da liberdade, o Estado é estruturado por uma complexa rede de corporações, de organizações políticas e de grupos estabelecidos no chão da sociedade. O espírito individualista de interesses econômicos particulares típicos da sociedade civil aparece na unidade sintética do Estado, como uma estrutura sistemática de organizações regulada pela consciência ética da universalidade da particularidade, ou seja, nas corporações se vive o sentimento ético da pertença ao Estado. Neste desenvolvimento sistemático, o Estado contém elementos conceituais não presentes, neste grau de qualificação, nas figurações de liberdade

dialeticamente anteriores. Por outro lado, o Estado também significa o fim imanente daquelas instituições no sentido de que proporciona a elas uma qualidade ética de universalidade substancial. Quando a família e a sociedade civil são consideradas instituições eticamente determinadas, o Estado aparece como fim imanente das mesmas. Desta forma, o Estado não é simplesmente exterior e sobreposto como um poder estranho, mas como a realização da família e da sociedade civil. Para Hegel, “no intrínseco dele, a família desenvolve-se em sociedade civil, e o que há nestes dois momentos é a própria idéia do Estado” (Rph, § 256, Zusatz).

O primeiro silogismo ainda não completa o círculo de autofundamentação da substancialidade ética e do movimento da formação da cidadania. Trata-se tão somente de uma figuração de uma totalidade maior expressa em outros movimentos de concretização. A segunda formulação apresenta como pressuposição a universalidade do Estado e a mediação da particularidade das corporações da sociedade civil e a conclusão da singularidade do indivíduo. Considerando a estrutura da eticidade, a família e a sociedade civil aparecem como determinações do Estado. Em outras palavras, para não fazer da universalidade uma abstração inalcançável para as instâncias mais restritas, a família e a sociedade civil figuram, nesta representação silogística, como pilares éticos internos de sustentação do Estado. Se o movimento de figuração anterior foi caracterizado como um progressivo movimento concreto de universalização, a presente figuração caracteriza-se pelo movimento inverso de particularização, quando a universalidade concreta retorna para as bases mais determinadas e restritas. O típico desta figuração silogística é de que nas corporações da sociedade civil o Estado recebe uma existência determinada, ou seja, as instâncias mais particulares efetivam a cidadania estatal na sua determinidade própria. Neste sentido, o movimento de particularização caracterizador do presente silogismo é marcado por um movimento distributivo, quando o Estado retorna a uma infinidade de configurações determinadas localizadas na base da sociedade. Ao evidenciar o aspecto da especificidade e da determinidade, o Estado experimenta a multidimensionalidade de formas concretas da atividade política, segundo as diferenças significativas que caracterizam os múltiplos grupos.

Se o silogismo anterior esteve marcado pelo movimento de ampliação sistemática e de constituição de uma universalidade concreta dada na objetividade, a presente mediação pode ser caracterizada pelo movimento inverso de interiorização da substancialidade ética do Estado. Isso significa dizer que o indivíduo, a família e a sociedade civil interiorizam a inteligibilidade ética constitutiva do Estado como o método de autosubstancialização de si mesmas das corporações e dos indivíduos. Não se trata, meramente, de um processo de

fundamentação de uma estrutura de fundamentação diametralmente contraposta ao silogismo da universalização concreta, mas complementa e instaura a determinação desta. Isso se explica, porque a totalização sintética da lógica fundadora do Estado é possibilitada pela interiorização inteligível da substancialidade ética, realizada pelas várias instâncias caracterizadoras da particularidade. Assim, o processo de interiorização da universalidade inteligível por parte dos indivíduos e das corporações é coextensivo à autofundamentação do Estado como uma subjetividade universal consciente de si mesmo. Essa formulação evidencia alternativas significativas a uma possível interpretação da filosofia hegeliana, segundo a qual a totalidade do Estado ao ser interiorizada pelos indivíduos, desestrutura a sua individualidade e nega a particularidade. Muito pelo contrário, quando o indivíduo e as corporações interiorizam a universalidade do Estado, caracteriza um movimento regressivo a si mesmo, porque se trata de uma substancialidade já anteriormente universalizada, quando passam por uma série de mediações caracterizadoras da autodeterminação. Em outras palavras, esse movimento é marcado por uma qualificação substancial, segundo o qual as particularidades interiorizam a universalidade da particularidade já anteriormente exteriorizada e concretizada. A presente mediação caracteriza a autodeterminação universalizante dos indivíduos e das corporações e, por outro lado, a família e a sociedade civil caracterizam formas concretas de aparecer do Estado.

Uma formulação mais clara e mais simples de ser realizada acerca desta estrutura de mediação dos componentes do Estado é compreender o mesmo como administrador de conflitos. São conhecidos os grandes paradoxos estruturadores da sociedade civil, sobretudo o espírito individualista e a tendência da luta por um espaço dentro da máquina da produção econômica. Essa luta desenfreada para a satisfação de interesses individuais e corporativistas pode instaurar um estado de guerra de todos contra todos na lei da selva onde os mais fortes eliminam os mais fracos. Se no silogismo anterior, o Estado aparecia como uma síntese ética das contraposições entre família e sociedade civil, na presente formulação ele aparece como uma instância reguladora dos conflitos sociais e da radicalização dos interesses privados típicos da sociedade civil. Uma das missões fundamentais do Estado é evitar a radicalização dos conflitos corporativistas capazes de instaurar um clima generalizado de hostilidade entre grupos diferentes, cuja lógica é a autopreservação através da eliminação de grupos rivais. Para assegurar a dinamização do Estado e o aparecimento de alternativas para o seu desenvolvimento, a teoria hegeliana não prevê a eliminação total dos conflitos através de uma síntese última, impossibilitada de estabelecer diferenças internas. As tensões levadas ao extremo representam um sério risco à sobrevivência do Estado. Em contrapartida, uma administração equilibrada dos conflitos renova permanentemente os desafios das corporações,

e o Estado não se transforma numa estátua imóvel, onde as transformações internas são prejudicadas.

Ainda é possível estabelecer a formulação de uma terceira mediação, cuja estrutura compreende a particularidade das corporações, a universalidade do Estado e das leis e a singularidade do indivíduo. A característica peculiar do presente silogismo não indica apenas um único movimento de desenvolvimento silogístico, mas uma estrutura articulada de múltiplas mediações que configura a totalidade do Estado. A terceira estrutura de mediações estabelece uma clara síntese entre as figurações das mediações anteriores, dispostas a partir de estruturas de inteligibilidade inversas e contrapostas. Agora, o Estado se apresenta na dupla perspectiva de um autodesenvolvimento compreendido pela exteriorização sistemática de onde resulta a estrutura da organização política e a coextensiva interiorização da autoconsciência da totalidade, dada na consciência de cidadania e de nacionalidade. É na atual perspectiva que se dá a universalização concreta da inteligibilidade da liberdade e a coextensiva reflexividade da totalidade estrutural, uma circularidade aberta na qual um movimento se realiza no outro e pelo outro. A interioridade e a exterioridade se identificam e se diferenciam na medida em que a exteriorização da interioridade supera negativamente esta; e a interiorização da totalidade transcende a estrutura desta. Assim, uma leitura, na perspectiva da Lógica do conceito, coloca o Estado em permanente processo de atualização e de renovação de suas estruturas. Isso significa dizer, em outras palavras, que o individualismo dos indivíduos e o interesse egoísta das corporações são suprassumidas na sua unilateralidade e se transformam em componentes éticos da organização do Estado. Na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Hegel define esta mediação:

Mas o universal (Estado, Governo, direito) é o meio-termo substancial no qual os indivíduos e a sua satisfação têm e mantêm sua realidade, mediação e subsistência implementadas. Cada uma das determinações, enquanto a mediação a conclui-juntamente com o outro extremo, precisamente aí se conclui-junto consigo mesma; produz-se a si mesma, e essa produção é conservação-de-si. É só por meio da natureza desse “concluir juntamente”, por meio desse tríade de silogismos com os mesmos termos, que um todo é verdadeiramente entendido em sua organização. (Enz, § 198).

Numa analogia com a *Ciência da Lógica*, a complexidade da presente mediação corresponde ao silogismo da necessidade quando todos os termos são mediatizados. No caso do Estado, a universalidade do termo-médio é exercida pelo Estado, pelo governo e pelo sistema de direito. Trata-se de uma substancialidade intrínseca e universal que mediatiza e interliga sistemicamente todas as determinações constitutivas do Estado, ou seja, uma espécie de atmosfera espiritual organizada, onde os indivíduos e corporações estabelecem ações

racionais. Quando se fala desta substancialidade intrínseca mediatizante, compreende-se o Estado em sua organização global, a organização do governo e dos poderes, as ações das corporações, o estabelecimento do equilíbrio entre a totalidade e a particularidade, o perfil interno completo de todos os elementos constitutivos do Estado e as respectivas ligações sistemáticas. Assim, o silogismo compreende a mediação universal da linguagem responsável pela intercomunicação dos indivíduos numa estrutura universal de intersubjetividade criadora de significações sempre novas. Para Hegel, a língua é um dos componentes fundamentais da cultura e expressão privilegiada da dimensão racional do Estado. A intercomunicação dos indivíduos através da linguagem especifica as significações universais contidas na cultura do povo e materializadas na estrutura do Estado. O governo, caracterizado em todas as suas funções legislativas e executivas, integra a esfera da universalidade e distribui os grupos particulares em diferentes atividades, fazendo da atividade política um movimento de articulação conceitual, onde todos participam dos assuntos políticos. Trata-se de uma forma de mediação universal, porque cada indivíduo ou corporação se define a si mesmo, mediante a distinção em relação aos outros e a conseqüente integração no todo. Quando o sistema de leis e de direito integra a universalidade do Estado, regula as relações entre os indivíduos e formula a Constituição escrita resultante da formalização da identidade mais profunda do povo, o Estado passa a ser compreendido como uma totalidade organizada de corporações, estamentos e indivíduos sistematicamente mediatizados.

A presente mediação estabelece o Estado como uma totalidade em movimento de autodeterminação (*Selbstbestimmungsbewegung*) através das múltiplas mediações internas possíveis de serem identificadas. A totalidade pode ser pensada, quando cada termo passa pelas funções de premissa, termo-médio e conclusão da mediação silogística. O mais significativo componente é a possibilidade de pensar cada termo como síntese das diferenças existentes entre os outros termos. No presente capítulo, sustentamos que a singularidade do indivíduo não é eliminada por uma suposta substancialidade sobreposta e afastada das situações contingentes, e, por conseqüência, impossível de ser conciliada com estas. A *Filosofia do Direito* apresenta claramente a concepção de um indivíduo compreendido como membro de uma comunidade. Desta forma, a singularidade do indivíduo é determinada como síntese entre a universalidade inteligível da Idéia de liberdade e a particularidade determinada da situacionalidade de uma corporação, fazendo do indivíduo um ser concreto e localizado num espaço específico. Se o indivíduo é síntese entre universalidade e particularidade, o mesmo se guia pela lei da autodeterminação, compreendida como manifestação da liberdade na concretização da existência. Só que esta síntese é estabelecida segundo a personalidade do

indivíduo, ou seja, a universalidade nele aparece como a autoconsciência da liberdade e a particularidade na sua existência cultural concreta. A particularidade é síntese entre a universalidade e singularidade, porque concentra o autodesenvolvimento da substancialidade ética, concretizada nas organizações sociais determinadas, e a subjetividade do indivíduo efetiva, na particularidade, as necessidades físicas e espirituais. Finalmente, a universalidade é considerada como síntese entre individualidade e particularidade, não mais como uma racionalidade inteligível e abstrata, mas como universalidade concreta de uma totalidade mediadora de determinações particulares. O indivíduo se universaliza na organização do Estado como a racionalidade ética da consciência universal de cidadania e a particularidade se universalizam no Estado, quando as suas determinações ficam configuradas como um sistema complexo de classes sociais, de corporações econômicas, de organizações políticas articuladas equilibradamente para constituir um todo orgânico.

A concepção hegeliana de Estado pode ser comparada a uma rede formada de nós e fios interligadores dos nós. Cada nó pode ser tomado como um ponto de convergência de múltiplos movimentos de desenvolvimento e como ponto de partida para o estabelecimento de múltiplas estruturas de relações. Cada ponto é caracterizado pela dupla configuração de representar a especificidade determinada e autodeterminada de uma organização política ou corporação e pela universalidade determinada, quando o Estado se realiza de forma específica. Em cada nó acontece a autodeterminação especificadora do Estado, a autodeterminação de um grupo particular, a ação deste mesmo grupo sobre outras determinações e a recepção da ação dos outros grupos. Cada um destes pontos sintéticos pode ser interpretado como um pólo de intercruzamento e entrelaçamento do duplo processo racional de particularização do universal e da universalização do particular, transformando o Estado numa subjetividade concreta e conceitualmente articulada. Assim, a principal mediação do Estado formado pela interligação dinâmica e sistemática de suas determinações concretas caracteriza a interrelacionalidade de todas as instâncias particulares, a interrelacionalidade do todo e a autodeterminação da estrutura estatal capaz de dar razão de si mesma. Essa formulação pode induzir uma leitura sustentadora do desaparecimento do indivíduo e da particularidade como componentes de uma comunidade política. Mas, é bom lembrar, o conceito hegeliano de Estado é um exemplo bem preciso de que o contínuo processo de universalização e totalização coincide com a especificação e autodeterminação das pessoas e corporações. Parece claro que a estrutura interna de uma totalidade política não caracteriza somente uma horizontalidade entrelaçada, mas também compreende diferentes instâncias de fundamentação da organização política. Isto não conduz a nenhuma forma de

justaposição de esferas superiores e inferiores ligadas abstratamente entre si, mas a esfera inferior aparece substancializada na camada mais elevada e se integra sinteticamente a outras, configurando o Estado em si mesmo.

2.1.6 A opinião pública

Considerando a sistematicidade da articulação dos poderes do Estado e a liberdade da cidadania política indispensável para a existência de um Estado, a opinião pública é o componente estruturador das relações entre o governo e o povo, sobretudo no que diz respeito às relações do povo com o legislativo. Para Hegel, o povo não pode ser considerado como uma massa indiferenciada e ignorante, separada dos assuntos políticos articulados dentro das esferas do governo. Antes de se tratar de uma concepção de Estado que despreza o conhecimento subjetivo do movimento político, a opinião pública confere legitimidade ética às ações do legislativo. A opinião pública já é formada no caminho orgânico de participação das pessoas nas assembleias particulares, nas comunas e nos estamentos, quando os cidadãos passam da condição de universalidade abstrata para cidadãos mais esclarecidos e conscientes. É bom lembrar que os indivíduos ascendem à universalidade substancial não de forma indireta e imediata, mas são mediatizados por instâncias particulares, quando se tornam cidadãos universais, segundo as condições e características desta particularidade. Para Hegel,

Ao proporcionar-se esta informação, obtém-se o resultado mais geral: só assim a opinião pública atinge o verdadeiro pensamento e apreende a situação e o conceito do Estado e dos seus assuntos. Só assim ela alcança a capacidade de sobre isso julgar racionalmente. Aprender a conhecer e a apreciar simultaneamente, as ocupações, os talentos, as virtudes e as aptidões das autoridades do Estado e dos funcionários. Com esta publicidade, tais talentos têm, por sua vez, uma poderosa ocasião para se desenvolverem, um teatro para se honrarem, um recurso contra o amor-próprio dos particulares, e nela obtém a multidão um dos mais importantes meios de educação.¹⁰⁰

¹⁰⁰ “Die Eröffnung dieser Gelegenheit von Kenntnissen hat die allgemeinere Seite, daß so die öffentliche Meinung *erst zu* wahrhaften Gedanken und zur Einsicht in den Zustand und Begriff des Staates und dessen Angelegenheiten und damit erst zu einer Fähigkeit, darüber vernünftiger zu urteilen, kommt; sodann auch die Geschäfte, die Talente, Tugenden und Geschicklichkeiten der Staatsbehörden und Beamten kennen und achten lernt. Wie diese Talente an solcher Öffentlichkeit eine mächtige Gelegenheit der Entwicklung und einen Schauplatz hoher Ehre erhalten, so ist sie wieder das Heilmittel gegen den Eigendünkel der Einzelnen und der Menge und ein Bildungsmittel für diese, und zwar eines der größten.” Rph, § 315.

O povo organizado em núcleos particulares de discussão deve estar informado acerca das questões que tramitam no legislativo e das decisões que lá são tomadas. Por outro lado, o legislativo tem a incumbência de fornecer as informações sobre os assuntos tratados e as decisões tomadas. Assim, a comunicação dos assuntos da parte do legislativo e a conseqüente opinião pública caracterizam uma instância significativa de mediação e de aproximação entre o legislativo e o povo. A não comunicação dos temas em discussão resultaria numa abstração entre o povo e os governantes e numa forma de ignorância política que abriria caminho para a arbitrariedade e a corrupção. Com isso, a opinião pública se torna um dos ingredientes fundamentais do processo de formação da cidadania e um indicador do nível de cidadania e de maturidade política do povo. Por outro lado, ela também constitui um dos mais significativos referenciais de avaliação da qualidade do Estado. O conceito hegeliano de opinião pública compreende a capacidade da parte do povo de avaliar racionalmente as questões e decisões tomadas pelo legislativo e a honra pela qualidade dos representantes e funcionários do Estado movidos pelo espírito público e coletivo. Os representantes e funcionários do Estado são oriundos do povo organizado em instâncias particulares; evidenciam a qualidade da cidadania praticada nas bases e representam a honra das corporações que fornecem cidadãos de qualidade para os assuntos típicos do Estado.

Na *Filosofia do Direito*, o Estado não é uma instância contraposta à opinião subjetiva de pensamento. O mesmo não se serve de instrumentos ideológicos de controle das forças de emergência de uma consciência cidadã esclarecida, mas integra como legítimas as múltiplas formas de manifestação de opinião no seio da sociedade. O desenvolvimento da consciência de cidadania e da capacidade de questionamento são indicadores da qualidade política dos poderes e dão plena legitimidade ao legislativo. Na hipótese de uma consciência pública manipulada e obscurecida pelo Estado, munido das variadas forças opressoras destinadas a impedir a conscientização das massas, o legislativo nada mais seria do que um instrumento de opressão e de sustentação de interesses particulares. Na filosofia política hegeliana, o conhecimento subjetivo dos assuntos políticos é diversificado, variando desde o orgulho do povo pelos seus governantes, até uma consciência crítica esclarecida em relação às decisões do legislativo. O povo, organizado em círculos particulares, tem o direito de discordar publicamente das ações do legislativo e de manifestar-se contra as possíveis arbitrariedades cometidas nesta instância. Com isso, as conversas ordinárias desenvolvidas nos grupos de relações espontâneas facilmente dizem respeito aos assuntos políticos da ordem do dia. Porém, dada a opinião pública esclarecida e a estrutura organizacional do legislativo, a corrupção e as arbitrariedades, nesta instância, são pouco comuns. Se os ocupantes dos cargos

legislativos são eticamente preparados para esta função, a preocupação fundamental dos mesmos é elevar as aspirações do povo à sua verdadeira universalidade e substancialidade. Nesta instância, é muito difícil pensar numa eventual contraposição excludente entre a consciência do povo e as articulações do legislativo.

Na Filosofia Política hegeliana, os cargos legislativos são ocupados por pessoas capacitadas e criteriosamente selecionadas do interior da sociedade. Quando os políticos respondem a esta exigência, o povo reconhece a sua excelência pela sua capacidade marcadamente intelectual e pelo compromisso ético dos mesmos em relação às questões públicas e à efetiva universalidade do Estado. A relação substancial entre o povo e o legislativo se dá, de um lado, pelo reconhecimento do povo na excelência de seus representantes como uma forma de efetividade da cidadania e, por outro, no compromisso ético do legislativo com a liberdade política do povo. O povo organizado em esferas particulares constrói uma profunda ligação com as atividades próprias do legislativo, tomando conhecimento dos problemas, das questões, das discussões e das decisões lá articuladas, transformando estes numa espécie de conhecimento popular. Em Hegel, a opinião pública emerge do conhecimento popular e das distintas formas de interpretação das questões abordadas no legislativo. O retorno da atividade legislativa para as bases populares não é um processo uniforme de formação de uma consciência homogênea, mas desenvolvem-se múltiplas formas de interpretação e de interiorização das questões articuladas em outra esfera. Como os problemas abordados no interior da atividade parlamentar e legislativa são simultaneamente múltiplos e variados, entrecruzam-se, nos meios populares, variadas formas de leitura e interpretação dessas informações fornecidas diretamente do legislativo, considerando-se as diferentes situações conforme a determinidade da particularidade em jogo. Desta forma, o poder legislativo está permanente e sistematicamente exposto à opinião pública, na forma de reconhecimento, crítica e conhecimento popular. Para Hegel,

A liberdade subjetiva, formal, pela qual os indivíduos têm enquanto tais seus próprios juízos, opiniões e conselhos, e os expressam, se manifesta no conjunto que se denomina *opinião pública*. Nela se encontram o universal por si, o substancial e verdadeiro, com seu oposto, com o peculiar e particular do opinar da multidão; esta existência é, portanto, a presente contradição consigo mesma, o conhecimento como fenômeno, a essencialidade que se apresenta ao mesmo tempo imediatamente e como inessencialidade (Rph, § 316).

O que interessa na presente exposição é a dimensão propriamente lógica do fenômeno da opinião pública. Considerando a fenomenologia do desenvolvimento da livre

opinião e da circulação das informações, é necessário identificar um movimento lógico de figuração a articular o desenvolvimento da substancialidade ética do Estado no conjunto de determinações da mesma. O texto deixa muito claro que Hegel, ao investigar o fenômeno da opinião pública e a sua relação direta com o legislativo, o faz na perspectiva da Lógica da essência. Já deixamos muito claro o propósito de fazer uma reconstrução crítica do conceito de Estado na perspectiva da Lógica do conceito e de desencadeamento concreto das categorias desta região conceitual na liberdade e na estrutura do mesmo Estado. Porém, nada impede o aparecimento de elementos inspirados na Lógica da essência e que, com o movimento de desenvolvimento dialético, se traduzem na complexidade do conceito.

Uma das características lógicas da opinião pública é o encontro entre o essencial e o inessencial¹⁰¹, entre a substancialidade e a não substancialidade, entre o conhecimento verdadeiro e o conhecimento superficial. A principal função do legislativo é imprimir na política a universalidade e a substancialidade, suprassumindo a universalidade empírica e imediata da opinião corrente. Sabe-se que a função legislativa não é uma ação externa de uma classe erudita, justificada por ela mesma e assistida abstratamente por uma consciência popular massificada, mas o legislativo integra o processo de autosubstancialização do povo a alcançar uma efetividade espiritual mais qualificada. Quando se faz uma abordagem hegeliana do essencial e inessencial, não se trata de duas coisas diferentes que simplesmente se opõem e se excluem; uma contradição aristotélica onde um termo necessariamente será verdadeiro e o outro será falso. A partir da *Ciência da Lógica*, mais precisamente na parte onde Hegel estrutura a essência, o essencial e o inessencial se integram e se transformam em dois aspectos da mesma realidade. Com o método de desenvolvimento da *Lógica*, percebe-se que aquilo que é considerado como uma essencialidade absolutamente imóvel e fundamental é enfraquecido e o inessencial e falso progressivamente se torna essencial e verdadeiro. Neste sentido, a liberdade da opinião pública consiste na liberdade de emitir um julgamento acerca dos assuntos do Estado, não passível de manipulação e coerção externa.

Quando da contradição entre essencialidade e inessencialidade, isso não deve ser compreendido que um exclui o outro como a sua negação. Trata-se de uma espécie de determinação recíproca, segundo a qual a essencialidade contém o inessencial e a

¹⁰¹ Agemir Bavaresco dá um destaque especial à dimensão lógica da opinião pública: “A opinião pública, por exemplo, que toma posição em relação às reformas sociais, conhece, freqüentemente, só algumas das medidas propostas pelo governo e ela se opõe e faz declarações, no momento do contexto imediato da sociedade. Essas são as inessencialidades da opinião, enquanto parecer e aparecer de fundo essencial. Elas não são, portanto, um simples não-sentido. A opinião pública, neste caso, não é somente verdadeira por acidente, mas é verdadeira por essência, enquanto ela constitui o fundo das inessencialidades de seu parecer.” BAVARESCO, Agemir. *A teoria hegeliana da opinião pública*. Porto Alegre: LPM, 2001. p. 143.

inessencialidade contém o essencial. Nesta determinação essencial, a mesma coisa pode ser determinada pelo conteúdo substancial e a sua expressão contingente e exterior. Quando, na lógica do político, a essencialidade contém o inessencial, significa que a universalidade reflexiva de uma lei se expressa na contingência e superficialidade da opinião pública, ou seja, a essencialidade da opinião pública contém o seu lado exterior e contingente. Isso significa que o contingente interioriza o essencial e o expressa na forma da contingencialidade imediata. A indicação de que a inessentialidade contém a substancialidade significa a apreensão de uma universalidade em forma de autoreflexividade e consciência crítica ou particularidade empírica, traduzida na universalidade substancial das leis e da substancialidade ética do Estado. O importante é perceber que o contingente e fortuito não fica relegado à condição de uma particularidade inessential, mas a mesma se eleva à condição de substancialidade. Por outro lado, a essencialidade não é uma substancialidade imóvel e incomunicável, eternamente escondida atrás de uma aparência falsa, mas se comunica e se traduz na exterioridade contingente. Assim, substancialidade e contingencialidade configuram-se como dois aspectos fundamentais de uma mesma realidade, ou seja, a substancialidade ganha sentido quando se determina e se mostra de forma contingente; a contingencialidade ganha sentido quando se substancializa na universalidade da reflexão sistemática típica do poder legislativo. Assim, o movimento lógico da opinião pública, na sua relação essencial com o Estado, é constituído a partir de uma lógica ascensional e de uma lógica descensional, cada qual alcançando a sua determinação no outro de si. Para Agemir Bavaresco, “é preciso dizer que ela não é uma pura irracionalidade, pois ela existe como a exteriorização sob a forma da representação de um conteúdo em si substancial e verdadeiro.”¹⁰² A opinião pública é verdadeira, a sua expressão é contingente e imediata.

Além da mútua interiorização entre a substancialidade universal e a contingencialidade imediata da opinião¹⁰³, elemento que assegura a identidade entre as mesmas, ainda é possível pensar na mútua exteriorização a caracterizar a diferença. A imediatividade da contingencialidade compreendida como universalidade empírica de um pensamento imediato se determina na substancialidade da lei ou numa consciência

¹⁰² BAVARESCO, 2001, p. 142.

¹⁰³ A lógica da opinião pública é, portanto, a contradição, pois o universal em si e por si, o substancial e o verdadeiro, encontram-se ligados, ao seu contrário, o elemento próprio e particular da opinião da multidão. O universal encontra-se inicialmente ligado a seu contrário, o particular. Esse verbo ligar denota uma relação exterior, imediata e mecânica, cuja razão de ser se torna uma relação contraditória. Esta ligação contraditória universal-particular é inorgânica. Ela revela um nível de conhecimento da ordem da representação ou do entendimento, portanto não ainda chegado à efetividade racional. Para que ela se torne uma ligação orgânica – entre o universal do Estado e o particular da opinião da multidão – e portanto um conhecimento verdadeiro, a ação da constituição é necessária.” BAVARESCO, 2001, p. 143-4.

intersubjetiva mais esclarecida. Isto se dá quando a opinião corrente e superficial é elevada à qualidade essencial do espírito do povo resultante de um processo dialético de universalização qualitativo. Nesta perspectiva, a exteriorização é caracterizada pela substancialização da opinião corrente numa forma mais esclarecida e elevada. Por outro lado, a universalidade substancial do espírito do povo traduzido na inteligibilidade das leis exterioriza-se na manifestação contingente da opinião entendida como exterioridade imediata. Nesta mútua determinação dialética, a exterioridade da substancialidade será a interioridade da contingência e a exterioridade da contingencialidade será a interioridade da universalidade substancial. Disso resulta não só uma mútua determinação entre acidentalidade e substancialidade, mas numa duplicação de cada uma destas determinações dada na contingencialidade da substancialidade e na substancialidade da contingencialidade. A primeira forma de duplicidade explica que a universalidade não é absoluta e imóvel, mas contém a contingencialidade no sentido de ser passível de um processo permanente de atualização em formas mais qualificadas de consciência intersubjetiva e leis mais racionais. Por outro lado, a contingencialidade contém a substancialidade, porque a expressa e a traduz em opinião pública corrente. A qualidade da consciência política de um Estado é mensurada pelo grau de inteligibilidade da opinião pública, que participa ativamente na discussão dos assuntos abordados no legislativo. Nesse sentido, a formulação hegeliana ultrapassa a consideração da dualidade no sentido de que a racionalidade das leis exprime o essencial; e a opinião pública exprime o meramente contingente. Muito pelo contrário, esta é substancial, porque é indicativa do grau de liberdade política de um povo, determinado em múltiplas formas de manifestação contingente.

A opinião pública¹⁰⁴ caracteriza o grande espaço de liberdade de um povo. Para Hegel, não se trata de uma consciência coletiva manipulada, ou de um véu periférico de encobrimento dos reais interesses dos governantes com muitas de suas ações, ou uma forma sutil de evitar a emergência de uma consciência esclarecida acerca das ideologias da classe dominante sustentadas pelo Estado. Contrariamente, a opinião pública é a expressão da liberdade e da honra do povo em relação aos governantes e uma forma de reconhecimento pela qualidade das pessoas que exercem o poder. Ela pode ser caracterizada como uma das formas privilegiadas de reconhecimento substancial entre as pessoas e, por conseqüência, uma

¹⁰⁴ Agemir Bavaresco enfatiza a necessidade de transformar a inessencialidade da opinião na sistematicidade da Constituição. “O que constitui a realidade efetiva do Estado, segundo Hegel, é o sentimento que os indivíduos têm de si mesmos, e sua solidez vem da identidade dos dois fins: o universal e o particular. A inorganicidade contraditória da opinião pública pode, portanto, encontrar sua organicidade na Constituição, pois a Constituição realiza a identidade dos dois fins, o universal e o particular.” BAVARESCO, 2001, p. 144.

forma de sustentação das ações dos governantes, sobretudo do poder legislativo. Para Hegel, não é possível a constituição de uma substancialidade ética num Estado, onde o povo é reduzido a uma massa ignorant, manipulada pelos meios de comunicação social e pelos interesses do grande capital. Assim, este fenômeno não é um acidente superficial em relação aos grandes assuntos do Estado, mas a opinião pública contém a substancialidade da racionalidade política sustentadora do Estado, manifesta na forma da exterioridade contingente. Num Estado frágil, contrariamente, os poderes tratam de esconder maximamente as temáticas diante da opinião considerada como falsa.

2.1.7 As mediações do Estado¹⁰⁵

É o momento de realizar um exercício mais complexo de abordagem dos poderes em seu conjunto, em sua interdependência e em sua correlação mútua. A intenção básica é a realização de uma abordagem conceitual sobre o Estado, compreendida como uma correlatividade entre a Lógica do conceito e o movimento racional de organização política qualificada como um dinamismo de automediação do Estado em relação a si mesmo. Neste sentido, dois são os aspectos centrais aqui desenvolvidos: um primeiro diz respeito à concepção hegeliana de liberdade, não uma liberdade transcendental e abstrata como em Kant, mas uma liberdade traduzida na vida política de um Estado e no desenvolvimento da História Universal. Um segundo aspecto, decorrente do primeiro, diz respeito ao movimento lógico de distribuição dos poderes e das estruturas constitutivas do Estado, segundo os desdobramentos da Lógica do conceito, nas categorias de universalidade, particularidade e singularidade.

O movimento conceitual do Estado consiste na fundamentação de uma Idéia de liberdade coextensiva à determinação de um sistema complexo de organização estatal, estabelecido na tridimensionalidade dos poderes e na participação orgânica de todos os cidadãos da vida política. Trata-se de uma consciência coletiva de cidadania em permanente concretização no dinamismo político de organização estatal. A organização política é resultado da autodeterminação de uma totalidade estatal em permanente organização a partir

¹⁰⁵ Não procedemos a uma caracterização separada dos poderes do Estado, até porque existe uma bibliografia significativa sobre isto. Numa correspondência estática com a estrutura do conceito, o poder legislativo representa a universalidade, o poder do governo a particularidade e o poder do príncipe representa a singularidade.

de si mesma, uma subjetividade coletiva caracterizada como definidora da logicidade política própria. A objetividade do Estado é definida na configuração dos poderes constituídos a partir da estrutura de participação política do povo.

A forma como Hegel constrói o sistema de fundamentação e interrelação dos poderes segue uma lógica própria. Para construir a lógica da política, é preciso definir a maneira como estes poderes se interpenetram e como o conceito de liberdade circula entre eles. Trata-se da autodeterminação da liberdade compreendida como racionalidade política concretizada nas instituições sociais e no desdobramento da organização política do Estado, no equilíbrio e na diferenciação dos poderes e na participação organizada dos cidadãos nos assuntos políticos. A Lógica do conceito estrutura-se pelo autodesenvolvimento intrínseco de um movimento conceitual onde cada categoria não é uma parte relativa, mas a totalidade do conceito em sua determinidade, ou seja, a totalidade do conceito se configura num movimento determinado. Traduzindo isso para a estrutura da organização política de um Estado, cada poder contém a ação dos outros poderes; cada poder representa o ponto de convergência dos outros poderes; cada poder representa um grau diferenciado da totalidade do desenvolvimento do Estado. Os três poderes logicamente configurados formam a totalidade da organização política do Estado. Ao desenhar as diferentes figuras da mediação política que estruturam logicamente a dinâmica de organização política, faz-se necessário estabelecer as homologias lógicas com as quais cada poder se identifica, obtendo os elementos básicos para fazer uma abordagem mais sistemática acerca do dinamismo lógico de autodesenvolvimento do Estado. Assim, considerando a racionalidade das leis e a consciência política do povo, o poder legislativo pode ser identificado com o momento conceitual da universalidade. Considerando a base da sociedade e a multiplicidade de organizações e de corporações da sociedade civil, o poder do governo pode ser identificado com o momento lógico da particularidade. Devido à personalidade do Estado e à instância de suprema decisão, o poder do príncipe pode ser identificado com o momento da singularidade. Porém, constatada a interpenetração dos poderes e os diferentes movimentos lógicos de figuração, estas atribuições não podem ser tomadas em sentido rigoroso, como se fosse uma justaposição estática dos poderes. Como será mostrado mais adiante, quando a lógica política da diferenciação e identificação dos poderes é analisada em sua figuração mais plenamente conceitual, cada poder do Estado pode ser analogado com cada momento do conceito, dependendo da figuração da mediação política a ser desenhada.

Num mesmo processo de autofundamentação do Estado como movimento de figuração da Idéia de liberdade, o movimento dialético passa por momentos e fases

diferenciadas. Tendo em consideração o intuito de formular o desenvolvimento lógico do político como uma complexa estrutura de auto-organização (*Selbstorganisationsstruktur*) do Estado, parece evidente que Hegel não estabelece uma hierarquia vertical na estruturação dos poderes. Para a representação da estrutura dos três poderes, preferimos usar a imagem de um círculo aberto capaz de indicar a progressividade na fundamentação da racionalidade política e do aperfeiçoamento das estruturas constitutivas do Estado. Em outras palavras, a reflexividade lógica tem como correlato a estrutura da objetividade conceitualmente identificada com a organização dos poderes do Estado. A circularidade política é aberta, porque o ponto de chegada de qualquer movimento político corresponde com o ponto de partida de outro nível de efetivação da liberdade e uma nova configuração da objetividade do Estado.

Tendo em consideração a estrutura categorial imanente à liberdade política do Estado, várias figurações políticas podem ser desenhadas, no sentido de estabelecer várias seqüências entre os poderes. A construção desta estrutura complexa não representa apenas um interessante e desafiador exercício lógico-especulativo, mas cada silogismo formulado é revestido de uma significação política diferente. Nesse sentido, a formulação desta leitura permite penetrar no sentido mais profundo da filosofia política de Hegel, conduzindo-nos para além da politicidade quando o fazemos na perspectiva da *Lógica* e do sistema. Um primeiro movimento político parte do governo, passa pelo legislativo e chega ao poder do príncipe. Na estrutura organizacional do Estado, o governo representa a multiplicidade e a particularidade, numa palavra, os interesses privados das corporações e organizações políticas. Esta multiplicidade pode apresentar-se dispersa e dividida pela infinidade de interesses particulares que circulam na instância política da particularidade ou do entendimento. Para isto, basta lembrar os interesses econômicos que movem as corporações da sociedade civil, representada no Estado pelo poder do governo. Assim, para qualificar o domínio dos interesses particulares e ascender ao desenvolvimento de uma sociabilidade mais qualificada, o primeiro movimento desenha um mecanismo lógico de universalização, unificando a dispersão pela síntese estatal e pela formação de um espírito substancial a partir da particularidade dos grupos e estamentos (*Stände*). Assim, o movimento que começa pela multiplicidade dos domínios particulares é universalizado pelo poder legislativo, passa pela mediação de todas as estruturas particulares através da formação de sínteses cada vez mais complexas. Esta substancialização característica do legislativo é definida, então, pelo entrelaçamento de organizações particulares correspondentes com a formação de um espírito mais universal, ou seja, a universalidade da particularidade.

A primeira figuração também se caracteriza pela identificação de uma universalidade inteligível em meio aos domínios particulares progressivamente explicitados e qualificados pela ação política global. A primeira configuração do movimento político interpreta uma universalidade imediata e abstrata no interior dos domínios particulares e das manifestações culturais mais simples, dispersas pelo chão político do Estado. Trata-se de um movimento cultural global expresso pelo povo nos seus costumes, nas suas tradições, na sua linguagem, nas suas manifestações religiosas típicas, no seu sistema de trabalho, mas ainda não suficientemente explicitado pela reflexão filosófica crítica. Daqui advém a missão fundamental do legislativo, qual seja, a de negativizar criticamente a indeterminidade meramente empírica e suprásumi-la numa universalidade mais inteligível e mais racional. Não se trata, evidentemente, da sobreposição de uma racionalidade filosófica popular contraposta com uma racionalidade filosófica esclarecida, mas numa transformação da autoconsciência popular imediata numa autoconsciência universal ou intersubjetividade estrutural mais esclarecida. Do ponto de vista metódico, a universalização presente neste processo consiste em partir do espírito imediato e da multiplicidade dos domínios particulares para chegar a um grau de universalidade esclarecida das leis e da substancialidade ética compreendida como autodeterminação sistemática do povo. Em outras palavras, esta passagem caracteriza a formação de uma consciência de nacionalidade cada vez mais profunda e esclarecida. Nesse sentido, o conceito de substancialidade ética não é uma racionalidade divina simplesmente pressuposta à realidade do Estado, mas ela se configura como estrutura ética nos processos de mediação inerentes à organização do mesmo. A função do legislativo é assim definida por Hegel:

Ao poder legislativo concernem as leis enquanto tais, na medida em que necessitam de uma posterior determinação, e os assuntos internos totalmente gerais por seu conteúdo. Este poder é uma parte da Constituição mesma e a pressupõe, pelo qual ela fica em e por si fora de sua determinação direta, mesmo recebendo um desenvolvimento ulterior pelo aperfeiçoamento das leis e o caráter progressivo dos assuntos gerais do governo (Rph, § 298).

O legislativo tem como suporte ético aquilo que Hegel denomina espírito do povo, uma lei fundamental a perpassar toda a vida do Estado e todas as ações particulares das comunas e corporações. Os indivíduos estão imbuídos deste espírito, não como uma racionalidade alheia imposta de cima para baixo, uma espécie de mentalidade estranha incutida no subconsciente coletivo, mas a autodeterminação subjetiva elevada à universalidade e substancialidade de onde resulta uma estrutura universal de

intersubjetividade. O espírito do povo é resultado da universalização da consciência dos indivíduos e a contrapartida da individuação deste espírito. Daqui advém uma das grandes atribuições do legislativo de positivar o espírito do povo em leis racionais e adequadas ao espírito do povo. O mesmo aparece de forma difusa e indeterminada em meio às estruturas particulares, sem uma sistematização propriamente filosófica e carente de uma universalidade substancial. Neste sentido, a principal atribuição do poder em questão é a formulação da Constituição do Estado em base ao espírito do povo, inerente a todas as ações e estruturas particulares. Indicamos acima que ao legislativo corresponde o movimento político que parte da particularidade e se universaliza, ou seja, a universalidade da particularidade, no sentido de esta se traduzir na inteligibilidade das leis e na sucessiva progressividade da participação mediada dos cidadãos. Com isso, da indeterminação característica do espírito do povo, parte-se para uma sistematização mais orgânica desta universalidade imediata na inteligibilidade da Constituição, de onde advém a definição dos diferentes poderes e a estrutura geral do Estado.

O outro estágio de universalização está no poder do príncipe como instância suprema de decisão. Nele se estabelece o ponto de convergência das leis e das questões características de todo o Estado, alcançando a sua personalidade efetiva. O poder, representado na figura pessoal do príncipe, indica a singularidade do Estado como uma totalidade concreta. O príncipe expressa a autodeterminação do Estado como um todo ordenado, uma singularidade segundo a qual a substancialidade ética expressa a mediação de todas as instâncias particulares aqui universalizadas. Em outras palavras, no príncipe encontra-se a síntese última de uma progressividade ascensional segundo a qual todas as particularidades e interesses corporativos encontram a expressão de sua universalidade. Se é verdade que cada poder do Estado expressa a totalidade que o mesmo é, o poder do príncipe é o mais concreto e efetivo, porque o Estado se encontra singularizado e porque o movimento de cidadania se expressa de uma forma mais qualificada. Assim, dentro dos acontecimentos particulares e de possíveis interesses particulares, o legislativo realiza a interpretação destes elementos e os traduz na universalidade e racionalidade das leis, quando chega ao ponto mais culminante na decisão do príncipe como instância máxima de universalização da lógica da ação política.

A análise desta estrutura de mediação evidencia a centralidade do poder legislativo e da conseqüente participação mediada dos cidadãos como matéria-prima do Estado. Nesta mediação, o conjunto de forças da sociedade e as diferentes formas de pensamento encontram-se devidamente representadas para o exercício cidadão e político do Estado. No legislativo, a multidimensionalidade de interesses particulares e de organizações regionais é sinteticamente configurada numa convergência de projetos, quando é instaurada a

universalidade inteligível das leis fundamentais e da consciência coletiva de nacionalidade, caracterizada como uma estrutura tipicamente intersubjetiva. A síntese do múltiplo como universalidade da particularidade típica do legislativo eleva os domínios particulares do poder do governo à sua consciência de substancialidade e equilibra as forças do Estado no movimento da representação política. Por esta razão, considerando a arquetônica da presente mediação, a condição de sujeito do processo político de fundamentação da liberdade cabe ao poder legislativo. Os outros poderes são mais passivos, porque o governo simplesmente fornece os dados empíricos a serem sistematizados na forma da inteligibilidade do espírito do povo, e o príncipe simplesmente recebe os elementos elaborados pelo legislativo. O presente raciocínio atesta que a filosofia política hegeliana não caracteriza uma monarquia absolutista, onde um monarca despótico impõe arbitrariamente as normas a serem cegamente cumpridas pelos cidadãos transformados em objetos passivos de massificação e de interiorização de ideologias estatais. Por outro lado, o presente raciocínio também é um indicativo de que a filosofia política não sustenta um neoliberalismo econômico para o qual as ações do Estado devem ser minimizadas ou subordinadas a grandes corporações econômicas que dominam política e economicamente uma nação. Em outras palavras, a estrutura do Estado deve ser substituída pela livre iniciativa econômica de grandes grupos multinacionais, preocupados exclusivamente com os indicativos quantitativos da produção econômica e a conseqüente neutralização de qualquer forma crítica contrária aos grandes imperativos econômicos. Contra estas duas tendências extremas, a filosofia política hegeliana aponta para uma democracia, não na forma abstrata de participação pela via distante da eleição, mas de uma estrutura estatal de participação mediatizada de todos os cidadãos da vida política do Estado.

Um segundo raciocínio político é conseqüência do primeiro. Começa pelo poder do príncipe, exerce o procedimento descensional até o poder do governo e encontra, no legislativo, o ponto de chegada final. Neste movimento de mediação, as decisões do príncipe são novamente devolvidas às bases particulares e distribuem-se positivamente na multiplicidade das associações e corporações. Estas realizam, na sua atividade própria e segundo a sua particularidade, a universalidade das leis e do Estado. Muito mais do que isto, o movimento descensional da totalidade concreta para a multiplicidade da particularidade, caracteriza a realização do Estado como substancialidade ética nos domínios particulares. Neste movimento de determinação política, as instâncias particulares não interiorizam de forma passiva uma universalidade extrínseca e estranha, mas realizam o seu próprio universal, não na forma da imediaticidade abstrata, mas na forma mediatizada e substancializada. Trata-se de um grau político de maturidade, no qual os domínios particulares estão compenetrados

pelo conceitual, definem a sua particularidade na substancialidade. A estrutura da organização política termina no poder legislativo, que novamente universaliza o movimento de particularização. Assim, nesta figuração política, o governo é mediação entre a singularidade do príncipe e a universalidade do legislativo. O príncipe relaciona-se diretamente com o legislativo, porque dele recebe as leis a serem consolidadas por ele; relaciona-se indiretamente com o legislativo por meio do governo, que prepara uma nova circularidade política. É bom lembrar que a presente ordem é aquela que Hegel formula no texto da *Filosofia do Direito* e indica que o particular e individual não são instâncias secundárias ou acidentais eliminadas, mas são constitutivas do Estado, têm sua autonomia e realizam o universal do qual são portadores. Para Hegel,

Distingue-se da decisão o cumprimento e a aplicação das resoluções do príncipe; e, em geral, o prosseguimento e a manutenção do que já foi decidido, das leis existentes, das instituições e estabelecimentos de finalidade comum. Esta tarefa de subsunção concerne ao poder governativo, no qual estão também compreendidos os poderes judicial e policial, que se relacionam de modo imediato com o particular da sociedade civil e fazem valer, nestes fins particulares, o interesse geral (Rph, § 287).

O presente raciocínio filosófico indica a centralidade do governo como representante direto dos interesses e das corporações particulares. Os outros poderes assumem uma função mais passiva e mais indireta. O governo tem a incumbência de colocar em prática as questões discutidas e elaboradas no legislativo, confirmadas pelo príncipe como leis e agora traduzidas em realidade. É o poder responsável pela aplicação das decisões do príncipe na base material da sociedade, seguindo o movimento de particularização e concretização. O governo tem a incumbência de atender os interesses e anseios dos diferentes grupos políticos e econômicos e zelar pela inclusão de todos na execução das políticas públicas. Como responsável pela base material da sociedade e pelas diferenças características da sociedade civil, o governo é o responsável direto pela realização da universalidade na particularidade das corporações econômicas. Neste movimento, a particularidade das corporações não se caracteriza mais pela identificação de interesses meramente privados ou a tendência de conflitos extremados, mas a universalidade se determina na determinidade de cada corporação e as transforma em núcleos inseridos no Estado. Este não é uma estrutura estática e imutável, mas as suas transformações precisam ser politicamente articuladas com a participação direta dos poderes e a mediação de todos os cidadãos. Neste sentido, o governo zela para que as novas leis não se transformem em letra morta, mas encontrem efetividade na realidade do Estado. Novos problemas precisam de novas respostas, novas formas de reflexão e novos graus de efetividade prática.

Ainda falta um último movimento silogístico que completa a lógica do político. Trata-se da mediação exercida pelo poder do príncipe, enquanto singularidade concreta, entre a universalidade do legislativo e a particularidade do governo. Este movimento de desenvolvimento político não compreende apenas uma forma de associação dos três poderes do Estado, mas uma síntese complexa de várias estruturas de mediação possíveis. Neste estágio de fundamentação da mediação política, desaparece a centralidade de um poder como sujeito principal da ação política e a conseqüente passividade dos outros poderes. A presente mediação da ação política define a singularidade ou totalidade do desenvolvimento político caracterizado como o processo global de autofundamentação do Estado e de interpenetração simétrica dos poderes. O atual estágio de efetividade da ação política parte da racionalidade da liberdade e se distribui nos processos de diferenciação e unificação típicos da lógica de estruturação dos poderes. A primeira característica fundamental é o estabelecimento da mediação universal entre os poderes, ou seja, cada qual realiza a mediação entre os outros poderes. A aproximação e a combinação entre dois poderes são realizadas pela mediação feita por um terceiro poder, ao mesmo tempo em que um determinado poder exerce a mediação, vai ser mediado por outros. O processo de mediação alcança o grau qualificado de universalidade, quando cada poder exerce a mediação e é, na mesma medida, mediado pelos outros. Por exemplo, a complementariedade entre o legislativo responsável pela suprassunção da imediaticidade da cultura do povo na racionalidade das leis e a execução das mesmas na prática social exercida pelo governo, é mediatizada pelo príncipe. Hegel define este poder:

O poder do príncipe contém em si os três elementos da totalidade, a universalidade da Constituição e das leis, a deliberação como relação do particular ao universal, e o momento da decisão suprema como determinação de si, de onde tudo o mais se deduz e onde reside o começo de sua realidade (Rph, § 287).

A formulação hegeliana não considera o príncipe como uma superpersonalidade individual, alguém fora dos limites dos cidadãos mais comuns. Muito mais que uma individualidade meramente subjetiva, o poder do príncipe representa um ponto de convergência dos grandes movimentos de logicidade política que atravessam todo o Estado. Contrariamente a uma figura decorativa e afastada dos problemas típicos da base do Estado, o poder do príncipe representa a personalidade do Estado para dentro e para fora. A personalidade é um termo muito caro à filosofia hegeliana, porque significa um todo articulado, indivisível e em autodeterminação permanente. A personalidade diz respeito a um equilíbrio interno de forças, uma organização política na qual a totalidade se determina nas

suas partes constitutivas e as esferas particulares são fundamentadas na totalidade, figuração política caracterizadora de um movimento de mediação de sucessivas instâncias internas que encontram, na totalidade, o último grau de fundamentação. Neste sentido, o príncipe é uma figuração política diretamente ligada à autonomia política do Estado, cujos elementos constitutivos são a organização política e a distribuição dos poderes, a consciência de nacionalidade, a autodeterminação cultural na e a partir da substancialidade ética, o movimento de formação da cidadania e a capacidade de definir os rumos próprios. Por outro lado, o príncipe também é responsável pelas relações com os outros países no contexto das relações internacionais. Mesmo que Hegel dê um destaque exagerado à autonomia e ao direito político interno, nenhum Estado é isolado dos problemas comuns que afetam a humanidade de uma época histórica. O autor não é simpatizante da idéia de um único Estado cosmopolita, mas os momentos lógicos de autodesenvolvimento de um conceito de liberdade pressupõem a existência simultânea de vários Estados históricos. O Espírito do mundo se desdobra internamente pela formação de vários Estados autônomos, cada qual portador de sua Constituição, de sua liberdade de organização e de sua livre associação a outros Estados.

Além da indicação da mediação universal, cada poder representa o começo e o fim de um desenvolvimento circular de mediação. O começo do movimento indicado por cada termo sinaliza a insuficiência da função política exercida especificamente por cada poder e a conseqüente restrição de sua particularidade diante da totalidade da estrutura política do Estado. Assim, por exemplo, para que o poder do príncipe tenha plena efetividade, a sua função política deve ser completada pelas atribuições específicas do governo cuja função é colocar as suas decisões em prática. A ação do governo faz com que o príncipe não seja uma figura abstrata e afastada das bases populares, mas possa exercer a função lógica da singularidade como universalidade concreta. Da mesma forma, o legislativo precisa da complementação do príncipe para dar à sua atividade específica uma determinação plena e dar legitimidade às suas ações. Por outro lado, cada poder representa a conclusão de um movimento silogístico de fundamentação, quando nele convergem as diferenças existentes entre os outros poderes. Enquanto momento conclusivo da racionalidade política da liberdade, o momento final representado por um poder compreende a sua função sintética destinada a resolver as possíveis antinomias entre os outros. Assim, por exemplo, o príncipe representa o ponto sintético entre a multiplicidade das corporações da sociedade civil representada pelo governo e a universalidade das leis representada pelo legislativo na concretude da cidadania representada pelo príncipe. Considerando a coextensividade entre o começo e o fim representados por cada poder, este jogo coloca o Estado num dinamismo lógico de uma

circularidade aberta característica do processo sistemático de autodeterminação do Estado, ou, o que é o mesmo, o povo estruturado numa intersubjetividade universal da autoconsciência coletiva funda a sua cidadania. Nesta análise, o fim coincide com o começo, a determinação sintética resolve a antinomia da unilateralidade de um poder contraposto a outro poder, ou seja, quando um termo representa o ponto de chegada de um processo sintético abre um novo ciclo de fundamentação política, quando aparece como começo de um novo ciclo de desenvolvimento silogístico.

Na hipótese de desenhar um mapa da arquitetônica e da distribuição dos poderes na filosofia política hegeliana, percebe-se uma estrutura triangular, em que cada poder ocupa um vértice do mesmo triângulo. Na consideração da interdependência e intercondicionalidade entre os mesmos, a arquitetônica da disposição e da articulação das questões políticas vai desenvolver-se circularmente. Como os poderes não estão justapostos verticalmente, em cada um deles a totalidade do Estado vai alcançar um determinado grau de efetividade política e um caminho diferenciado de constituição da liberdade. A interdependência e a intrínseca compenetração entre os mesmos vai definir uma convergência de forças quando cada poder, na sua função própria, se determina a si mesmo, determina o outro na determinação de si mesmo e é determinado pelo outro. Nesta construção do edifício do sistema político do Estado, qualquer pretensão de auto-absolutização de um poder nele mesmo e de enfraquecimento dos outros vai desestruturar este mesmo poder e vai colocar em colapso o Estado. Por exemplo, a autodeterminação do legislativo, na sua complexa função legislativa hierarquizada em duas câmaras, só é possível mediante o ato de receber os dados vindos das bases populares, fornecidos pelo governo, diretamente inserido na materialidade empírica da sociedade civil. Por sua vez, nesta auto-atividade do legislativo, o príncipe vai ser determinado, porque recebe do mesmo legislativo a universalidade das leis a serem confirmadas por ele. Na interpretação da configuração de cada poder, percebe-se uma dupla configuração dos mesmos: por um lado, a passividade de receber dos outros os elementos a serem elaborados e a conseqüente autodeterminação de si e do outro. A dimensão passiva e não determinada, inerente a cada poder, conseqüência da circularidade política, é condição primeira para a autodeterminação e a determinação do outro de si. Assim, cada poder exerce a passagem da indeterminação e abstração para a determinação de si e a universalização concreta da substancialidade ética. Uma interpretação mais aprofundada do presente raciocínio político evidencia que o grau de efetividade dos diferentes poderes não é sempre o mesmo em relação aos outros, mas, dependendo da leitura, em certas circunstâncias, cada poder, em relação aos outros, pode representar uma qualidade mais baixa ou mais elevada.

A presente estrutura de mediação desenvolve uma síntese de vários outros movimentos de desenvolvimento de mediações possíveis. Não se trata mais da simplicidade de dois termos antitéticos e a convergência sintética destas oposições num terceiro elemento sintético. Trata-se da multidimensionalidade de caminhos sintéticos segundo os quais cada poder representa o ponto de convergência das diferenças existentes entre os outros e, ao mesmo tempo, contém as ações dos outros poderes. Na sua caracterização e ação próprias, cada poder contém em si mesmo os outros poderes, sem diluí-los em sua determinidade e especificidade. Quando identificamos a tridimensionalidade dos pontos de convergência, cada poder, em diferentes níveis de consideração conceituais, recebe a configuração de totalidade concreta e de determinação específica. Para ser mais preciso, a convergência sintética¹⁰⁶ representa o momento da universalidade concreta e o ponto de partida em outro grau de efetividade representa a determinidade e a especificidade. Nesta complexidade sintética de vários pontos angulares fundamentais e fundantes, o poder do príncipe contém sinteticamente a idealidade inteligível típica do legislativo e a multiplicidade dispersa das corporações particulares, típica do governo. Considerando o reino da particularidade orientada por interesses particulares e atividades determinadas e o processo de fundamentação das leis do legislativo, momento em que a inteligibilidade é racionalmente explicitada e desenvolvida, a universalidade concreta da cidadania enquanto singularidade do Estado, representa a convergência entre o governo e o legislativo. Num outro momento, o governo desenvolve-se como convergência entre as determinações específicas do legislativo e do príncipe. Neste nível, é no governo que se efetivam os elementos ainda abstratamente presentes no legislativo e assinados pelo príncipe, ou seja, quando estes dois poderes se efetivam na atividade do governo resulta uma base empírica mais concreta caracterizada pelo conjunto das políticas públicas e a estrutura de interdependência das corporações. O legislativo aparece como o último vértice dialético da multidimensionalidade sintética dos poderes, porque o mesmo parte de uma consciência pública massificada e traduz esta indeterminação numa universalidade coletiva mais esclarecida e, sobretudo, porque a sua atividade legislativa produz um novo patamar de idealidade inteligível que suprassume as atribuições do príncipe e do governo. Considera-se o legislativo como ponto sintético, porque o mesmo traduz as

¹⁰⁶ “O poder legislativo é um poder doador de leis, encarregado da constituição e da criação de novas leis que respondem às sempre novas necessidades colocadas pelo desenvolvimento da família, da sociedade e do Estado. Isto significa que o poder legislativo perfaz constitucional e legalmente as transformações que se tornam necessárias. Neste sentido, ele é o suporte universal da universalidade da vida do Estado, o lugar onde a universalidade política se determina sob uma forma universal. Em outros termos, o poder legislativo não é uma concentração de indivíduos dispersos, mas nele, graças à participação orgânica de todos, o poder do príncipe e o poder governamental tornam-se efetivos.” ROSENFELD, 1983, p. 257.

dimensões práticas dos outros dois poderes, num novo patamar de reflexão, racionalidade política e inteligibilidade da liberdade.

Uma análise mais aprofundada desta mediação universal permite detectar, não uma representação lógica fixa atribuída a cada um dos poderes, ou seja, o legislativo corresponde com o momento da universalidade, o príncipe corresponde com o momento da singularidade e o governo corresponde com a particularidade, mas todos os poderes realizam as funções lógicas de universalidade, particularidade e singularidade. Considerando o movimento de fundamentação da racionalidade política, cada poder representa a singularidade sintética, exatamente pelo movimento sintético operado entre os outros dois poderes, conforme analisado acima. Neste sentido, cada poder contém em si mesmo a ação dos outros poderes e os realiza concretamente em sua atividade. Por outro lado, cada poder exerce o momento conceitual da particularidade, porque representa uma estrutura específica e determinada no interior do Estado. A particularidade dos poderes advém da organização e estrutura típicas de cada um destes pilares do Estado. Ainda falta uma determinação conceitual fundamental a ser atribuída a todos os poderes, o momento lógico da universalidade. Isso se deve pela idealidade constitutiva própria dos poderes, ou seja, compreendem em si mesmos a universalidade inteligível que define a dimensão racional e teórica da substancialidade ética. Em outras palavras, há uma dimensão de universalidade ínsita a cada poder.

A interrelacionalidade e interdependência dos poderes contém um outro elemento muito significativo. Cada poder determina-se nos outros e é simultaneamente determinado nesta lógica de determinação. Um possível isolamento em si mesmo levaria a uma autodissolução, porque as ações ficariam restritas a uma abstração imediata. Assim, o legislativo se determina a si mesmo no príncipe e no governo, porque as leis por ele elaboradas recebem a confirmação do príncipe e a efetivação concreta nas atividades do poder do governo. Numa linguagem tipicamente lógica, o legislativo é efetivado no príncipe e no legislativo quando perfaz um movimento de universalização e de particularização. A determinação e a autodeterminação no outro de si não constitui uma mera restrição, mas segue uma lógica de universalização concreta. Por sua vez, o príncipe se determina a si mesmo nas atividades do governo e do legislativo, quando a sua ação específica é novamente devolvida às bases populares do Estado e quando novamente são universalizadas pelo poder do legislativo. A determinação do príncipe segue um caminho lógico de particularização e de universalização, um caminho pelo qual a sua função é determinada na concretude específica da sociedade civil quando é novamente universalizada pela ação do legislativo. Assim, a lógica política de Hegel se faz a partir da ação política de um poder que se diferencia na ação

dos outros poderes e retorna sobre si mesmo quando define a sua identidade própria. Neste mecanismo lógico de organização do Estado, acontece o intercâmbio entre a auto-atividade, atividade sobre os outros poderes e a recepção da atividade dos outros. Na medida em que um poder age sobre os outros e os transforma em determinações suas, estes agem sobre aquele também transformado em determinação. Neste mecanismo dialético da lógica do político, parece que a identidade fundamental de um poder é transferida para o outro, enquanto a identidade fundamental daquele também vem de outro. Mas os poderes do Estado experimentam o paradoxo positivo da determinação em outro mediatizada pela autodeterminação em si e desta mediatizada pelo movimento de determinação que vem dos outros poderes, um paradoxo segundo o qual cada poder é atravessado pela especificidade típica e pela totalidade sintética representada pelo mesmo.

Neste contexto, considerando a unidade política do Estado, assume particular relevância o exame do conceito de totalidade explícita ou implicitamente empregado por Hegel no estágio mais avançado e elevado do processo dialético. Vale aqui a conhecida frase introduzida pelo autor no prefácio da *Fenomenologia do Espírito*: “o verdadeiro é o todo” (PhG., § 20). Quando o Estado é referido como uma totalidade, isso deve ser formulado na perspectiva de um desenvolvimento categorial dinâmico e complexo, ou seja, nenhuma “parte” é abstrata e justaposta às outras como elemento fixo. Quando o texto hegeliano caracteriza cada poder como totalidade, isto significa dizer que todas as dimensões do Estado estão nele contidas condensadamente como particularidade da universalidade. Nenhum poder pode ser considerado como uma parte abstrata e isolada, mas como ponto de convergência de uma multidimensionalidade de movimentos de desenvolvimento e de efetivação típicos da racionalidade política. Cada poder é totalidade, porque todas as ações do Estado passam por todos os poderes, salvaguardando as diferentes funções, estruturas e graus de efetividade inerentes a cada um destes pilares. Por outro lado, o conceito de totalidade assume um outro sentido quando identificado com a lógica do político. Trata-se da totalidade do Estado como uma estrutura global sistematicamente organizada e uma inteligibilidade política coesa e autoreferente nas múltiplas organizações, interesses e grupos políticos que perfilam o mesmo. Trata-se de um conceito de totalidade caracterizado pela intercausalidade e interrelacionalidade das diferenças internas que constituem uma totalidade orgânica e concreta transcendente a uma mera soma quantitativa das partes abstratamente justapostas. É muito diferente de um totalitarismo atribuído a Hegel, segundo o qual o Estado é uma totalidade esmagadora dos indivíduos e das diferenças internas.

Um questionamento relativo à formulação desta terceira figuração política da estrutura racional da eticidade diz respeito à restrição do Estado aos três poderes ou se há um elemento que ultrapassa os movimentos entre os poderes. Da mesma forma, a totalidade acima referida se identifica com a dialeticidade dos poderes ou ultrapassa estes desenvolvimentos? Quanto à primeira questão formulada, sustentamos a estrutura quaternária da inteligibilidade fundamental da liberdade compreendida como o fio condutor organizador de todo o processo dialético de organização da *Filosofia do Direito* a ser determinada na tridimensionalidade dos poderes do Estado e das dimensões por estes representados. Cada poder é a totalidade da liberdade, a universalidade, a particularidade e singularidade, portanto, a inteligibilidade específica do desenvolvimento dialético do Estado, os seus poderes compreendidos como determinações fundamentais do conceito de liberdade. Nesta perspectiva, a estrutura política caracteriza a autodiferenciação da liberdade política de uma mesma subjetividade coletiva em autodesenvolvimento. O primeiro elemento desta lógica conceitual é a transversalidade e transcendentalidade da liberdade presente e determinada em cada poder e, ao mesmo tempo, transcendente à particularidade específica de cada um dos poderes e da totalidade dos mesmos. Mas, a inteligibilidade fundamental da liberdade não pode ser compreendida como uma transcendentalidade apriorística anteriormente concebida à organização política, mas é coextensiva à atividade dos poderes do Estado. A racionalidade da liberdade e a organização da atividade política são estruturalmente equioriginários na medida em que a liberdade fundamental se define na estrutura dos poderes e é por estes qualificada. A inteligibilidade da liberdade é imanente à estrutura objetiva representada nos poderes, fundamenta intrinsecamente os mesmos e sustenta a auto-atividade como uma intersubjetividade coletiva traduzida na institucionalidade do Estado. Em outras palavras, o sistemático processo de circulação, em meio às determinações e na consciência de cidadania dos indivíduos, faz com que a mesma seja aprofundada. Paralelamente à circularidade da racionalidade da liberdade, na interioridade das estruturas particulares, desenvolve-se a interrelação entre os poderes, nos parâmetros acima indicados, ou seja, cada qual está sistematicamente orientado aos outros quando se define a si mesmo. Esta circularidade dialética não dissolve a especificidade de cada poder em função do todo maior, mas a identidade só é possível mediante a diferenciação e integração na coletividade do Estado.

O movimento dialético de fundamentação das diferentes figurações não caracteriza um mecanismo funcional de movimentos definidos de ciclos eternamente repetitivos. A lógica do político estruturada em silogismos deve ser dialeticamente compreendida, no sentido de engendrar novidades significativas e articular novas questões emergentes do cotidiano da vida política do Estado nas suas mais variadas facetas. Talvez, a forma sistemática de

renovação está ancorada na dialética da identidade e da diferença, da imanência e da transcendência. Conforme os raciocínios até aqui desenvolvidos, os poderes se constituem mutuamente na interdependência e no desenvolvimento das ações em diferentes níveis de efetividade. Se a estrutural interligação das funções fundamentais do Estado e o coextensivo exercício da cidadania constituem a pedra angular da racionalidade política, a mútua transcendência dos poderes entre si é a outra faceta necessária para o desenvolvimento da logicidade política. Quando uma instância é determinada por outra anterior, a sua atividade específica confere outro grau de efetividade às questões anteriormente articuladas, possibilitando o mesmo desenvolvimento qualitativo, desenvolvido pelos outros poderes. Na hipótese de estagnação da mútua ultrapassagem pelo movimento de transcendência entre os poderes, interrompe-se a elaboração de novas questões e expõe o Estado à paralisia e ao atraso histórico. Nestas condições, dar-se-ia um descompasso entre os sempre novos anseios do povo, e o Estado seria incapaz de responder às suas funções mais elementares, sobretudo a promoção e articulação da substancialidade ética da sociabilidade.

O terceiro silogismo deve ser considerado na perspectiva de síntese sistemática das duas formas anteriores de mediação examinadas acima. Para lembrar, a primeira figura de mediação caracterizou a universalização do particular e a segunda figuração apontou para o movimento inverso de particularização do universal, dois movimentos de fundamentação realizados simultaneamente pela mediação do outro. Estes dois movimentos opostos não caracterizaram, evidentemente, uma simples inversão de um extremo no outro, permanecendo a estrutura de mediação exatamente igual e sem efetivação de uma supra-assunção qualitativa. Assim, a particularidade empreendeu um movimento de substancialização de si mesmo, quando se efetivou em instâncias conceituais mais elevadas que são a universalidade e a singularidade concreta, sem abdicar da condição de uma determinação particular. Por outro lado, a universalidade, considerada em seu estágio mais elevado e efetivo, realiza o movimento descensional de particularização nas estruturas particulares e na base da sociedade para proporcionar uma nova determinação conceitual desta lógica. Assim, a terceira figuração da mediação que estamos tentando construir compreende um movimento completo de autodeterminação da totalidade do Estado em suas determinações constitutivas, ou seja, a inteligibilidade conceitual da liberdade se efetiva na interpenetração totalizadora e particularizadora dos poderes que constituem o Estado. Como estrutura sintética constituída dos dois movimentos anteriores de fundamentação e como instância que ultrapassa as limitações destes, este terceiro movimento ultrapassa as imediações anteriores e se transformou na boa circularidade da mediação universal de todos os poderes, abrindo sistematicamente a dimensão de formação política do Estado e da liberdade dos cidadãos

considerados individualmente e organizados como sociabilidade substancial. A riqueza dialética desta sistemática de mediação universal compreende a multidimensionalidade de movimentos de fundamentação e de formação de núcleos de convergência que universalizam a racionalidade política. Dependendo da ótica de leitura, como enfatizado acima, os poderes cumprem todas as funções lógicas e se determinam reciprocamente nos outros. Esta configuração ultrapassou toda a forma de justaposição hierárquica ou de polarização entre os extremos do governo e do povo, mas estabeleceu várias formas de universalização, de particularização e de singularização. Isto significa dizer que cada poder cumpre, de diferentes maneiras e em diferentes momentos, estas funções lógicas que estruturam a totalidade concreta e viva do Estado. A complexidade multidimensional da presente mediação silogística superou a visão de Estado como uma realidade estática e imutável, mas evidencia um caminho articulado de atualização permanente e de renovação das dimensões subjetiva e objetiva da organização política.

A circularidade dinâmica da disposição dos poderes e o conseqüente autodesenvolvimento permanente de toda a estrutura do Estado seguem a lógica da negação e da afirmação, da negatividade e da positividade. As funções específicas dos poderes são negadas pelo outro na medida em que as questões políticas são articuladas num outro nível de efetividade. A não negação transformaria o Estado numa estrutura enrigecida e, conseqüentemente, os poderes ficariam caducos pela neutralização de suas atividades específicas. Por outro lado, a negatividade dos poderes se transforma na positividade da afirmação dos poderes em si mesmos e nos outros. Entenda-se por negação a insuficiência e indeterminação da atividade de um poder considerada a partir de uma questão específica a ser desenvolvida em outra instância. A positividade de um poder acontece quando nele se dá a completude de um desenvolvimento dialético universalmente determinado como ponto de convergência de um processo que passa de forma indeterminada pelos outros. Em outras palavras, a negação se dá quando se define como particularidade determinada e a afirmação se dá na função de universalidade concreta ou totalidade sintética.

2.1.8 Estado absoluto e Estados históricos

Uma investigação filosófica crítica do conceito de Estado precisa colocar algumas questões fundamentais: o conceito de Estado desenvolvido por Hegel na *Filosofia do Direito*

é de caráter ideal ou real? Se é de caráter real, o autor está justificando o Estado prussiano? Se é de caráter ideal, há um conceito de Estado absoluto predeterminado em *relação* à sua efetivação histórica? Se é uma síntese entre a idealidade do conceito e a efetividade histórica, qual é a relação entre estas duas dimensões? Hegel inclui uma teoria de Estado em sua *Filosofia do Direito*, porque o filósofo é um incondicional defensor do mesmo ou porque tenta interpretar um movimento histórico de formação da cultura? O Estado é a forma de sociabilidade mais viável ou é possível pensar em outras formas de sociabilidade? Como pensar na hipótese de um eventual movimento de dissolução do Estado? A construção de um conceito de Estado pode ser interpretada como movimento racional de formação da modernidade? Na formulação de uma filosofia política centralizada no Estado, como integrar conceitualmente o movimento de formação e de crítica do mesmo?

As questões formuladas precisam ser problematizadas a partir dos princípios gerais orientadores de todo este trabalho, a partir do movimento de determinação do conceito e da determinação do movimento histórico da liberdade. Neste fio condutor geral estabelecido para toda a presente argumentação, o Estado não pode ser meramente ideal, porque, nesta hipótese, o filósofo não teria ultrapassado a mera formalidade do conjunto da *Ciência da Lógica* e a sua filosofia não falaria nada sobre a realidade política e histórica. O Estado da *Filosofia do Direito* também não se restringe a uma configuração real e histórica, porque, nesta hipótese, um determinado Estado histórico seria absoluto e definitivo. Se esta alternativa fosse válida, o filósofo seria simpatizante do modelo prussiano e estaria identificando o conceito com uma determinada figuração histórica. Na hipótese de identificação do conceito com o Estado com determinado Estado histórico, o filósofo de Berlin estaria dogmatizando filosoficamente um modelo nacionalista de sua simpatia e, na pior das hipóteses, estaria esgotando a estrutura do método dialético coextensivo a toda a sua filosofia.

O problema levantado deve ser lido na perspectiva da síntese entre filosofia sistemática formulada na *Ciência da Lógica* e a Filosofia do Real, cuja obra fundamental é a *Filosofia do Direito*. Assim, o Estado sistematicamente construído acima é uma estrutura sintética entre a idealidade do conceito e a efetividade histórica (*Wirkungsgeschichte*). Lá encontramos, portanto, um movimento conceitual semelhante ao da arquitetônica da Lógica do conceito e elementos provenientes dos Estados históricos modernos. Seguramente, Hegel não está sustentando o modelo prussiano como a realização mais perfeita da Idéia de Estado, mas recolhe inúmeros elementos dispersos de várias subjetividades históricas e dá a elas uma sistematização conceitual mais ou menos coerente. Muito mais do que transformar o Estado num Deus absoluto e eterno, Hegel interpreta o movimento moderno de formação da

liberdade concretizado na multiplicidade quantitativa de Estados e nos múltiplos modelos reais existentes em sua época. Como o autor elabora o sistema do espírito objetivo inspirado no critério histórico de formação da liberdade, o movimento cultural de formação da época moderna é o da constituição dos Estados como expressão da sociabilidade e universalidade do homem. A relação entre Estado absoluto e Estado real, entre ideal e real pode ser pensada a partir de um parágrafo significativo e claro da “Introdução” à *Filosofia do Direito*:

Supor-se-á aqui o conhecimento, conforme a Lógica, daquele método segundo o qual, na ciência, o conceito se desenvolve a partir de si mesmo, progride e produz as suas determinações de maneira imanente, em vez de se enriquecer pela gratuita afirmação de que há outros aspectos e pela aplicação da categoria do universal a uma tal matéria tomada arbitrariamente (Rph, § 31).

Considerando a idealidade do Estado, esta não pode ser interpretada como uma estrutura conceitual simplesmente pressuposta à sua efetividade concreta e à contingência típica do real e a esta aprioristicamente aplicada, mas a idealidade emerge do processo histórico de formação da institucionalidade política. O próprio conceito hegeliano de método não permite fazer tal interpretação, haja vista a tese por nós formulada da autofundamentação racional e inteligível do próprio conteúdo. Uma leitura mais atenta e aprofundada do pensamento filosófico hegeliano permite sustentar a não pressuposição da parte do autor de um conceito absoluto de Estado presumivelmente ínsito à sua *Ciência da Lógica* e aplicado a todas as expressões modernas efetivas de organização política. Para isso, basta lembrar a formulação da estrutura do conceito feita pelo autorem que a universalidade abstraída das determinações particulares é indeterminada e vazia, implementando a sua racionalidade coextensivamente à autodeterminação na multiplicidade do conteúdo. No mesmo parágrafo, Hegel chama a atenção a respeito da fácil ação extrínseca do intelecto: “tal dialética não é, portanto, a ação extrínseca de um intelecto subjetivo, mas, sim, a alma do próprio conteúdo, de onde, organicamente, crescem os ramos e os frutos” (Rph, § 31 Zusatz). Na *Filosofia do Direito*, pressupor um Estado absoluto anterior e contraposto à contingência empírica do real, não se sustenta, porque tal conceito seria vazio, relativo e determinado. Muito pelo contrário, a idealidade advém no percurso de desenvolvimento histórico do Estado, quando a reflexividade do conceito ultrapassa a determinidade concreta e possibilita uma transformação permanente do real. Nesse sentido, a conceitualidade é formada a partir da idealização do Estado concreto que retorna ao mesmo sob forma de um conceito de Estado. Assim, o ideal e

o real ficam conjugados, respectivamente, como racionalidade imanente-transcendente e como realidade efetiva.

Que Estado encontramos filosoficamente formulado na *Filosofia do Direito*? A pergunta fica ainda mais instigante, quando estabelecemos uma homologia com a *Ciência da Lógica*, particularmente com as categorias e desenvolvimentos conceituais (*Begriffsentwicklungen*) da Lógica do conceito. É evidente que o conceito constitui a racionalidade onibrangente e onicompreensiva de todo o sistema filosófico, a partir do qual o mesmo se autodetermina num movimento sistemático de estruturação de seus conteúdos. Por outro lado, cada sistema menor ou totalidade particular faz a sua apropriação da universalidade onibrangente do conceito e desenvolve a sua própria estrutura, como um subsistema dentro do sistema maior. Quanto ao conceito de Estado da *Filosofia do Direito*, Hegel reúne uma série de elementos presentes em várias formas concretas dos tempos modernos e constrói um conceito de Estado. Muito mais do que isto, considerando as diferentes figurações modernas de Estado, o filósofo capta um movimento histórico de fundamentação da liberdade, concretizado na organização política do mundo e na conseqüente universalização dos direitos humanos. É possível dizer, em outras palavras, que o Estado moderno é traduzido no conceito filosófico e um grande movimento histórico retorna à imediação conceitual da reflexividade. Se Hegel considera a multiplicidade de Estados-Nação como característica do período histórico dele, cada um deles fundamenta a sua racionalidade conceitual e a sua organização interna.

Hegel é um defensor do Estado? A leitura dos seus textos facilmente nos leva a responder afirmativamente esta questão. Mas, antes de considerar o autor como um idealizador do Estado, há questões filosóficas mais importantes de serem abordadas. O filósofo se integra no contexto moderno de fundamentação da liberdade como autodeterminação e como desenvolvimento imanente do conteúdo. O espírito objetivo, uma das importantes “partes” da filosofia do autor, constrói um movimento da racionalidade filosófica que coloca a sociabilidade e a intersubjetividade das mediações sociais no centro das preocupações filosóficas. Para Hegel, o Estado é a expressão mais qualificada de articulação da universalidade intersubjetiva (*Intersubjektivitätsallgemeinheit*) e da comunitariedade constitutivas do ser humano. Mas, se o Estado não se identifica mais com a substancialidade ética e se o mesmo não assegura mais uma base ética de reconhecimento entre os homens, o mesmo precisa ser incondicionalmente preservado? Ou, quando o mesmo se transforma num instrumento de dominação a serviço de uma minoria detentora de privilégios econômicos, faz sentido sustentar o Estado? Hegel é claro ao dizer que o pior

Estado é melhor que um estado generalizado de barbárie sem Estado. Mas, se o filósofo viveu numa época histórica caracterizada pela formação dos Estados nacionais e procurou traduzir isto num pensamento filosófico sistematicamente articulado, e se a História Universal é um grau de universalidade mais efetivo que o Estado, isso significa que a validade incondicional deste pode ser questionada a partir da própria filosofia hegeliana. Se, historicamente, o Estado perde o caráter de substancialidade ética, compreendida como uma coletividade autoconsciente de si e como estrutura política internamente dialetizada pelos movimentos de universalização da individualidade, e se singularização da totalidade, o mesmo pode ser substituído por outra forma de eticidade substancial não disponível aos olhos da época hegeliana.

Com essas considerações, entre o Estado real e o Estado pensado, há uma relação de identidade e de diferença. Como afirmamos acima, não se trata de um Estado puramente pensado, porque isso afastaria Hegel da realidade histórica; também não se trata de um Estado concreto, porque Hegel legitimaria o Estado prussiano e fecharia o sistema. Neste ponto, o real e o pensado podem ser facilmente conjugados num movimento efetivo e histórico de formação de Estados, interpretado filosoficamente e traduzido num Estado pensado, segundo os rigores metódicos da razão filosófica dialética. Desta forma, Hegel se situa num contexto político internacional de formação de Estados nacionais e de globalização das relações internacionais merecedores de uma interpretação filosófica mais séria. Neste sentido, parece claro e evidente que Hegel visualiza vários modelos de Estado e sistematiza estes elementos numa única concepção filosófica e ética de Estado. O poder do príncipe tem origem nas possíveis monarquias de seu tempo; o poder do governo tem origem nas aristocracias do seu tempo e o poder legislativo tem vinculação com as democracias do seu tempo. Desta forma, O Estado hegeliano é resultado de uma síntese de vários elementos distribuídos em muitas formas de organização política.

2.2 ESTADO E HISTÓRIA UNIVERSAL

Uma simples leitura da *Filosofia do Direito* constata a diferença numérica entre os parágrafos dedicados ao Estado constituídos em base ao direito político interno e o número de parágrafos dedicados à soberania externa e ao Direito internacional. Além disto, a qualidade do texto referente ao Estado é mais qualificado e denso em relação ao texto referente às

relações internacionais e ao Direito internacional. Esta notável diferença numérica e qualitativa conduz à fácil e evidente conclusão de que Hegel é um defensor do Estado nacional em detrimento das relações internacionais e da constituição de uma sociabilidade efetivamente planetária. Uma simples leitura do texto evidencia com facilidade o caráter fundamental e fundante do Estado nacional e o caráter periférico e acidental das relações internacionais. Considerando o conjunto da filosofia hegeliana e a dimensão metódica proposta pelo autor para toda a sistemática do real, uma reconstituição crítica do Direito internacional e das relações internacionais explicita contradições implosivas em relação à *Ciência da Lógica* e o sistema enciclopédico. A dialética do conceito e da Idéia concretizados na substancialidade do real parece não confirmar o declínio e a desqualificação racional do Estado, no contexto das relações internacionais nas palavras de Hegel na introdução de sua *Filosofia do Direito*: “o domínio e a fase do espírito, no qual os posteriores elementos contidos na idéia de liberdade alcançam a realidade, possuem um Direito mais elevado, já que mais concreto, mais rico e mais verdadeiramente universal” (Rph, § 30). Desta forma, considerando a passagem do *Estado* para o Direito internacional, parece não evidenciar uma dialética de efetivação e de universalização concreta como princípio norteador de toda a filosofia hegeliana, mas o texto de Hegel dá a entender uma estrutura dialética cujos componentes são a substancialidade estatal e a acidentalidade internacional superficialmente acrescentada ao Estado. O texto hegeliano não apresenta a mesma qualidade daquele da *Ciência da Lógica*, estruturado na subjetividade, objetividade e Idéia; e qualquer comparação ou correspondência evidencia poucas semelhanças.

A consideração da pobreza do texto hegeliano sobre as relações internacionais, as múltiplas ambigüidades a ele inerentes e a evidente ênfase dada ao Estado nacional, impõem o questionamento acerca de uma possível positividade das relações internacionais dialeticamente ligadas ao conceito de Estado nacional e a conseqüente possibilidade de pensar uma multiplicidade de Estados numa sociabilidade globalizada. A pergunta que deve ser formulada a Hegel sobre a pouca relevância das relações internacionais na *Filosofia do Direito*, deve-se à concepção hegeliana de política ou se isto é conseqüência da fraqueza do texto hegeliano? O que parece ser evidente é o caráter ambíguo e contraditório do texto que, em alguns momentos, enfatiza a radical integralidade do Estado nacional e, em outros momentos, enfatiza a sua limitação e contingencialidade diante da racionalidade e universalidade da História universal. A primeira constatação do texto da *Filosofia do Direito* é a estruturação do mundo em uma multiplicidade de Estados autônomos cada qual estruturalmente constituído pela substancialidade ética e imanente do Direito Político Interno

e a pouca relevância das relações internacionais. A autonomia interna de um Estado nacional é de tal forma reforçada até o ponto de dar legitimidade à guerra como instância reguladora das relações internacionais. Para Hegel, “se a sua independência corre perigo, então é dever de todos os cidadãos acorrerem à sua defesa” (Rph, § 326). A defesa de um Estado, mediante o recurso da guerra, é de alta vitalidade e importância, porque evita a acomodação do povo numa estagnante paz perpétua e se transforma num meio insubstituível de fortalecimento do espírito nacional e da liberdade dos povos. Neste sentido, para Hegel, os Estados que passaram pela experiência ética de guerras são eticamente mais fortalecidos em relação aos Estados que nunca passaram pela prova da defesa de seu próprio espírito nacional.

Ao longo do trabalho, enfatizamos a correspondência entre categorias e regiões categoriais da *Ciência da Lógica* e as estruturas concretas da Filosofia do Real numa extensão desta em relação àquela ou num autodesenvolvimento racional da própria realidade. De modo geral, os textos da *Filosofia do Direito* expressam uma proximidade lingüística e conceitual em relação à *Ciência da Lógica* de modo que o capítulo sobre a eticidade é universalmente correspondente à Lógica do conceito na sua composição de conceito e efetividade no conceito de substancialidade ética. Neste sentido, a leitura da estrutura de eticidade a partir do viés do conceito aponta para a interpenetração de todas as suas determinações e para a interdependência cultural e política de todos os Estados. Porém, a leitura destes textos da *Filosofia do Direito* aponta para uma lógica diferente e retorna ao atomismo universal de uma multiplicidade de Estados independentes cuja estrutura é condizente com a abstração do ser. Hegel destaca a estrutura da sociedade civil no interior da qual as corporações são múltiplas e regidas pela interdependência de suas ações. No nível do Estado, o grau de autonomia e de independência é muito maior que na sociedade civil, porque “os Estados independentes são, ao contrário, totalidades que a si mesmas se satisfazem” (Rph, § 332). Nesta parte da *Filosofia do Direito*, chama à atenção a disposição lateral e quase extrínseca dos Estados como unidades políticas autosuficientes em si mesmas em detrimento das relações entre os mesmos Estados, consideradas como extrínsecas e posteriores. Ao negar explicitamente um Estado mundial por ser considerado de caráter abstrato na sua homologia com a Lógica do ser, Hegel introduz uma outra forma de abstração como um conjunto de Estados autônomos sem relações significativas.

Um outro parágrafo é indicativo de uma orientação diferente. Hegel compara um Estado a um indivíduo no conjunto de outros Estados; introdu-lo num contexto histórico maior e expõe, num outro nível, o conceito de intersubjetividade como uma estrutura ética de relações entre os Estados. Para Hegel, “assim como o indivíduo sem relação com outras

peças não é uma peça real, assim também o Estado sem a relação com outros Estados não é um Estado real” (Rph, § 331). Nesta frase, a condição fundamental para a existência de um Estado são as relações éticas estabelecidas pelo mesmo com outros Estados no contexto internacional. A frase citada evidencia uma clara rejeição por parte de Hegel de um Estado ou sociabilidade cosmopolita universal e a afirmação de uma multiplicidade de Estados que se interpenetram pelas relações multilaterais. Trata-se de uma superfície ética mundial territorialmente ocupada por uma multiplicidade de Estados nacionais que equilibram mutuamente a individualidade cultural como autodeterminação interior e as relações internacionais como referência fundamental para o exterior. O problema é que o texto hegeliano não deixa claro se a totalidade autônoma de um Estado e as relações com outros Estados constituem dois componentes estruturais do Estado ou se constituem movimentos opostos e exclusivos não esclarecidos no texto que parece não apresentar uma seqüência lógica clara e especulativamente coerente.

Hegel introduz o reconhecimento como elemento regulador das relações éticas entre os Estados. Para Hegel, “este reconhecimento, no entanto, exige como garantia que ele reconheça também os Estados que o reconhecem, isto é, que respeite a sua independência e, por isso, não lhe pode ser indiferente o que se passa na sua vida interior” (Rph, § 331). A extensão do conceito de reconhecimento para este nível de efetividade da *Filosofia do Direito* é estruturada por dois movimentos éticos fundamentais: o primeiro é a constituição da substancialidade ética de um Estado efetivado na autonomia de organização, na liberdade ética e política do povo como um processo de autodeterminação do Estado como sujeito de sua História; o segundo consiste no reconhecimento ético destas mesmas determinações em outros Estados como uma condição fundamental para o reconhecimento por parte deles. Um povo eticamente substancializado na vida e na estrutura política de um Estado é sabedor que as determinações de liberdade não lhe são exclusivas e precisam ser reconhecidas nos outros Estados. Neste sentido, uma das condições necessárias para a fundamentação da liberdade de um Estado é o reconhecimento desta mesma condição para outros Estados igualmente livres em sua vida ética. Disto resulta um complexo tecido ético-internacional, constituído por uma multilateral estrutura de reconhecimento (*Annerkennungsstruktur*) em que os Estados são universalmente reconhecidos em sua autonomia, desenvolvem-se livremente como substancialidade ética e nenhum Estado tem o direito de imiscuir-se nos assuntos de outros Estados. Com o conceito de reconhecimento universal, apresenta-se um outro panorama ético e estrutural em relação àquele indicado acima quando apontamos a radical autonomia dos Estados nacionais atomisticamente separados.

A possibilidade de pensar, a partir da *Filosofia do Direito*, uma concepção de Estado que ultrapassa a radicalização de um Estado nacional torna-se algo plausível no próprio texto de Hegel. Um desdobramento da Lógica do conceito para a estrutura global da *Filosofia do Direito* coloca o Estado como uma expressão da categoria da particularidade, enfatizando, por conseqüência, os seus limites. Como particularidade determinada, o Estado pode estar submetido às paixões, interesses particulares, formas de violência, injustiças e vícios. Por esta razão, para tornar um Estado efetivamente ético e politicamente livre, o mesmo precisa inserir-se num contexto internacional e ultrapassar os limites inerentes à sua particularidade muito bem indicada pelo próprio Hegel: “os princípios do espírito de cada povo ficam essencialmente limitados à causa da particularidade em que possuem a sua objetiva realidade e a consciência de si enquanto indivíduos existentes” (Rph, § 340). Um Estado, fechado na particularidade de sua organização interna, corre o risco de ficar estagnado no tempo, desrespeitar os Direitos Humanos fundamentais e não ser interpelado a promover mudanças e desenvolvimentos desencadeados pela História Universal. Para estabelecer a passagem da individualidade particular dos Estados ao Direito internacional e à História Universal, Hegel o faz através de um desenvolvimento imanente de onde surge o tribunal do mundo:

Por isso, seus destinos, seus atos nas recíprocas relações constituem a manifestação fenomênica da dialética destes espíritos enquanto finitos. É em tal dialética que se produz o espírito universal, o espírito do mundo enquanto ilimitado, e é ele que exerce, ao mesmo tempo, sobre esses espíritos, o seu direito (que é o direito supremo) na História universal como tribunal do mundo (Rph, § 340).

Este parágrafo é fundamental para formular a passagem do Estado para a História Universal, enquanto Direito internacional e tribunal do mundo. Trata-se de um desenvolvimento imanente a partir do qual resulta a universalidade concreta da História correspondente com o espírito do mundo que compreende e circunscreve todos os Estados de uma determinada época. O primeiro momento deste desenvolvimento é dado pela substancialidade ética dos Estados, constituídos a partir de sua autonomia interna e especificidade cultural, enquanto se diferencia negativamente de outros Estados. O segundo momento deste desenvolvimento é dado pela estrutura universal do reconhecimento ético entre os Estados, quando a substancialidade ética de um povo é efetivada pela capacidade do mesmo em reconhecer a liberdade e a autonomia dos outros Estados. Trata-se de uma totalidade ética universal, formada por uma multiplicidade de Estados que substitui dialeticamente a abstração de um Estado cosmopolita universal como queria Kant. Hegel

percebe que a diversidade de culturas e de povos como uma das evidências de seu tempo não pode ser pensada num único Estado mundial incapaz de incluir estas diferenças e articulá-las especulativamente. Por conseqüência, urge a exposição de outro modelo de universalidade capaz de incluir a multiplicidade de povos e culturas numa estrutura ético-política de Estados autônomos, inseridos na dinâmica das relações internacionais e regulados pelo Direito internacional. Esta formulação evidencia que a filosofia política de Hegel não se restringe a um Estado meramente nacional; mas uma multiplicidade de Estados comunga questões históricas comuns e são permanentemente desafiados a incorporar questões universais na agenda do desenvolvimento ético e da liberdade. O terceiro momento é a dialetização imanente da multiplicidade de Estados a partir da qual resulta o Espírito universal caracterizado como uma racionalidade política abrangente e transcendente aos Estados nacionais e ao conjunto dos mesmos. A dialetização interna, enquanto interdependência fundamental dos espíritos dos povos, produz uma racionalidade política universal conhecida como espírito do mundo em constante retorno aos Estados como estimulador do seu desenvolvimento ético e como tribunal do mundo. Este Espírito universal desenvolve e suprassume, na atualidade do tempo histórico e na atualidade do desenvolvimento conceitual, as determinações de liberdade presentes, indeterminadamente, no interior do espírito dos povos e constitui a universalidade efetiva da História.

A passagem dialética do Estado na História Universal deve ser compreendida a partir da estrutura dialética do espírito do povo e do espírito do mundo efetivamente universal. O espírito do povo caracteriza a autoconsciência geral do povo resultante das múltiplas formas de manifestação cultural, política, religiosa, econômica e aparece como uma forma racional organizadora destas expressões que caracterizam a vida ética de um povo. O espírito do povo compreende a autoconsciência de liberdade do Estado em contínuo processo de manifestação na organização política e nas ações culturais típicas. Para Hegel, repetindo aqui uma citação definidora de Estado, o espírito do povo é “o espírito como vontade substancial revelada, claro para si mesmo, que se conhece e se pensa, e realiza o que sabe e por que sabe” (Rph, § 257). O espírito do povo é produzido historicamente nas ações típicas da liberdade do povo, ao mesmo tempo em que o espírito produz as obras culturais e políticas do mesmo. Por outro lado, o espírito do mundo caracteriza o Espírito universal, resultante do desenvolvimento global da História da humanidade numa sucessão de épocas, contextos históricos e totalidades éticas acumuladas ao longo do tempo e que aparecem dialeticamente qualificados no Espírito universal. Para Hegel, a fundamentação do Espírito universal é contígua à sua autodeterminação e automanifestação concretas, ou seja, no desenvolvimento do espírito a

interioridade da autoconsciência universal é diretamente proporcional à determinação externa. Segundo o filósofo, “o aparecer do espírito é o seu determinar-se, e este é o elemento da sua natureza concreta: o espírito que não se determina é abstração do entendimento. A manifestação do espírito é a sua autodeterminação, e esta manifestação considerá-la-emos na figura dos Estados e indivíduos” (*Die Vernunft*, p. 114). No Espírito universal, não é possível separar a racionalidade imanente da ação e da produção da efetividade concreta no perfil das civilizações e do conjunto de Estados. A força interior é diretamente coextensiva e proporcional à produção da substancialidade do mundo e, por outro lado, o movimento de efetivação resulta na constituição da racionalidade interior.

Espírito do povo e espírito do mundo são regidos pela dialética da universalização e da particularização como um processo racional de autofundamentação e desdobramento do conceito. O espírito do povo, devido à sua limitação a um Estado concreto e a um espaço geográfico limitado, fica universalizado na forma ulterior e mais elevada do espírito do mundo. Este não pode ser entendido como uma universalidade simplesmente superior à limitação do espírito do povo, mas resulta da universalização deste. Em outras palavras, o espírito do povo, sem abdicar de sua especificidade e particularidade, encontra a sua verdade e realização plena na universalidade do espírito do mundo. A ordem de redação da *Filosofia do Direito* e a estrutura de sua exposição metódica tem como resultado final a passagem dialética do Estado à História universal, ou, o que é o mesmo, do espírito do povo no espírito do mundo. Por outro lado, o texto hegeliano também exprime o movimento oposto na determinação do Espírito universal na multiformidade de espíritos dos povos como um movimento típico de particularização. Para Hegel, “o espírito do povo é, assim, o Espírito universal numa configuração particular, à qual ele é em si superior, mas tem-na, porque ele existe: com o ser determinado, com a existência, surge a particularidade” (*Die Vernunft*, p. 60). O espírito do povo não aparece como uma determinação diminuída e inferiorizada do Espírito universal, mas como uma configuração densificada e interiorizada no universal. O espírito do povo, no elemento de efetivação de sua estrutura ética e na constituição de sua liberdade, expressa o Espírito do mundo na determinidade e limitação de sua própria particularidade. O espírito do povo pode perecer, mas o Espírito universal não pode perecer. Como membro da cadeia de uma multiplicidade de espíritos, o primeiro é perecível, porque responde às exigências de uma época quando, numa época seguinte, é superado e suprassumido por outra forma de espírito particular, cuja limitação típica é conservada na universalidade do Espírito do mundo.

A dialética do Espírito universal e da diversidade de espíritos dos povos não caracteriza uma exposição de uma universalidade indiferenciada e invariável que produz, a partir da sua força interior, os múltiplos espíritos dos povos inexoravelmente subjugados ao seu livre poder. A Filosofia da História hegeliana não permite categorizar de forma fixista elementos opostos como se a universalidade fosse a qualidade exclusiva do espírito do mundo e a particularidade limitada fosse a qualidade exclusiva dos espíritos dos povos. Isto, como Hegel reitera continuamente, seria uma abstração do entendimento e não teria alcançado a complexidade especulativa do conceito. A dialética entre o espírito do povo e espírito do mundo deve ser formulada na pulsão dialética da universalização da particularidade e da particularização da universalidade, resultando numa estrutura universal diferenciada de Estados autônomos, de uma multiplicidade de Estados que se reconhecem mutuamente e de um espírito do mundo como universalidade articuladora desta diversidade. Diante da particularidade do espírito do povo, a universalidade do espírito do mundo resulta da ampliação, universalização e interpenetração de múltiplos espíritos dos povos que reconhecem, na universalidade, o seu fundamento, a sua efetivação e o resultado de sua atividade. Por outro lado, a particularidade dos espíritos dos povos resulta da particularização e limitação do Espírito universal em culturas concretas e historicamente limitadas na medida em que os povos particulares interiorizam a universalidade do espírito e a traduzem na sua liberdade própria. Assim, a universalidade da particularidade configuradora do espírito do mundo contém estruturalmente a universalidade do espírito e a multiplicidade dos espíritos universalizada; a particularidade da universalidade contém o espírito típico de cada povo e a universalidade particularizada. Da síntese dos dois movimentos em que a universalidade e a particularidade cada qual contém a síntese da particularidade e da universalidade resulta num tecido espiritual complexo de uma mediação sistemática em que todos os Estados estruturalmente entrelaçados pelo Espírito universal e em que a multiplicidade de Estados produz e amplia o Espírito universal.

Esta unidade consiste em precisar a passagem do Estado na História universal e vice-versa. A *Filosofia do Direito* não pode terminar no conceito de Estado, porque o mesmo compreende limitações que precisam ser superadas e porque o Estado nacional não dá conta das exigências típicas da universalidade histórica. O Estado está restrito à determinidade geográfica de um espaço particular, a uma época bem restrita do contexto geral da História universal e a costumes culturais bem delimitados. Para Hegel, “enquanto espírito limitado, sua autonomia é algo subordinado; ele passa para a *história mundial* universal, cujos acontecimentos são representados pela dialética dos espíritos particulares dos povos, pelo

tribunal do mundo” (Enz, § 548). A passagem do Estado na História Universal caracteriza uma ampliação significativa, porque esta compreende a extensão territorial do conjunto de Estados, o contexto histórico atual e o conjunto de civilizações, que se sucederam dialeticamente ao longo do tempo e aparecem atualizadas no momento presente. A Filosofia da História Universal também compreende as questões e problemas globais dominantes de uma época, enquanto ultrapassam a limitação de Estados particulares, mas dizem respeito aos mesmos. Desta forma, a passagem do Estado na História compreende o desenvolvimento linear das civilizações que se sucederam ao longo do tempo histórico e o desenvolvimento horizontal da sociedade planetária ocupada por tantos povos e culturas.

A dialética Estado/História Universal também pode ser analisada pelo viés da efetivação da História no Estado. Para Hegel, “o Estado é, por isso, o objeto mais determinado da história universal em geral; nele, alcança a liberdade a sua objetividade e vive na fruição desta objetividade” (*Die Vernunft*, p. 115). Nos Estados históricos, a História Universal encontra a sua realização como pilares internos de fundamentação. Para Hegel, é impossível reunir toda a humanidade num único Estado, numa única cultura, numa única língua, num único padrão de costumes e de tradições. A humanidade que se desenhou aos olhos de Hegel não é uma sociedade homogênea, mas uma estrutura política universal marcada pela multiculturalidade e múltiplas formas de efetivação do Estado. O mundo emergente do movimento cultural da Reforma Protestante é um universo cultural que desenvolveu várias línguas nacionais como expressão da cultura de um povo e, por consequência, o desenvolvimento de vários Estados históricos capazes de organização política autônoma. Da mesma forma, a multiplicidade cultural dos povos não apresenta o mesmo nível de liberdade política, expressando padrões bastante assimétricos de cidadania e de racionalidade política na organização estatal. Da determinação da História Universal na particularidade estatal, é possível sustentar que a estrutura da eticidade hegeliana não é a abstração de um único Estado mundial, nem a absolutividade de um único Estado nacional, mas uma estrutura estatal de múltiplos Estados autônomos que ocupam a espacialidade horizontal e territorial do mundo. Nesta estrutura, é possível perceber um equilíbrio entre a autonomia de cada Estado e as relações internacionais que os mesmos estabelecem, cada qual fazendo a síntese entre o Espírito universal e a especificidade do espírito do povo.

Entre Estado e História Universal, há diferenças significativas. A primeira e fundamental diferença é que esta apresenta um nível de universalidade e de efetividade muito mais elevado que aquele proporcionado por um Estado histórico específico. Dentro da esfera de determinidade estatal, o sujeito humano é cidadão de um Estado; ao passo que no contexto

da História Universal, o mesmo sujeito é um ser universal. Neste sentido, entre Estado e História Universal há uma diferença significativa, porque, no primeiro, o ser humano exerce livremente a sua cidadania, enquanto que, no segundo, o mesmo se move numa outra esfera de eticidade. Nesta esfera, um ser humano se move no nível da consciência histórica através da qual reconstitui criticamente o sentido da História e recupera no conceito as experiências de liberdade desenvolvidas ao longo do tempo.

Estas poucas indicações sobre a *Filosofia do Direito* e a Filosofia da História¹⁰⁷ constituem um meio para distinguir estas duas esferas do real e integrá-las especulativamente num todo ético e filosófico. Num primeiro momento, a *Filosofia do Direito* amplia-se na Filosofia da História como o seu sentido último e como resultado de sua exposição metódica. Introduzindo aqui a imagem geométrica do círculo, freqüentemente empregada por Hegel, a *Filosofia do Direito* constitui um círculo menor incluído dentro da Filosofia da História como um círculo maior, correspondendo a esta relação fundamental de inclusão um movimento de passagem da particularidade na universalidade. Por outro lado, esta mesma circularidade inclusiva faz da *Filosofia do Direito* um dos pilares constitutivos da Filosofia da História como são a Filosofia da arte, a Filosofia da Religião e a própria Filosofia. Em outras palavras, do ponto de vista sistemático, a *Filosofia do Direito* conduz dialeticamente à Filosofia da História como um caminho indicado pelo próprio Hegel, que dedica alguns parágrafos à História como conclusão da *Filosofia do Direito*. Por outro lado, a Filosofia da História desemboca dialeticamente na *Filosofia do Direito* como estágio último de sua realização. Este estágio último não tem a significação do fim da História, mas o estágio que Hegel conheceu e tematizou filosoficamente. A explicação desta simples inversão e desta forma de leitura baseia-se na compreensão da racionalidade histórica presente em toda a História e que desemboca na época histórica interpretada filosoficamente por Hegel como o ponto de chegada da História Universal. Na *Filosofia do Direito*, Hegel expõe sistematicamente o caminho metódico de desenvolvimento das instituições sociais e das determinações racionais de seu tempo, articuladas como a estrutura científica da Idéia. Por este caminho é possível sustentar que a *Filosofia do Direito*, como uma exposição conceitual das determinações de liberdade da época de Hegel (família, sociedade civil, Estado), constitui uma Filosofia da

¹⁰⁷ Sobre as diferenças entre *Filosofia do Direito* e Filosofia da História, Thadeu Weber escreve: “A *Filosofia do Direito* trata do Estado, basicamente do ponto de vista conceitual. A Filosofia da História apresenta-o mais do ponto de vista de suas concretizações históricas. A sustentação da tese de a razão governar a história e, portanto, haver um fim último, no mundo, leva Hegel a perguntar pelo ‘material em que se verifica o fim último da razão’ (Vorlesungen, p. 55). O Estado aparece, então, como a melhor forma de determinação do espírito universal. Ele representa a melhor instituição social capaz de garantir a concretização da liberdade.” WEBER, 1993, p. 211.

História, exposta do ponto de vista da sistematicidade das suas determinações. Em outras palavras, a *Filosofia do Direito* compreende o círculo maior e mais elevado da Filosofia da História Universal sistematicamente exposto por aquela e constitui a atualidade ética e filosófica do desenvolvimento histórico.

2.2.1 O julgamento dos Estados

No contexto do Estado e da História Universal, a questão central é o julgamento dos Estados. Hegel, ao escrever a *Filosofia do Direito* e a Filosofia da História, o fez a partir da organização política, dos modelos de Estado e do sentido histórico de seu tempo. O julgamento dos Estados pela esfera do Espírito do mundo é formulado por Hegel a partir dos padrões ético-políticos disponíveis no seu tempo. Para Hegel, “conceber aquilo que é: eis a tarefa da filosofia; pois, aquilo que é, é a razão. Quanto ao indivíduo, cada um é filho de seu tempo; do mesmo modo a filosofia resume seu tempo no pensamento” (Rph, p. 16). Hegel preocupou-se com o seu contexto histórico; isto é estendível a outras épocas posteriores que também desafiam o pensamento filosófico e precisam ser captadas pelo pensamento. Quando Hegel fala em fim da História, isto diz respeito ao ponto de chegada do tempo dele; e, do ponto de vista geográfico, é a Europa como fim da História. A confrontação de nosso tempo com a filosofia hegeliana é feita no contexto de um novo cenário político internacional, em novas formas de relações internacionais e novas formas de Direito e de liberdade como conquistas efetivas da História. Tendo em consideração uma nova configuração internacional, a própria filosofia hegeliana possibilita um diálogo fecundo e produtivo com o nosso contexto histórico.

Pensar o mundo de hoje, na perspectiva da filosofia hegeliana, não comporta mais algumas arbitrariedades ditas por Hegel no seu tempo, como por exemplo, que a História começa na Ásia e termina na Europa ou por não esboçar nenhum sinal positivo em relação à América Latina como um continente livre e autônomo do futuro. De fato, Hegel exclui da História povos estruturalmente marcados pela escravidão e pelo colonialismo e condena outras práticas negadoras da liberdade e dos direitos humanos. Desta maneira, uma das formas de ler Hegel, a partir de nosso tempo e este a partir de Hegel, é a identificação das instâncias internacionais responsáveis pelo desenvolvimento ético da sociabilidade global e no julgamento dos Estados. A eticidade hegeliana não fecha os Estados à sua organização

política interna e à exclusão de outros Estados, mas os mesmos estão inseridos num contexto mais amplo que age positivamente sobre eles. Desta forma, é hegeliana a identificação de instâncias internacionais atuais que padronizam referenciais éticos possíveis de serem interiorizados pelos Estados e desafiam a sua ação política. A instância internacional da Organização das Nações Unidas é um importante órgão de regulação das relações internacionais, com ação destacada na discussão de questões internacionais e na coibição de intromissões arbitrárias de determinados Estados na vida de outros Estados. A Declaração Universal dos Direitos Humanos é um código de ética e referência internacional de atuação na área dos Direitos Humanos e estabelece os direitos fundamentais de todo o cidadão. Positivamente, uma instância internacional estabelece os padrões historicamente mais avançados no campo da ética e da política, e cada Estado os concretiza de acordo com as suas possibilidades.

A consideração atual da relação espírito do mundo e espírito dos povos, como foi indicado acima, é a questão do julgamento dos Estados. Estes são passíveis de julgamento quando não cumprem acordos internacionais mínimos e quando não fazem jus à liberdade que lhes é ínsita enquanto Estados. Neste sentido, qualquer forma de escravidão real existente no interior de um Estado e a respectiva negação em dar uma solução a este problema deve ser julgada por uma instância maior. As diferentes violações dos Direitos Humanos e formas de violência contra o cidadão são passíveis de punição internacional e de conseqüentes restrições internacionais aos Estados que permitem estas violações. A exploração dos cortadores de cana negados em seus direitos fundamentais, a prostituição infantil, a massa de crianças e adolescentes sem escola são casos concretos de negação da liberdade e são dignos de uma ação da parte do Espírito do mundo. Por outro lado, a indevida ingerência de Estados, na vida de outros Estados, em assuntos políticos internos, é uma questão que deve ser impedida pelo tribunal da História.

A História julga arbitrariedades cometidas pelos Estados e crimes cometidos contra a humanidade. Fatos concretos e explícitos de desrespeito aos Direitos Humanos chegam ao conhecimento da comunidade internacional quando é formada uma opinião substancial sobre o assunto em forma de julgamento. A opinião internacional não tolera formas reais de escravidão e de exploração da mão-de-obra infantil, não tolera crimes políticos, não tolera atrasos na educação e na capacidade do exercício das liberdades fundamentais. O tribunal da História exige dos Estados o cumprimento de certas metas e a efetivação de um determinado grau de liberdade e cidadania. O tribunal da História é balizador do curso da História na medida em que fornece os indicadores mais adequados para o momento histórico presente e

serve de referência fundamental para o desenvolvimento da liberdade no interior do Estado. Diante do enorme desafio lançado pela instância julgadora mais elevada, os povos politicamente organizados em Estado não podem ficar parados no tempo e fornecer aos seus cidadãos o mesmo universo de possibilidades, mas são permanentemente desafiados a superar formas negativas de relacionamento humano e proporcionar possibilidades de exercício mais plenas de liberdade. Nos tempos atuais, seguramente, os Direitos Humanos universalmente reconhecidos pelos Estados constituem o campo de exigência e de vigilância referenciais da parte da instância julgadora mais elevada.

O conceito de direito internacional desenvolvido por Hegel e uma conseqüente panorâmica da disposição dos múltiplos Estados numa mesma época histórica, não apresenta um conjunto de Estados com um mesmo grau desenvolvimento ético e de organização política, mas a lógica política internacional apresenta assimetrias significativas na organização estatal. Evidentemente, não se trata de nenhuma defesa de hegemonias políticas internacionais e de uma possível legitimação de formas de dominação entre nações, mas os diferentes graus de efetivação da liberdade constatados entre as nações integram as diferenças políticas e o processo de construção da liberdade universal. Formas evidentes de atraso cultural e formas tímidas de liberdade integram a realidade de povos menos ou mais desenvolvidos do ponto de vista político. Dadas estas assimetrias na disposição dos Estados no contexto internacional, o Direito Internacional caracteriza uma instância referencial destinada a assegurar um maior equilíbrio no que diz respeito ao desenvolvimento ético e político das nações e a zelar por relações internacionais condizentes com o desenvolvimento histórico do mundo. O Direito Internacional deve ser compreendido como um complexo sistema de Direito estruturado a partir da obrigação dos Estados em assegurar as condições necessárias para a liberdade dos seus cidadãos, assegura o livre desenvolvimento dos povos que se organizam politicamente em Estados, coíbe formas históricas de ingerências de Estados mais poderosos em relação a outros, mediatiza as relações internacionais no sentido de traduzi-las num sistema de reconhecimento intersubjetivo (*Intersubjektivitätsanerkennung*) entre as nações. Neste sentido, o Direito Internacional pode ser compreendido como a figuração atualizada de desenvolvimento da História estruturada num conjunto complexo de Estados eticamente pautados por um padrão histórico universal de efetivação da liberdade. O Direito Internacional, como uma espécie de racionalidade política resultante da efetivação e universalização da dialetização de múltiplos espíritos dos povos, é o referencial mais seguro no que diz respeito à organização interna e externa dos Estados, às leis e aos padrões de educação e desenvolvimento humano.

Uma discussão entre a *Filosofia do Direito* e o contexto histórico atual é uma questão altamente relevante. Uma primeira forma de aproximação crítica desta questão é a constatação de um elemento metódico fundamental presente em Hegel e facilmente constatável no mundo atual, o processo de universalização da sociedade humana. Para Hegel, do ponto de vista sistemático e histórico, a sociabilidade humana caminha para uma universalização progressiva. Este processo parece ser mais evidente nos tempos atuais do que nos tempos de Hegel, e, inclusive, muito mais denso daquele modelo composto por Hegel na *Filosofia do Direito*. Como é sabido, o processo de universalização constante do mundo de hoje é denominado globalização, um contexto histórico no qual os fatos e acontecimentos assumem contornos cada vez mais globais. Neste contexto, um fato, por mais simples que seja, amplia-se com muita força e se estende a toda a comunidade internacional. Isto se verifica de forma mais clara na economia estruturada numa abrangência planetária e influencia decididamente a organização econômica no interior de cada Estado. A organização econômica internacional é mais forte e mais decisiva que os sistemas econômicos nacionais decididamente influenciados pelo mercado internacional. Esta realidade econômica, em seus primórdios no tempo de Hegel, recebe significativas considerações da parte do autor, em sua *Filosofia do Direito*, na dialética da particularidade e da universalidade (Rph. § 184-5). Por esta razão, uma discussão mais aprofundada a respeito do mundo de hoje precisa estabelecer um confronto com a filosofia hegeliana.

Uma aparente ruptura entre a filosofia hegeliana e o contexto histórico atual está na inversão de estruturas dialeticamente postas em níveis diferentes como elementos estruturantes da *Filosofia do Direito*. Como é sabido, na sociedade civil, Hegel expõe a dimensão mais abstrata da base material e caminha dialeticamente para o Estado como uma instituição social mais concreta e efetiva. A dialética sociedade civil/Estado é bastante equilibrada, no sentido de assegurar autonomia à sociedade civil, ao mesmo tempo em que a mesma é dialeticamente integrada ao Estado, que regula as atividades daquela e coíbe os seus abusos. Mas o século posterior a Hegel parece inverter os termos da dialética hegeliana através do progressivo enfraquecimento dos Estados, afundados numa estrutura burocrática e funcionários ineficientes, enquanto a sociedade econômica ocupa espaços cada vez maiores de produção, submetendo os Estados aos seus próprios ditames. Entre o público e o privado, o segundo ganha mais força, porque a influência das grandes corporações econômicas transnacionais é muito forte, e os Estados não conseguem responder aos desafios e aos problemas impostos por estas organizações. Em muitos casos, entre o Estado e os grandes interesses econômicos, há um estreito condicionamento na ocupação de grandes cargos por

representantes diretos de interesses econômicos e, diante destas condições, o Estado se transforma em legitimador de interesses econômicos. Neste sentido, percebe-se visivelmente o enfraquecimento dos Estados como subjetividades éticas coletivas, desmanteladas em sua composição ética fundamental por uma burocracia que toma conta das ações do Estado e enfraquece a cidadania, freqüentemente não dando conta de suas atribuições fundamentais. Talvez, por um lado, na atualidade, a relação entre os Estados é portadora de instâncias mais sólidas e mais qualificadas do que aquelas descritas por Hegel em sua *Filosofia do Direito* e, por outro, o fenômeno da globalização é claramente conduzido pelo viés da produção econômica que diminui a importância dos Estados.

A sociedade global de hoje é diferente daquela descrita por Hegel em sua *Filosofia do Direito*. Os quase dois séculos de História que nos separam de Hegel deram novos rumos ao cenário político internacional e inverteram a ordem dos termos de sociedade civil e Estado na ênfase dada à base material e econômica responsável pela corrupção na política, pela burocratização constante dos espaços humanos e pelo enfraquecimento dos Estados. A realidade atual não prova inteiramente que Hegel tinha razão, como também não prova inteiramente que Hegel não tinha razão. Ao fazer estas considerações, não pretendemos que o mundo atual seja como Hegel representa na sua *Filosofia do Direito*, mas a ética e a filosofia política hegeliana servem de parâmetro para discutir problemas éticos e políticos atuais. Para ser mais categórico na afirmação, uma discussão aprofundada da estrutura da sociedade de hoje precisa passar por Hegel, cuja obra apresenta elementos referenciais para pensar o contexto histórico atual. Nesta obra, encontramos questões centrais para a atualidade, tais como as relações sociedade civil/Estado, os partidos políticos, a cidadania, a organização política do Estado, a dignidade política dos funcionários do Estado, as relações internacionais, o enfoque dado a uma sociedade cosmopolita uniforme ou à multiculturalidade representada por muitos Estados. Hegel aborda a questão da qualificação e consciência ética dos funcionários do Estado e a vigilância coletiva para conter a corrupção como alternativa aos milhares de cargos de confiança indicados por partidos políticos e a desenfreada luta dos mesmos pelo poder como fatores desencadeadores da corrupção e do enfraquecimento do Estado.

3 SISTEMA E HISTÓRIA

Este terceiro e decisivo capítulo do trabalho tem como objeto a construção de um conceito de Filosofia da História¹⁰⁸ Universal sob o ponto de vista da Lógica do conceito. Isto significa, em outras palavras, o desdobramento da Idéia de liberdade na efetividade histórica das épocas, civilizações e fatos históricos significativos. O presente capítulo sustentará o movimento do conceito na realidade histórica compreendida na dinâmica da estrutura categorial de universalidade, particularidade e singularidade. A tese fundamental do trabalho sustenta que a *Ciência da Lógica*, plenificada na Lógica do conceito, não pode ser simplesmente compreendida como uma racionalidade apriorística de uma pureza transcendental, mas caracteriza a racionalidade do conteúdo em desenvolvimento categorialmente articulado. Esta perspectiva de investigação permite compreender a História universal de uma forma sistemática, porque perpassada pela racionalidade da liberdade, e, ao mesmo tempo, aberta, porque se concretiza em diferentes níveis de efetividade¹⁰⁹.

O desenvolvimento categorial de universalidade, particularidade e singularidade e as suas respectivas mediações, possibilita a identificação dialética de Sistema e História. Esses dois elementos, até então considerados como pólos de uma antinomia irreduzível, podem ser pensados de uma forma integrada. Desta forma, a História filosófica se transforma em uma das determinações fundamentais do sistema quando o processo de fundamentação deste é coextensivo ao desenvolvimento histórico. Isto significa dizer que a filosofia não é um conhecimento que pode ser abstraído da realidade histórica, mas ela contém em seu bojo as marcas do fluxo histórico e do tempo empírico elevados à qualidade de pensamento filosófico. Nesta perspectiva, o presente capítulo busca a formulação da síntese entre conceito ou Idéia de liberdade e a História universal segundo os contornos estabelecidos por Hegel. Se

¹⁰⁸ Apesar da montanhosa bibliografia acumulada sobre a obra hegeliana, considerando as abordagens de partes específicas, abordagens globais, ainda são muito poucas as obras disponíveis sobre a Filosofia da História do autor. Igualmente são poucas as obras que tentam fazer uma síntese entre *Ciência da Lógica* e sistema filosófico. Dentre as obras específicas sobre a Filosofia da História, destacamos: BORGES, M. de L. A. *História e metafísica em Hegel: sobre a noção de espírito do mundo*. Porto Alegre: Edipucrs, 1998; D'HONDT, Jacques. *Hegel, filósofo de la historia viviente*. Buenos Aires: Amorrortu, 1966; FLÓREZ, Ramiro. *La dialéctica de la historia en Hegel*. Madrid: Gredos, 1983; e WEBER, 1993.

¹⁰⁹ Thadeu Weber expressa com muita clareza o significado da Filosofia da História Universal: “Hegel, em suas *Lições sobre a Filosofia da História (Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, doravante Vorlesungen)*, propõe-se “tratar filosoficamente a história”. Importa saber o que isto significa. O desenvolvimento da obra revela, de forma clara, a necessidade de investigar a existência de um fio condutor imanente ao processo histórico. Partindo do pressuposto de que o homem é um ser pensante e que, portanto, não pode deixar de pensar, Hegel pretende fazer uma “consideração pensante” da história. WEBER, 1993, p. 173.

o método hegeliano trata da estrutura do conteúdo em autodeterminação, como se dá a síntese entre Sistema e História? Como estabelecer uma identificação metódica entre a essencialidade do conceito e a fenomenalidade dos fatos e eventos históricos? Se Hegel concebe uma razão universal oníabrangente, qual é o lugar e a importância de razões particulares engendradas por sujeitos concretos que pensam filosoficamente a partir de contextos historicamente determinados? Se todo sujeito ou filósofo da História se insere no fluxo empírico do tempo, como é possível pensar a História sem perder-se nela? Se é possível estabelecer uma correspondência entre determinações estritamente lógicas que estruturam a *Ciência da Lógica* e determinações reais estruturadoras da *Filosofia do Direito*, e se, por consequência, a *Filosofia da História* Universal corresponde formalmente com o capítulo sobre a Idéia, por que a História Universal representa um momento mais elevado que o Estado? Como articular o conteúdo da Filosofia da História universal na perspectiva do movimento de figuração ínsito à estrutura categorial de universalidade, particularidade e singularidade e na respectiva síntese metódica da Idéia? Qual é a diferença estabelecida por Hegel entre o fluxo empírico temporal e o fluxo conceitual da História Universal?

É conhecida a organização da obra global de Hegel e a forma como ela foi publicada. Parece haver um paradoxo entre a rigidez das obras mais sistemáticas da filosofia do autor e uma maior flexibilidade nas obras históricas resultantes do magistério exercido na Universidade de Berlin durante a última década de sua vida¹¹⁰. Há uma diferença notável entre o rigor sistemático e a linguagem da *Fenomenologia do Espírito*, da *Ciência da Lógica* e da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* e as obras posteriores, destacando a Filosofia da História Universal e a História da Filosofia. Uma interpretação superficial da filosofia hegeliana pode induzir a uma leitura no sentido de considerar estas últimas como um acréscimo superficial às anteriores; portanto fora do rigor sistemático daquelas. O presente capítulo busca compreender sistematicamente a História filosófica na identificação dialética de Sistema e História, construindo uma história filosófica sistemática e um sistema aberto.

¹¹⁰ Um texto filosófico sobre a relação entre o Hegel filósofo e o Hegel pedagogo e professor é construído por B. Bougeois intitulado “a Filosofia Especulativa e seu Ensino” Cf. BOUGEOIS, 2004, p. 333-353. “Hegel foi, de fato, na universidade, o filósofo professor e, no ginásio, o professor filósofo. Mas sua originalidade vai mais longe e exprime-se por meio de um duplo paradoxo. Com efeito, no momento em que é, no ginásio, essencialmente o professor filósofo, ele escreve uma obra altamente especulativa: é no exercício de sua responsabilidade diretamente pedagógica em Nuremberg que publica sua *Ciência da lógica*, filosoficamente tão escarpada. E no momento em que pode universitariamente expor em toda a sua rigorosa profundidade o conteúdo da especulação enciclopédica, publica apenas obras destinadas, segundo ele, a serem manuais escolares.” BOURGEOIS, 2004, p. 333.

O grande problema deste capítulo é a conjugação dialética entre conceito e História. O conceito nos permite pensar uma História efetivamente universal e filosoficamente compreensível. Numa História constituída de tantas culturas, línguas, atores históricos, formas diferenciadas de pensamento filosófico, coloca-se o problema da relevância filosófica de pensar uma História efetivamente universal. Dadas estas diferenças, Hegel deixa claro que a multiplicidade dos acontecimentos e dos fatos históricos não pode ser abandonada ao acaso da dispersão do imediato ou do possível caos, sem nenhuma força estruturadora. Diante desta possibilidade, emerge a formulação hegeliana do conceito na História, um sentido filosófico profundo que une a dispersão dos tempos, das culturas e dos indivíduos e proporciona uma significação filosófica aos fatos e aos acontecimentos. Por esta razão, não interessa para Hegel o avançar cronológico do tempo e o desenvolvimento empírico do mundo material e da produção econômica, mas a liberdade efetiva que o homem acumula ao longo do tempo, sempre articulado com a racionalidade filosófica intrinsecamente vinculada à autoconsciência do homem historicamente determinado. Com essas considerações, o presente capítulo, culminando a estrutura argumentativa de todo o trabalho, segue o processo de fundamentação do conceito, compreendido como um sentido universal que se particulariza nas culturas articuladas na universalidade concreta e dispõe de um sentido filosófico fundamental que o discurso filosófico capta e traduz no pensamento filosófico de um autor ou de uma época.

O presente capítulo procura seguir os momentos do conceito e elaborar sistematicamente um conceito de Filosofia da História exposto a partir das características metódicas e sistemáticas da filosofia do autor. Inspirado na estrutura do movimento conceitual inerente às categorias de universalidade, particularidade e singularidade, o texto procura construir um conceito de História filosófica capaz de integrar a sistematicidade e a abertura.

No começo do segundo capítulo, procedemos a uma comparação entre *Ciência da Lógica* e *Filosofia do Direito*, não no sentido de um paralelismo que coloca lado a lado duas obras semelhantes, mas evidenciamos uma efetivação qualitativa da primeira na segunda, ao mesmo tempo uma forma específica de particularização que estende as determinações conceituais da *Ciência da Lógica*. Desta forma, o conteúdo correspondente à *Filosofia do Direito* não representa uma inferiorização racional ou uma fenomenalidade aparente no sentido de significar uma racionalidade de segunda categoria, mas é possível sustentar um desenvolvimento lógico do conteúdo desta obra que em nada perde para a *Ciência da Lógica*. Em outras palavras, a Filosofia do Real representa um desenvolvimento da *Lógica* para o campo do autodesenvolvimento do conteúdo, passando da abstração formal para a efetividade

do Direito e da liberdade. Considerando o universo da Filosofia da História¹¹¹, esta representa a esfera mais plausível da Filosofia do Real e o vasto continente da objetividade do espírito.

Considerando as duas obras hegelianas citadas, é possível estabelecer uma correspondência entre a Idéia absoluta e a Filosofia da História universal, respectivamente as partes conclusivas da *Ciência da Lógica* e da *Filosofia do Direito*. Por um lado, a Idéia absoluta é o ponto de convergência de todos os movimentos lógicos, oposições categoriais, estruturas relacionais (*Beziehungsstrukturen*) que ali encontram a sua síntese mais adequada. Ela é o resultado da suprassunção de todas as esferas semânticas progressivamente integradas em outras esferas e procedimentos lógico-dedutivos cada vez mais elevados, cujo resultado é a Idéia absoluta. Por outro lado, a Idéia também pode ser considerada como o ponto de partida e de retorno das outras esferas constitutivas do sistema. Quanto à Filosofia da História, esta é a esfera filosófica onde todos os conteúdos da *Filosofia do Direito* encontram a sua realização, um universo efetivo no qual as determinações da sociedade civil e do Estado se movem. Idéia e História Universal implicam-se intrinsecamente, porque esta representa o desenvolvimento temporal daquela, movimento sem o qual a Idéia ficaria restrita à sua indeterminação e abstração.

Esta rápida retomada sobre o significado da Idéia absoluta é importante para indicar a sua relação de coextensividade e equioriginariedade com a Filosofia da História e a conseqüente semelhança no que diz respeito ao desenvolvimento sistemático. Para Emil Angehrn, “quando a *Filosofia do Direito* é posta em paralelo com a *Lógica*, como até aqui ficou plausível para as três partes principais, assim corresponde a parte da história mundial com Idéia absoluta”.¹¹² Não vamos aqui expor todas as conseqüências desta implicação a ser

¹¹¹ Sobre a Filosofia da História hegeliana, há textos significativos dentre os quais destacamos: *Hegel, filósofo de la historia viviente*, de Jacques D’Hondt (1966) enfatiza a centralidade da História na filosofia hegeliana. Frequentemente, o livro emprega a imagem do círculo para destacar que a *Filosofia da História* não possui uma finalidade externa, mas é autofinalidade e abertura. Para o autor, a estrutura dialética da *Filosofia da História* imprime um dinamismo metódico de abertura e de constante diferenciação. O livro *La Dialéctica de la Historia en Hegel* de Ramiro Flórez (1983), é um monumento filosófico sobre o tema. Nesta obra, a estrutura dialética da *Ciência da Lógica* perfaz a estrutura do movimento histórico constituída pelo Absoluto mergulhado na História, pela compreensão da História e pela sistematização do pensamento filosófico. Na dialética da História universal, o autor enfatiza a compreensão da História sob forma de pensamento filosófico e o movimento de sistematização da mesma na atualidade do presente. Como idéia central, o autor identifica História da Filosofia com Filosofia na medida em que a atualidade do pensamento filosófico recupera as formas históricas anteriores de pensamento e as põem em desenvolvimento. Ao examinar as configurações dialéticas do Espírito Absoluto, chega à conclusão de que a História Filosófica se identifica com o mesmo Espírito Absoluto. Entre nós, ainda há o último capítulo do excelente texto de Thadeu Weber (1993) intitulado *Hegel, Liberdade, Estado e História*. Também não se pode esquecer do livro de Maria de Lourdes Borges (1998) intitulado *História e Metafísica em Hegel*: sobre a noção de espírito do mundo. O livro procura investigar a possibilidade de uma Metafísica pós-crítica construída na História como história das determinações do absoluto ou tempo e conceito.

¹¹² ANGEHRN, 1977, p. 248.

desenvolvida mais para frente. Basta, tão somente, indicar esta correspondência significativa. A Filosofia da História¹¹³ estrutura-se a partir da Idéia de liberdade imanente à objetividade dos fatos e dos acontecimentos, quando esta combinação dialética da racionalidade inteligível com a efetividade da realidade resulta na exposição sistemática da particularidade das épocas e do próprio desencadeamento da reflexão filosófica correspondente a estas realidades. Como aprofundaremos mais adiante, a História é constituída de círculos epocais identificados por Hegel com os quatro grandes impérios que se sucederam ao longo da História e cuja lógica interna é pautada pelo desenvolvimento político da liberdade e da cidadania. A Idéia de liberdade, racionalidade articuladora do sistema e presente em toda a efetividade histórica (*Wirkungsgeschichte*), é sistematicamente exposta em círculos concêntricos entrelaçados metodicamente pelo mecanismo dialético de universalização concreta. Cada um destes círculos expõe um novo grau de efetivação da liberdade humana, uma nova forma de organização política da sociedade, uma nova forma subjetiva de consciência da liberdade, um novo paradigma filosófico possível de ser articulado em várias formas de sistemas filosóficos, um aprofundamento dos sistemas de Direito capazes de assegurar a liberdade dos cidadãos. A exemplo do que acontece na lógica da Idéia absoluta, a lógica filosófica da História é caracterizada pela interiorização reflexiva de uma inteligibilidade universal e a homóloga exteriorização na objetividade da estrutura política e cultural de uma época. Como indicação da tese central do trabalho, não se trata de uma razão absoluta que inexoravelmente se expõe ao longo da História, predeterminando necessariamente tudo, mas a reflexividade da razão aponta para novidades significativas não deduzíveis simplesmente de uma estrutura racional pressuposta ou de civilizações anteriores.

¹¹³ “No fluir do tempo, o pensamento é a esfera onde toda a alienação (*Fremdheit*) é eliminada e com isto o espírito se vai fazendo livre e cabe a si mesmo. Se falamos de uma série de configurações, esta série não deve entender-se como uma linha reta senão como um círculo que retorna a si. Este círculo tem em sua periferia outra grande quantidade de círculos. A História da Filosofia é uma evolução ou desenvolvimento através de muitos desenvolvimentos e evoluções. E cada desenvolvimento especial é um grau ou nível do Todo. O espírito é pulsão, manancial de generatividade e inovação. E grau a grau vai produzindo, expressando-se, conhecendo-se, conscienciando-se, plenificando-se. Em suma, a série de desenvolvimentos históricos são os graus de seu próprio desenvolvimento ou evolução. O espírito caminha assim em direção ao ato identificador de si mesmo instaurando-se em cada passo histórico em novas moradas temporais e geográficas. Descobrir e descrever estas moradas seria o fazer do historiador da Filosofia para conhecer a autêntica e interna periodização da História da reflexão filosófica.” FLÓREZ, 1983, p. 405-6.

3.1 NECESSIDADE E LIBERDADE NA HISTÓRIA

Necessidade e liberdade são temas fundamentais de toda a filosofia hegeliana e aparecem, com maior força, na *Ciência da Lógica*, na *Filosofia do Direito* e na Filosofia da História. A respeito da relação sistema e liberdade, abordaremos esse tema no final do presente trabalho. Os conceitos de necessidade e de liberdade são fundamentais para a compreensão da filosofia hegeliana, e, por esta razão, faremos uma rápida consideração acerca destes conceitos. Necessidade e liberdade não são dois conceitos antinomicamente contrapostos; a liberdade é resultado de uma transformação e transfiguração da necessidade. As rápidas e superficiais considerações serão feitas na perspectiva da passagem da necessidade para a liberdade, operada por Hegel no coração da *Ciência da Lógica*, ou, em outras palavras, na distinção entre essência e conceito. Com Hegel, definimos, assim, a necessidade: “assim, em sua realização, a forma compenetrou todas as suas diferenças, e se tornou transparente, e como absoluta necessidade não é mais que esta simples identidade do ser em sua negação, ou seja, em sua essência, consigo mesmo” (WL II, p. 15). A principal característica da necessidade é a interligação das diferenças por uma forma que compenetra todas elas e as tira do isolamento e da exterioridade. Na necessidade, é evidente uma ação de causalidade da forma sobre as diferenças determinadas por uma força mais ampla que estabelece as ligações estritas entre as partes. A liberdade é assim definida por Hegel: “a coisa originária é isto, pois ela é somente a causa de si mesma, e isto é a substância liberada até converter-se no conceito” (WL II, p. 16). O determinismo cego da necessidade ao qual as coisas e as pessoas possam estar sujeitas, transforma-se dialeticamente na autodeterminação da liberdade no desaparecimento da causalidade externa e na fundamentação de um movimento sintético no qual o sujeito da ação e da realidade que recebe a ação se identificam na liberdade da subjetividade. Hegel define o movimento estrutural da liberdade que se configura em todo o conceito:

Cada um deles (universal e singular) é a totalidade, cada um contém em si a determinação do outro, e por isto também estas totalidades são de imediato só uma única coisa, tal como esta unidade é o dirimir-se dela mesma na livre aparência desta dualidade – uma dualidade, que, na diferença do singular e do universal, aparece como total oposição, mas que é de tal modo aparência, que, quando um deles é concebido e expresso, o outro de imediato fica também concebido e expressado nele (WL II, p. 16).

A liberdade, na Filosofia da História, pode ser lida a partir deste texto de Hegel. Na Lógica do conceito escolhida como sentido fundamental e estrutura de articulação de todo

este trabalho, desaparece qualquer determinismo de uma universalidade ou absolutividade inexorável que determina unilateralmente um outro elemento sem capacidade de autodeterminação. Também não se trata de uma multiplicidade de determinações interdependentes através do estabelecimento de uma estrutura relacional de intercausalidade em que a parcialidade e relatividade de uma determinação são completadas por uma gigantesca estrutura relacional. Mas, considerando globalmente o conceito de liberdade na Lógica do conceito, é possível dizer que metodicamente é estruturada uma arquitetura da racionalidade filosófica na qual são mutuamente constitutivos a totalização e a elementarização; a universalização e a particularização; a autodeterminação e a autodiferenciação; o autodesenvolvimento e a automanifestação; a síntese da universalidade e da particularidade na particularidade; e a síntese da universalidade e da particularidade na universalidade como singularidade da universalidade concreta. Na sua verdadeira acepção, o conceito hegeliano de liberdade compreende a autodeterminação em si mesmo de um sujeito; mas esta autodeterminação de si mesmo resulta na sua determinação em outro, quando este se autodetermina neste momento. A autodeterminação deste outro sujeito nele mesmo tem como consequência a inclusão do primeiro sujeito que se autodetermina a si mesmo a partir da ação do outro sobre si mesmo. Desta maneira, cada determinação do conceito é, ao mesmo tempo, algo limitado e universal; algo idêntico e diferente; uma determinação que age sobre si mesma e sobre as outras e recebe a ação das outras. A liberdade, considerada em toda a abrangência estrutural e no sentido de sua expressão, caracteriza a inteligibilidade do conceito no interior do qual as determinações estabelecem o movimento de interdeterminabilidade, interpenetração e interrelacionalidade na qual, como já enfatizamos, as mesmas trocam as figurações de universalidade, particularidade e singularidade e, muito mais do que isto, exercem posições variadas, numa estrutura de mediação sistemática no primeiro termo, no termo médio e na conclusão do movimento. Na *Filosofia do Direito*, na seção sobre a História Universal, Hegel escreve um texto altamente significativo sobre a liberdade:

Não se pense, porém, que a História universal é o simples juízo da força, isto é, da necessidade abstrata e irracional de um destino cego; antes, sendo em si e para si razão, e como o seu ser para si é no espírito um saber, a História é, segundo o conceito de sua liberdade, o desenvolvimento necessário dos momentos da razão, da consciência de si e da liberdade do espírito, a interpretação e a realização do espírito universal (Rph, § 342).

Hegel deixa muito claro, nesse parágrafo, que a História universal não impõe um destino cego eliminador da liberdade do homem, mas ela é racional. Segundo o parágrafo, a História é racional em si e para si, racional em si, porque nela o homem apreende o verdadeiro

em meio a uma contingência material exterior; ela é racional para si, porque nela a humanidade chega à autoconsciência e à autoreflexividade de si mesma na sua própria ação histórica. Na perspectiva do Espírito Absoluto, a História constitui a efetividade em ato na qual o Espírito se torna concreto na síntese da razão teórica e da razão prática. Na História, o Espírito é concreticidade e efetividade da cultura e da eticidade; no Espírito a História é interioridade e reflexividade, sempre retornando a si mesmo, num processo dialeticamente articulado de totalização reflexiva. Assim, o discurso sobre a História, no pensamento hegeliano, está na expressão da liberdade como um desenvolvimento necessário dos momentos da razão efetivados segundo os referenciais históricos. A Filosofia da História coloca a necessidade da liberdade como um caminho de efetivação da razão. A razão da História é, numa primeira instância, uma razão necessária, porque ela cumpre os momentos racionais, enquanto desenvolvimento histórico na diferenciação e no retorno a si. São dois os momentos da razão, a consciência de si na autoconsciência histórica dos homens e na sistematização desta dimensão teórica em pensamento filosófico; e a liberdade do Espírito expressa na autodeterminação da efetivação histórica. A História Universal está indissolúvelmente inserida numa interpretação subjetiva através da tradução do seu conhecimento nas exigências da razão especulativa e concentra em si mesma a totalidade da realização do Espírito Universal indissociável da interpretação. O texto hegeliano, acima citado, deixa muito claro que o Espírito Universal é inseparável do conhecimento subjetivo operado pelos homens, ou melhor, este é intrinsecamente constitutivo da absolutividade do Espírito, e o conhecimento filosófico subjetivo constitui a excelência da realização da racionalidade do homem.

Com essas rápidas considerações, o conceito hegeliano de liberdade e a sua relação fundamental com a necessidade ficam claramente expressos nestes textos de Hegel. No caráter conceitual da Filosofia da História Universal, a necessidade fica suprassumida na liberdade como um momento mais qualificado. Como enfatizamos acima, desaparece a noção de causalidade determinista que se transfigura na liberdade como autodeterminação de si do homem e a sua universalização na ação segundo padrões universais. Para Hegel, “o homem formado é que sabe imprimir a toda a sua ação o selo da universalidade, o que suprassumiu a sua particularidade, o que age segundo princípios universais” (*Die Vernunft*, p. 65). Essa frase de Hegel não significa a anulação da particularidade pela universalidade, mas a determinação do sujeito segundo padrões universais.

3.2 IDÉIA ABSOLUTA E HISTÓRIA

Uma abordagem sistemática da História, no pensamento hegeliano, requer uma confrontação direta com o capítulo final da *Ciência da Lógica*, intitulado por Hegel de “Idéia absoluta”. Esta formulação é relevante, porque adentramos no universo sintético da *Ciência da Lógica* como ponto de convergência de todas as determinações desta obra e no universo sintético da *Filosofia do Direito* em que Hegel aborda filosoficamente a História universal. Como será demonstrado neste ponto, textos fundamentais das lições sobre a Filosofia da História apresentam uma semelhança estrutural em relação ao texto conclusivo da Idéia absoluta. A evidente comparação entre estas duas partes não está radicada numa simples homologia correspondencial em que, paralelamente, partes de diferentes obras (*Ciência da Lógica* e *Filosofia do Direito*) são aproximadas, mas são universos temáticos estruturalmente convergentes. Uma aproximação metódica das duas partes conclusivas das obras hegelianas citadas constitui o melhor caminho para a formulação de uma síntese entre *Ciência da Lógica* e Filosofia da História, entre conceito e História. No primeiro capítulo deste trabalho, foram feitas algumas considerações relativas à estrutura interna e o significado da Idéia absoluta e o seu lugar no sistema filosófico de Hegel. Aqui serão feitas algumas rápidas considerações para facilitar a exposição pretendida de estabelecer uma síntese entre estes textos de Hegel. Como ponto fundamental do final da *Ciência da Lógica*, Hegel destaca o método. Para o filósofo,

O método é a forma objetiva, imanente; o momento imediato do começo tem que ser ele mesmo o defeituoso, e tem que possuir o dom do impulso para levar-se adiante. Sem embargo, no método absoluto, o universal não tem o valor de um puro abstrato, senão de um universal objetivo, quer dizer, que é em si totalidade concreta (WL II, p. 240).

As referências hegelianas sobre o significado e a estrutura do método são abundantes neste capítulo final da obra. Todas estas referências apontam, não para uma forma introduzida num conteúdo para explicá-lo ou empreender o seu desenvolvimento, mas para a mútua universalidade da forma e do conteúdo, para a síntese do movimento do conceito e a estrutura da substancialidade, para a compenetração de subjetividade e objetividade, para a figuração e para a reflexividade, para o autodesenvolvimento e a automanifestação, para a convergência de *Ciência da Lógica* e Filosofia do Real, na estrutura da autofundamentação do sistema

filosófico. Desta forma, conforme exposição empreendida por Hegel, o método pode ser definido como a interioridade do conteúdo em seu processo inteligível de exposição e de autodesenvolvimento de onde emanam, estruturalmente, os diferentes círculos e formas diferenciadas de totalidade concreta. Hegel é claro ao afirmar que o universal é vazio e abstrato, quando restrito nele mesmo, ou seja, o universal somente se torna verdadeira universalidade na imanência e interioridade do conteúdo. Desta forma, se a *Ciência da Lógica* ainda não apresenta a unidade metódica de forma e conteúdo, de inteligibilidade racional e substancialidade estrutural, esta é dada na totalidade concreta do sistema filosófico, constituído privilegiadamente pela própria *Lógica*, pela *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* e pela Filosofia da História. Qualquer consideração sobre o método na filosofia hegeliana compreende em seu interior a forma racional da universalidade e a estrutura dos conteúdos de onde resulta o seu movimento de exposição imanente. Para Hegel, “em efeito, só sobre esta subjetividade se funda a eliminação da oposição entre conceito e sua realidade e a unidade, que é a verdade” (WL II, p. 248). Nesta síntese do método, o conceito somente é tal se o mesmo se desdobra numa estrutura efetiva de conteúdos e a realidade somente é tal se a mesma se desenvolve imanentemente como uma concretude racionalmente articulada. Para Hegel,

Esta ampliação pode considerar-se como o momento do conteúdo, e, em seu conjunto, como a primeira premissa: o universal comunicou-se à abundância do conteúdo, e conservado diretamente neste. Mas a relação tem também seu segundo lado, o negativo ou dialético. O enriquecimento progride na necessidade do conceito, está contido por este, e cada determinação é uma reflexão sobre si. Cada novo grau do sair fora de si, quer dizer, de uma ulterior determinação, é também um ir em si, e a maior extensão é igualmente maior intensidade. Por conseguinte, o mais rico é o mais concreto e o mais subjetivo, e o que se retira à profundidade mais simples, é o mais poderoso e o mais abrangente (WL II, p. 255).

A estrutura global da Idéia absoluta, articulada a partir do método como movimento e estrutura do conteúdo, é eminentemente circular. O movimento metódico de autofundamentação da Idéia absoluta é realizado por uma exposição de círculos concêntricos inclusivos que ampliam, de forma progressiva, a universalidade, a sistematicidade e a efetividade da estrutura e do conteúdo. Por outro lado, as determinações metódicas, (*Methodensbestimmungen*) que resultam da progressiva abertura do sistema, são dialeticamente equilibradas por um simultâneo movimento de interiorização pela constituição da inteligibilidade da razão enquanto reflexividade estrutural do sistema da Idéia. Qualquer forma de ampliação sistemática da estrutura tem como correlato a interiorização conceitual, e

esta é realizada mediante a constituição da universalidade concreta. Este autodesenvolvimento realizado a partir de movimentos opostos, simultaneamente interdependentes, estabelece vários graus de reflexividade e vários graus de efetividade, evidenciados pela inclusão em seu interior da negatividade. A autodeterminação metódica da Idéia não é marcada pela centralidade fixa da universalidade do conceito em relação ao qual os círculos de efetividade vão se distanciando, mas cada produção de uma estrutura de objetividade é mediada por um nível específico de reflexividade que se determina num novo grau de concretude. A estrutura da Idéia absoluta compreende, por um lado, uma relação simétrica entre um progressivo enriquecimento da subjetividade reflexiva e da objetividade sistemática e, por outro, uma assimetria da mútua negação e da mútua ultrapassagem. A progressividade da subjetividade para a objetividade, como um movimento de figuração e concretização, apresenta uma densidade efetiva e sistemática que excede a mera formalidade e reflexividade da subjetividade. Por outro lado, o retorno da figuração para o momento da subjetividade ultrapassa a atual configuração da efetividade e prossegue a pulsão dialética para uma nova estrutura de figuração. O estágio alcançado recupera, na configuração atual, as formas anteriores traduzidas na densidade estrutural da atualidade.

O que marca a homologia entre Idéia e História Universal é o desenvolvimento circular (*Kreisentwicklung*), algo muito diferente da linearidade da justaposição de estruturas e sem possibilidade de inclusão de outros elementos. A Idéia, conforme a articulação hegeliana no final de sua *Lógica*, caracteriza o autodesenvolvimento do conceito em objetividade, representado em círculos concêntricos de totalidades em níveis de universalidade concreta cada vez mais amplos e mais densos de significado. Nesta estrutura, dois movimentos de desenvolvimento podem ser identificados. Um primeiro caracteriza-se por uma extensão linear que marca o desenvolvimento qualitativo da Idéia num entrelaçamento entre autodesenvolvimento que aprofunda a própria racionalidade e a automanifestação que é a extensão e progressão em objetividade. Um segundo movimento caracteriza-se pela constituição de diferentes círculos de totalidade no sentido de que cada círculo suprassume as determinações do círculo anterior, marcando um desenvolvimento qualitativo. Cada círculo compreende o desenvolvimento do conceito em objetividade que o mesmo alcançou na atualidade, circunscrevendo o grande horizonte de significatividade que as coisas e as determinações recebem num momento determinado. Cada grau de desenvolvimento da realidade é um grau de manifestação da totalidade do sistema como algo inerente à universalidade inteligível. O que é relativo é o grau ou a determinidade em que a Idéia se manifesta. Em outras palavras, cada círculo de totalidade é o que proporciona sentido e

significado às determinações que superam a sua mera determinidade. Neste sentido, a Idéia absoluta que se caracteriza dialeticamente pela unidade entre conceito e objetividade é um sistema de totalidade em que cada uma significa respectivamente um aprofundamento da automanifestação do conceito e a fundamentação de uma nova totalidade concreta ou círculo de objetividade. Neste sentido, a Idéia absoluta caracteriza o entrelaçamento de um duplo movimento de autodesenvolvimento que é estruturado ao longo da *Ciência da Lógica*. Primeiramente, o conceito caracteriza aquela inteligibilidade intrínseca que proporciona uma seqüência relacional e uma dialética da identidade e da diferença entre as totalidades mencionadas. A outra perspectiva de inteligibilidade é transcendental, indicando um horizonte de sentido a partir do qual as coisas e determinações são racionalmente explicitadas, cuja objetividade transcende a ordem empírica das coisas e do mundo.

A Filosofia da História Universal segue uma estrutura metódica idêntica àquela apontada sobre a Idéia absoluta. Esta, concluindo a *Ciência da Lógica*, e aquela concluindo a *Filosofia do Direito*, significa que a História Universal é a realização da Idéia. O fluxo histórico de evolução das culturas e civilizações como representação das totalidades éticas epocais e a metódica recondução destas determinações à interioridade da racionalidade filosófica, constitui o caminho de autodesenvolvimento da Idéia. Os textos de Hegel, constantes nestas duas obras, comprovam a sua íntima ligação. Para Hegel,

A Idéia é primeiramente algo de interno e de inativo, algo de não efetivamente real, algo de pensado e representado, é o interno do povo; e aquilo pelo qual o universal se torna ativo, se exterioriza, a fim de ser efetivamente real, é a atividade da individualidade, que põe o interno na realidade efetiva e torna o que falsamente se chama a realidade, a mera exterioridade, conforme a Idéia (*Die Vernunft*, p. 90).

Hegel destaca o caráter falso e imediato da subjetividade da Idéia repousada e restrita à interioridade; igualmente destaca como falsa e vazia a exterioridade imediata não impregnada pela subjetividade. Diante desta dupla abstração das duas dimensões analiticamente contrapostas, não há conceito sem objetividade e não há exterioridade sem a mediação constitutiva da subjetividade. A pura interioridade é morta e não tem força de ação; e a exterioridade é meramente real se não está integrada no desenvolvimento metódico da Idéia. A ligação estrutural da Filosofia da História à Idéia traduz esta no pensamento do povo, a sua compreensão de mundo, a compreensão de sua liberdade e o pensamento filosófico conjuntamente efetivados na estrutura ética deste mesmo povo. Deste modo, a exposição da História Universal pelo viés do conceito e metodicamente conduzida pela Idéia não

compreende o mundo como uma exterioridade superficial que esconde uma idealidade essencial, mas é qualificada como efetivamente racional resultante da liberdade e do autoconhecimento do povo. Por outro lado, a referência negativa da inatividade da Idéia enfraquece toda forma de apriorismo de uma razão constituída antes de sua efetivação, mas a estrutura da razão é implementada no ato de sua efetivação. O próprio Hegel aprofunda este movimento dialético:

O momento da atividade abstrata deve considerar-se como o nexos, como o *medius terminus* entre a Idéia universal, que repousa no poço íntimo do espírito, e o exterior, como o que tira a Idéia da sua interioridade e a põe na exterioridade. A universalidade, ao exteriorizar-se, logo se individualiza. O interno por si seria algo de morto, de abstrato; mediante a atividade, torna-se algo existente. Inversamente, a atividade eleva a objetividade vazia à manifestação da essência que existe em si e para si (*Die Vernunft*, p. 93).

Este texto de Hegel é muito sugestivo. A atividade figura como mediação fundamental entre a interioridade abstrata e a exposição da mesma na exterioridade do mundo; este não como um universo vazio a ser preenchido pela atividade, mas como resultado da concretização na figuração sintética da objetividade. As três dimensões da estrutura silogística de interioridade, atividade e exterioridade podem ser sintetizadas na estrutura da autodeterminação da Idéia como síntese da interioridade do conceito e da estrutura dos conteúdos. A exteriorização da universalidade resulta na individualização da mesma num sistema efetivo de determinações concretas que repõem a inteligibilidade do conceito e estabelece a interpenetração das diferentes esferas do real, cujo resultado global é a compenetração da universalidade subjetiva e objetiva. Por outro lado, a estrutura da objetividade compreende o movimento da manifestação da essência que existe *em si*, enquanto universalidade primeira e vazia, mas existe *para si* no ato da automanifestação da substancialidade do real. Desta forma, a essencialidade fundamental da subjetividade e a essencialidade fundamental da objetividade no movimento do objeto, que se desenvolve racionalmente, vão ampliando o grau de abrangência da estrutura real e fortalecem a força produtora e articuladora da subjetividade. Na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, “a idéia é o percurso em que o conceito, enquanto é a universalidade que é singularidade, se determina em objetividade e em oposição à objetividade; e essa exterioridade, que tem o conceito por sua substância, se reconduz, por sua dialética imanente, à *subjetividade*” (Enz, § 215). A dialética hegeliana que congrega, num único sistema de desenvolvimento, a Idéia absoluta e a História Universal, não pressupõe uma subjetividade absoluta que enfraquece a objetividade,

não identifica de forma indiferenciada as duas dimensões; mas subjetividade e objetividade integram um mesmo sistema em que o primeiro se determina no segundo, e este se interioriza naquele. Trata-se de um desenvolvimento circular e ondulatório que intercala a fundamentação de uma mesma inteligibilidade conceitual ou subjetividade com a diversidade de esferas objetivas marcadas com o selo da universalidade concreta. A variedade destas é um indicativo claro de que subjetividade se expõe em objetividade e se opõe à mesma, porque a estrutura metódica do autodesenvolvimento comporta outros círculos de efetividade. Se a passagem da subjetividade para a objetividade caracteriza a sua diferenciação e exteriorização em forma de conteúdo efetivo, a passagem da objetividade na subjetividade caracteriza a dialética imanente do real. Para Hegel, “o conceito, que se realizou a si mesmo em sua objetividade; o objeto que é finalidade interna, subjetividade essencial” (Enz, § 214). O conceito, como demonstramos em todo o trabalho, constitui-se como tal na posição da estrutura da objetividade e do sistema exposto na imanência da subjetividade quando se determina objetivamente na qualidade essencial da subjetividade.

Ao estabelecermos a correspondência entre a Idéia absoluta e a Filosofia da História Universal, não dispomos paralelamente dois universos filosóficos exteriormente relacionados, não colocamos a História Universal como um continente filosófico posterior e que repete superficialmente as determinações absolutas da Idéia, mas o paralelismo desaparece ao dar lugar a uma implicação dialética da compenetração mútua no desenvolvimento da História. A implicação dialética Idéia/História reside na razão que guia a História como uma razão histórica estruturada na dialética da História. A História em si mesma é a Idéia em sua automanifestação enquanto desenvolvimento tipicamente racional. O conhecimento filosófico da História compreende o conhecimento da razão que guia a mesma em seu percurso tipicamente racional. A convergência sintética destas duas determinações filosóficas é indicativa de que a racionalidade é implementada na medida em que a História transcorre efetivamente na organização política e nas configurações da eticidade. Hegel expressa esta pulsão dialética fundamental na famosa frase da *Filosofia do Direito* “o que é racional é efetivo e o que é efetivo é racional” (Rph, § 14). A Filosofia hegeliana da História opera a identidade negativa e diferenciada entre racionalidade e efetividade, entre interioridade e exterioridade na progressiva determinação e superação da racionalidade na efetividade e vice-versa, o que significa que as duas dimensões colocam-se em novas posições, quando se estabelece um novo ciclo de interiorização e exteriorização.

O estabelecimento da síntese dialética entre Idéia absoluta e História Universal, na Filosofia da História universal, não estabelece a primeira como universalidade absoluta e

incondicionada e a segunda como manifestação exterior, mas as duas aparecem compenetradas no desenvolvimento filosófico da dialética da História filosófica. Os componentes fundamentais desta estrutura sistemática são a trajetória da racionalidade filosófica que atravessa toda a História, as configurações particulares do pensamento filosófico e o desenvolvimento da objetividade ética na autoconstituição da liberdade dos homens. O movimento sintético e aberto deste desenvolvimento dialético da História intercala estes componentes que constituem uma única estrutura diferenciada na qual os mesmos se invertem um no outro, ultrapassam-se mutuamente em diferentes graus de universalidade e desempenham as diferentes posições dentro de uma perspectiva dialética. Num primeiro momento, a racionalidade filosófica constitui a interioridade de um sistema de determinações da eticidade e da História que expõem em forma de efetividade a força da atividade do conceito enquanto manifestação da mesma razão filosófica. Para Hegel, o caráter imanente do pensamento filosófico¹¹⁴ é assim expresso: “a História da Filosofia é o mais interior da História mundial” (*Die Vernunft*, p. 55). Na História, o pensamento filosófico progride no aprofundamento constante da reflexividade filosófica através da formulação nos diferentes autores, sistemas filosóficos e paradigmas filosóficos que vão constituindo a trajetória do pensamento filosófico ao longo da História. Por outro lado, na imanência do desenvolvimento do pensamento filosófico desenvolve-se a objetividade do mundo constituída na autodeterminação histórica dos homens em totalidades éticas que são as civilizações e épocas. Nesta primeira figuração da forma estrutural da dialética da História a exterioridade se efetiva de diferentes contextos históricos é dialeticamente resultante da autodeterminação da razão filosófica que imprime, na exterioridade do mundo ético-político, a sua inteligibilidade racional. Este primeiro momento de um círculo dialético coloca a razão filosófica como uma força originária e fundamental na formação de um mundo, ou, em outras palavras, é o pensamento que determina a realidade. Sem a consideração de outros componentes, o autodesenvolvimento da razão filosófica na objetividade ética do mundo caracteriza-se pela densificação constante do pensamento filosófico enquanto capacidade sintética e na progressiva diferenciação e universalização da objetividade histórica.

¹¹⁴ Ramiro Flórez desenvolve a dupla dimensão da Filosofia na dialética da História como uma das hipóteses fundamentais da obra abundantemente citada neste trabalho: “Mas os ostensórios desta filosofia e sua história, quantos nos revelam, verbalizam e comunicam são em realidade os filósofos. Igualmente que nos afirma que a História da Filosofia é o mais interior e profundo da História Universal e, ao mesmo tempo, a Filosofia é a flor mais elevada e culminante de cada momento histórico, nos irá mostrando e definindo esta História da Filosofia pelas vozes que nos a transmitem e veiculam, pelos herdeiros da notícia peculiar do Espírito, que dizem sua palavra no instante da transitoriedade, querendo refletir o palpito e o respirar transtemporal do espírito do tempo.” FLÓREZ, 1983, p. 399.

A racionalidade filosófica, como interioridade radical da História e os seus desdobramentos nas formas particulares do pensamento filosófico, constitui o movimento organizador e unificador das múltiplas expressões da vida e da cultura de um povo. Sem este componente sistematizador das diferenças, a História seria uma espécie de caos desestruturado de fatos, de acontecimentos e de ações atomísticas dos indivíduos e grupos, diminuindo, grandemente, a possibilidade da constituição de um povo inserido num contexto de vida ética. A racionalidade da História permite que a mesma seja exposta filosoficamente e captada racionalmente pelo filósofo que desenvolve uma narrativa coerente e plausível aos olhos do intérprete. Para Hegel, “toda realidade que não é imposta pelo próprio conceito tem existência passageira, contingência exterior, opinião, aparência superficial, erro, ilusão” (Rph, § 1, Zusatz). Uma História, considerada a partir do critério do desenvolvimento racional, não reduz a objetividade do real a uma estrutura empírica, mas a própria objetividade configurada na estrutura da politicidade e eticidade terá a qualidade da racionalidade. A dimensão da racionalidade intrínseca da História transforma a exterioridade meramente contingente e vazia numa existência tipicamente racional e ética, tornando possível a liberdade do homem na sua ação histórica, nas formas típicas de conhecimento e na autodeterminação de sua liberdade.

A fundamentação estrutural da Filosofia da História também compreende o outro sentido do movimento segundo o qual a objetividade estrutural da História é suprasumida na qualidade racional e crítica da racionalidade filosófica. Este sentido compreende, numa primeira instância, a superfície histórica onde os homens desenvolvem o conjunto de sua vida ética, os costumes, as tradições e a organização política e econômica. Esta efetividade ética também compreende formas de conhecimento como a arte, a religião e as ciências, todas elas desenvolvidas em conformidade com o seu próprio domínio, seus conceitos e formas fundamentais, suas obras típicas. Diante destas múltiplas formas de manifestação do espírito do mundo, a filosofia aparece como a forma mais elevada de conhecimento deste espírito, como a obra mais significativa de uma época, como a autoconsciência mais profunda de uma civilização e como a forma de conhecimento mais perfeita. Os componentes estruturais que compõem a eticidade de uma época, registram o seu autodesenvolvimento na figuração do pensamento filosófico como a forma mais privilegiada de sua universalização. Neste sentido, para Hegel, “a filosofia é a flor mais elevada, é o conceito da estrutura total, a consciência, [...] o espírito de uma época enquanto espírito existente que se pensa. O todo multiconfigurado se reflete nela como um foco simples, como no conceito do todo que se conhece a si mesmo” (*Die Vernunft*, p.155). A filosofia capta, especulativamente, o todo estrutural que configura o tecido ético de uma época como uma totalidade que se pensa a si

mesma numa configuração que reflete o pensamento de uma época. Em outras palavras, a filosofia compreende a autoconsciência universal de uma epocalidade histórica traduzida sistematicamente no pensamento filosófico dos autores e das obras filosóficas fundamentais. Por outro lado, a filosofia não apenas capta especulativamente a estrutura global de uma particularidade histórica, mas representa a sua crítica radical no sentido de explicitar a contradição interna da mesma e preparar o advento de uma nova epocalidade histórica. Desta forma, paradoxalmente, a filosofia caracteriza o começo da realidade e o fim da mesma, não como momentos cronologicamente separados, mas caracteriza o fim, na medida em que contém o começo da diferença. Seguindo a metáfora da Coruja de Minerva que sobrevoa postumamente os fatos para interpretá-los, o mesmo pensamento filosófico antecipa o começo de uma nova época e um novo ciclo de pensamento filosófico adequado a esta época. Nesta pulsão dialética da filosofia com a estrutura da realidade efetiva, acontece uma dupla negação e uma dupla afirmação confirmadas na positividade do desenvolvimento qualitativo. A primeira negação está na suprassunção do antigo mundo negativizado pela crítica filosófica e na conseqüente afirmação de um novo mundo enquanto totalidade ética. A segunda negação está na transformação do próprio pensamento filosófico, mediatizado pela nova estrutura de efetividade histórica na constituição de um novo pensamento filosófico, novo em seu paradigma, em seus conceitos e na articulação em sistema filosófico. Neste dinamismo intrínseco de desenvolvimento da racionalidade filosófica e da efetividade ética, não acontece a repetição uniforme e indiferenciada daquilo que já está dado aprioristicamente, mas o fluxo dialético de negativização e transformação imanente na fundamentação de novos referenciais introduz um desenvolvimento qualitativamente novo. Comparando o reino da Natureza e o reino do Espírito, Hegel diz: “com a figura espiritual, as coisas são diferentes; a transformação não ocorre aqui simplesmente na superfície, mas no conceito. O próprio conceito é o que resulta retificado” (*Die Vernunft*, p. 153).

Na pulsão dialética da racionalidade filosófica e da efetividade histórica, acontece um duplo movimento de reflexividade filosófica e de efetivação histórica na qual a exteriorização contém a interiorização e a interiorização contém a exteriorização. A mútua integração dialética e a mútua diferenciação, enquanto exteriorização da interioridade e interiorização da exterioridade, transforma a exteriorização em reflexividade e a interiorização em figuração efetiva. Num primeiro momento, a exteriorização da racionalidade filosófica em objetividade produz um movimento de totalização concreta, enquanto caracteriza a formação de uma estrutura epocal eticamente estabelecida, e esta mesma figuração produtora da objetividade da subjetividade contém em seu bojo o autodesenvolvimento da racionalidade

filosófica. Por outro lado, a consolidação de uma epocalidade histórica em seus componentes ético-político, cultural, estético e religioso produz um outro modelo de exteriorização na tradução de uma universalidade efetiva nas alturas conceituais do pensamento filosófico. Esta constituição da especulação filosófica constitui a autofundamentação do real nas alturas da racionalidade filosófica e, ao mesmo tempo, constitui a sua negação crítica na abstração e na luminosidade filosófica capaz de vislumbrar uma nova aurora de um outro mundo. Esta nova posição da exterioridade do pensamento filosófico apresenta um novo ciclo caracterizado pelo desenvolvimento imanente de constituição da efetividade, pois uma nova epocalidade é produzida no interior do novo paradigma filosófico. Neste sentido, a fundamentação da racionalidade filosófica a partir da abstração e a formação de uma nova efetividade formam os componentes da reflexividade do pensamento. O advento desta nova figuração de totalização efetiva a razão que carrega consigo nas manifestações éticas, políticas e religiosas, quando o declínio deste nível de efetividade é ultrapassado pelo caráter pós-fático da filosofia e a instauração de uma nova época. Nesta implicação de um único sistema no intercâmbio da razão filosófica e da realidade efetiva, onde uma se realiza na outra, a primeira passa pela segunda e se transforma num outro referencial de racionalidade filosófica, enquanto que a segunda passa pela primeira, é negada na instância crítica da filosofia e aparece uma nova efetividade histórica.

As indicações até aqui apresentadas a respeito da síntese entre Idéia absoluta e História Universal na Filosofia da História Universal ainda não são suficientes para as conseqüências sistemáticas e históricas deste processo. Na exposição realizada até aqui, apenas consideramos as dimensões do método da realidade histórica particular de uma epocalidade dialetizada à filosofia daquele período. Falta a inclusão, nesta exposição, do *Logos* universal que sustenta internamente esta pulsão de diferenciação e de identificação e que atravessa toda a filosofia e toda a História universal. É a conhecida idéia de que a razão guia a História ou do “Absoluto” em manifestação na mesma História em autodesdobramento de dentro para fora, na forma de produção de círculos cada vez mais amplos, correspondentes à universalização da liberdade e que retorna permanentemente à condição de *Logos* universal. Para Hegel, a História Universal “transcorreu racionalmente, que foi o curso racional e necessário do espírito universal, o qual é a substância da história, espírito uno, cuja natureza é uma e sempre a mesma; e que explicita esta sua natureza una na existência universal” (*Die Vernunft*, p. 30). Trata-se de uma única razão que perpassa, universalmente, toda a História e que vem à luz na efetividade dos espíritos dos povos e das épocas e se desdobra nas diferentes filosofias produzidas ao longo do tempo. Neste curso racional e necessário da razão,

desenvolve-se a dialética da universalidade da razão como inteligibilidade fundamental da liberdade em autodeterminação na multidimensionalidade de culturas e civilizações e no retorno a si mesma como espírito universal na sistematicidade da objetividade e da absolutividade. O curso necessário da razão não tem aqui a conotação de um necessitarismo determinista e inexorável, mas a necessidade significa o desenvolvimento imanente de uma estrutura conceitual e histórica em autodeterminação na produção de determinações históricas de liberdade das quais os próprios homens são os sujeitos. Como será mostrado mais adiante, na Filosofia da História hegeliana, o homem não é guiado por um destino cego de um roteiro inexoravelmente pré-determinado, mas a razão filosófica universal é mediatizada pela liberdade do homem em suas ações históricas.

Neste ponto, tentaremos fazer uma síntese entre a estrutura e o caminho da racionalidade filosófica como tal, e a dialética da História na constituição da liberdade através de vários graus e patamares civilizatórios. Segundo Thadeu Weber, “a história filosófica objetiva estabelecer uma ligação intrínseca entre os acontecimentos, descobrindo suas causas e fundamentos. Isto requer uma coleção de acontecimentos de tal forma que o passado esteja como que atualizado naquilo que está diante de nós.”¹¹⁵ Para a formulação desta questão, começamos com um dos textos mais densos da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas: Para Hegel*,

A história da filosofia mostra nas filosofias diversamente emergentes que, de um lado, somente aparece uma filosofia em diversos graus de desenvolvimento, e de outro lado que os princípios particulares – cada um dos quais está na base de um sistema – são apenas ramos de um só e mesmo todo. A filosofia última no tempo é o resultado de todas as filosofias precedentes, e deve por isto conter os princípios de todas. Por este motivo, se ela é filosofia de outra maneira, é a mais desenvolvida, a mais rica e a mais concreta.¹¹⁶

Este parágrafo exprime muito bem o significado hegeliano da História filosófica¹¹⁷, escrito no contexto argumentativo e introdutório, em que são indicados a estrutura e o método

¹¹⁵ WEBER, 1993, p. 173.

¹¹⁶ “Die Geschichte der Philosophie zeigt an den verschiedenen erscheinenden Philosophien teils nur *eine* Philosophie auf verschiedenen Ausbildungsstufen auf, teils daß die besonderen Prinzipien, deren eines einem System zugrunde lag, nur *Zweige* eines und desselben Ganzen sind. Die der Zeit nach letzte Philosophie ist das Resultat aller vorhergehenden Philosophien und muß daher die Prinzipien aller enthalten; sie ist darum, wenn sie anders Philosophie ist, die entfaltetste, reichste und konkreteste.” Enz, § 13.

¹¹⁷ “Segundo isto, é evidente que toda a História da Filosofia nos vem dada ou oferecida e gravitando no atual presente. A História é o passado, mas o é justamente no presente. Este é o autêntico conceito de tradição: o passado não só se encontra no presente senão que o presente é gerado pelo passado, é o dom do ocorrido e a forma de que a origem esteja também no fim que representa a atualidade. Toda a História da Filosofia está na densificação do presente. É o que Hegel quer recolher com a expressão de que a filosofia atual é o resultado

do sistema expostos nesta obra. O parágrafo indica três elementos fundamentais para constituir um procedimento científico na constituição do pensamento filosófico. O primeiro elemento é a universalidade do *Logos* do pensamento filosófico, não como uma racionalidade anterior às múltiplas concepções filosóficas historicamente desenvolvidas, mas um pensamento filosófico que se implementa nas múltiplas formulações filosóficas, particularmente aquelas construídas pelos diferentes filósofos ao longo do tempo. A variedade muito grande e historicamente muito diferenciada de formas de pensamento filosófico é constitutiva do desenvolvimento do próprio pensamento filosófico e caracteriza o caminho de sua sistematização. O segundo elemento é a multiplicidade de construções e formulações filosóficas, muitas vezes, opostas ao longo do tempo e que integram o caminho de construção da filosofia escrita nos referenciais sistemáticos e sintéticos. A universalidade do pensamento filosófico só é possível mediante o seu desdobramento interno em múltiplas formas de expressão e de estruturação sistemática, tornando a unidade do pensamento e do *Logos* filosófico e a diversidade de formulações elementos mutuamente implicados e metodicamente inseparáveis. O terceiro componente é a unidade sintética de todos os grandes sistemas e paradigmas filosóficos, numa síntese filosófica que integra todas as anteriores e as atualiza na inteligibilidade filosófica do presente. O Idealismo Alemão convergente no sistema filosófico de Hegel representa metodicamente uma atualização integradora que transforma os sistemas e concepções filosóficas anteriores em sua expressão original e os suprassume na perspectiva do conceito quando estas formas de pensamento filosófico são expostas a partir de uma concepção de filosofia e de sistema filosófico. Neste sentido, muito mais de o sistema filosófico de Hegel representar um resultado do desenvolvimento das formas historicamente anteriores do pensamento filosófico, todas elas suprassumidas em níveis de universalidade mais elevados, os seus conteúdos são expostos na significatividade filosófica atual e no seu método de desenvolvimento. Os nexos filosóficos e a lógica interna da exposição do conjunto da filosofia são integrados num horizonte filosófico atual metodicamente exposto no movimento dialético de desenvolvimento.

Sem necessariamente representar um orgulho da parte do filósofo Hegel, e sem a pretensão de entrar nos detalhes desta questão distribuída em toda a extensão da filosofia hegeliana, esta filosofia contém os princípios fundamentais das mais variadas formas de

de todas as anteriores: todas as filosofias do passado se conservaram, não só na lembrança senão de uma maneira afirmativa. Isto não quer dizer que as doutrinas do passado foram refutadas, senão que foram justificadas, quer dizer, compreendidas como floração necessária, alta e precisa de seu tempo. O conteúdo de cada uma não é refutado nem rejeitado senão reassumido. Esta reassunção quer dizer que uma determinação dada em um tempo e por determinado complexo contextual fica em devir e dissolvida e assumida em uma nova e maior determinação.” FLÓREZ, 1983, p. 386.

pensamento filosófico, constituídos ao longo da História. Num multilateral desdobramento constituído entre um mesmo sistema filosófico historicamente constituído e as ramificações em múltiplas formulações particulares da filosofia, a filosofia hegeliana pode ser considerada como resultado sistemático e especulativo de todas estas formas que convergem no todo do sistema. Porém, os componentes advindos de outras formas de pensamento que penetram no sistema hegeliano, não convergem nesta forma de pensamento na mesma acepção que tiveram na época em que foram concebidos ou no sentido utilizado pelo autor, mas penetram no sistema, no nível de efetividade do mesmo e nas exigências metódicas e sistemáticas que articulam a exposição da filosofia hegeliana. Interpretada sob o ponto de vista deste viés histórico, a História filosófica desenvolve-se na dupla perspectiva da negatividade e da cumulatividade, da progressividade e retroatividade. A negatividade caracteriza-se pela superação de formas de pensamento por outras especulativamente mais avançadas, e a cumulatividade contém a positiva suprassunção de formas limitadas e unilaterais de pensamento em outras mais sintéticas e sistematicamente mais abrangentes. Hegel diz que, ao fazer a memória histórica da filosofia na exposição em seu sistema dos variados componentes estruturais advindos da tradição filosófica e incorporados segundo as exigências especulativas inerentes à sua filosofia, o sistema é posto em movimento a partir do sentido peculiar dado por ele à *Ciência da Lógica*, à *Filosofia do Espírito*, ao conceito de sistema e à concepção de método dialético. O sentido filosófico do tempo de Hegel é igualmente fundamental para a releitura retroativa da filosofia, a reconstituição histórica do desenvolvimento do pensamento e a formulação histórica e sistematicamente atualizada destes componentes numa nova concepção de método filosófico.

Para Hegel, como apontamos acima, há uma única razão filosófica efetivada em diferentes círculos de desenvolvimento e na multidimensionalidade de construções específicas de filosofia. Por outro lado, as formas particulares de filosofia resultam no desenvolvimento da única filosofia que incorpora, em seu bojo, a diversificação e particularização. Hegel deixa muito claro que a universalidade do pensamento não é anterior ou mais alto que as formas particulares, mas a sua universalidade é implementada no curso histórico de formação, na mesma medida em que se constituem as filosofias particulares. Neste sentido, é algo evidente que, em Hegel, a universalidade, a partir da qual se desdobram a razão eminentemente teórica e a razão prática da existência ética e histórica dos homens, é a mesma e única razão. Sustentados pela razão filosófica universal, a partir da qual o homem desenvolve a consciência de liberdade e a efetividade histórica da mesma, pressupõe-se dialeticamente a dimensão prática da estrutura da eticidade e a dimensão eminentemente filosófica, enquanto

racionalidade puramente teórica exposta puramente no elemento do pensar. Por um lado, objetividade da existência ética de um período histórico é resultado da efetivação da racionalidade filosófica implícita a este período histórico e, por outro, a racionalidade filosófica correspondente é resultado da autoconsciência de liberdade daquele povo e da sistematização filosófica realizada pelos filósofos. Neste sentido, a Filosofia da História universal contém implícita a racionalidade filosófica exposta no elemento do puro pensar. Para Hegel, “o mesmo desenvolvimento do pensar, que é exposto na história da filosofia, expõe-se na própria filosofia, mas liberto da exterioridade histórica – puramente no elemento do pensar” (Enz, § 14). Se a História filosófica é exposta puramente no elemento do pensar, isto não nega a sua vinculação fundamental à História enquanto componente fundamental desta. Trata-se do tempo histórico apreendido na pureza da racionalidade filosófica exposta em suas exigências típicas.

3.3 “PROGRESSO NA CONSCIÊNCIA DE LIBERDADE”

A dialética da História no pensamento hegeliano é sucintamente definida pelo próprio filósofo como progresso na consciência de liberdade. A definição, aparentemente simples e superficial, caracteriza uma formulação rigorosamente filosófica com todos os componentes metódicos e estruturais ínsitos à Filosofia da História. A definição do significado de cada um destes termos conduz a um conjunto de mediações que constituem o tecido da evolução dialética da História. Na seqüência, examinaremos cada um destes termos para, num momento posterior, formular as respectivas mediações.

O conceito de progresso constitui o fio condutor das lições hegelianas sobre a Filosofia da História. A noção de progresso ínsito à filosofia hegeliana não contempla o desenvolvimento material, o desenvolvimento econômico, o visível progresso da tecnologia e a conseqüente produção de utensílios para a sobrevivência material do homem. No conceito de progresso está excluída a base material da sociedade integrada no direito abstrato ou no sistema das necessidades. Em palavras rigorosamente filosóficas, o desenvolvimento material da sociedade constitui um universo abstrato da exterioridade imediata, e, por esta razão, não integra o critério adotado por Hegel para a interpretação da História. Para Hegel, “não se pense, porém, que a História universal é o simples juízo da força, isto é, da necessidade abstrata e irracional de um destino cego” (Rph, § 342). Hegel reconhece a gigantesca força

representada pela base material da sociedade capaz de impor um destino cego e inexorável e restringir a liberdade do homem. Mesmo que as aparências da sociedade apontem para um determinismo econômico e para a absorção das ações humanas no universo da produção material regada pela lógica mecânica das forças produtivas, Hegel evidencia uma liberdade que ultrapassa estas forças cegas para evidenciar, numa outra esfera, a liberdade histórica do homem e a sua conseqüente efetivação na sociedade.

A idéia de progresso aparece como a superfície do mundo no continente filosófico denominado por Hegel de “espírito objetivo” maximamente concretizado na História Universal. A concepção hegeliana de progresso aponta para o desdobramento efetivo da liberdade do homem nas organizações sociais e políticas nas quais constitui a sociabilidade e se exprime sinteticamente como substancialidade ética. O progresso, interpretado a partir das *Lições sobre a Filosofia da História Universal*, diz respeito à efetivação da Idéia de liberdade, no reconhecimento entre os homens; na ação conjunta dos homens, na constituição da sociabilidade; no consenso racional em torno de uma obra comum; nas conclusões universais acerca de questões significativas ou problemáticas. Trata-se de tecido ético da sociedade em permanente caminho de formação em meio à qual a liberdade humana se torna mais qualificada e mais plausível. O critério hegeliano para estabelecer o progresso é a qualificação da liberdade nas organizações sociais e políticas de um determinado povo e de uma determinada época.

A concepção hegeliana de progresso como um dos princípios orientadores da Filosofia da História está contido na classificação feita pelo filósofo dos diferentes impérios que se sucederam ao longo da História nos mundos persa, grego, romano e germânico. A sequência desses impérios em sucessivos graus de desenvolvimento caracteriza um progresso cuja orientação é a universalização da liberdade. Como veremos mais adiante, quando esses impérios serão analisados, cada império em relação ao anterior efetiva um grau mais elevado e qualificado de liberdade, e o conjunto da dialética da História inscreve-se na meta de universalização da liberdade. Um dado muito simples, possível de ser inserido na dialética hegeliana, é a sociedade grega formada por homens livres e homens escravos, e a sociedade moderna declara o homem como universalmente livre. O avançar da liberdade, através do tempo histórico, segue o caminho do reconhecimento efetivo da liberdade a todos os seres humanos e a conseqüente proibição de qualquer forma de escravidão e discriminação de qualquer ordem. É por esta razão que os Estados atuais estabelecem como princípio constitucional a liberdade a todos os cidadãos como direito fundamental e como fundamento da vida de um povo. Assim, quando Hegel fala de progresso, está em jogo a comparação entre

a legitimação da escravidão no povo grego e a Declaração Universal dos Direitos Humanos, conquistada no mundo contemporâneo. O progresso fica evidenciado nas múltiplas conquistas da História como a liberdade de expressão e de pensamento, o sistema de direito dos cidadãos, a paridade entre homens e mulheres, a participação livre das mulheres na política, o direito dos negros e dos índios reconhecidos como seres humanos etc.

Um outro critério para a identificação de um efetivo progresso na História é a conquista da síntese dialética entre liberdade subjetiva e individual e a objetividade do Estado, entre direitos e deveres, entre Estado e sociedade civil, entre cidadão do Estado e membro de uma corporação. Este aspecto foi objeto de investigação no capítulo anterior e será, por consequência, apenas sinalizado para evidenciar a concepção hegeliana de progresso na História. Para Hegel, “o princípio dos Estados modernos tem esta imensa força e profundidade: permite que o sujeito da subjetividade alcance a extrema autonomia da particularidade pessoal ao mesmo tempo em que o reconduz à unidade substancial, mantendo assim a unidade no seu próprio princípio” (Rph, § 260). Seguramente, as épocas e civilizações anteriores à atual não conquistaram tal grau de progresso ético, marcado pela fundamentação da liberdade individual mediatizada pela substancial inserção na vida do Estado como cidadãos do mesmo. Estados e povos que não conseguem evidenciar tal síntese dialética e não conseguem compatibilizar os direitos e os deveres dos cidadãos e do Estado, são historicamente mais atrasados.

A consciência é outro componente estrutural da História e fio condutor de articulação da mesma. A consciência está diretamente vinculada ao progresso, porque diz respeito à compreensão que os seres humanos têm da sua liberdade. A liberdade efetiva dos cidadãos está diretamente condicionada pela consciência de liberdade que os mesmos esboçam desta condição humana fundamental. Para Hegel, o fato de ser efetivamente livre inclui o saber da liberdade. Daí uma diferença importante destacada pelo filósofo entre a civilização moderna e as outras civilizações anteriores, ou seja, nestas apenas alguns tinham consciência da liberdade; naquela todos têm consciência da liberdade e todos são livres. Por esta razão, é abominável, nos tempos modernos, qualquer forma de escravidão; uma constatação desta radical negação da liberdade humana é motivo de condenação da parte do Direito Internacional.

O conceito de consciência, formulado a partir da História, faz da mesma um conceito filosófico fundamental. A consciência histórica constitui um dos pontos angulares de toda a filosofia hegeliana, exatamente porque a filosofia resulta da leitura e interpretação do tempo histórico, traduzido especulativamente nos rigores do pensamento e nas respectivas exigências

da filosofia. A História somente pode ser considerada tal se a mesma existe na consciência do filósofo e se é filosoficamente interpretada pelo mesmo. A História Universal desenvolve um curso não simplesmente pré-determinado de um conjunto de transformações políticas, sociais, científicas, econômicas. Para Hegel, “não é difícil ver que nosso tempo é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época. O espírito rompeu com o mundo de seu ser-aí e de seu representar, que até hoje durou; está a ponto de submergi-lo no passado, e se entrega à tarefa de sua transformação” (PhG., § 11). Hegel constatou as profundas transformações históricas da era imediatamente pós-revolucionária, que era sua, e indicou a conseqüente necessidade de interpretação deste novo mundo emergente. A não interpretação da parte dos cidadãos em forma de consciência histórica e a não leitura filosófica do mesmo período histórico iria trazer conseqüências trágicas para a liberdade humana. Globalmente considerado, o fluxo de desenvolvimento histórico, em constante mudança dos rumos e sentidos, pode arrastar inexoravelmente os indivíduos e comunidades em sua torrente pela imposição de um destino cego. A resposta da parte dos indivíduos é o desenvolvimento da capacidade interpretativa dos fatos e dos acontecimentos e a conseqüente adequação das ações para se transformar em sujeito da História.

Ciente das profundas transformações históricas em curso no seu tempo, Hegel dedica-se a uma formulação de um novo método filosófico para compreender, expor e estabelecer adequadamente a implicação entre conhecimento filosófico e desenvolvimento histórico. As concepções e métodos filosóficos disponíveis, na época de Hegel, eram considerados pelo filósofo como inadequados e insuficientes para dar conta das novas exigências filosóficas e para um conhecimento filosófico da História. As filosofias de Kant, de Fichte e de Schelling, das quais Hegel era grande tributário, não davam conta das novas exigências filosóficas que as grandes transformações históricas desafiavam o conhecimento filosófico. Neste sentido, as formas de pensamento filosófico elaboradas por esses autores não eram capazes de considerar a História como um problema filosófico fundamental, porque esta fica reduzida a um mero fenômeno de uma razão intemporal pura ou ela não teria importância significativa diante de um absoluto indiferenciado e imóvel. Para Hegel, “o começo do novo espírito é o produto de uma ampla transformação de múltiplas formas de cultura, o prêmio de um itinerário muito complexo, de um esforço e de uma fadiga multiformes” (PhG., § 12). A centralidade da História em constante transformação exige, segundo Hegel, um método no qual a mesma é considerada, em sua transformação, imanente e uma concepção de consciência que capta o sentido fundamental deste desenvolvimento.

Em Hegel, a consciência não tem um sentido de uma pura autoconsciência do indivíduo centralizado em sua subjetividade interior, mas a categoria consciência integra a esfera do conhecimento filosófico da História. Para Hegel, o sujeito está mergulhado no tempo e na História e fica impregnado das determinações deste contexto como uma limitação da qual não pode, simplesmente, fugir. Hegel considera a História Universal a partir da densidade e complexidade do presente, razão pela qual não pode fugir da mesma ou colocar-se acima da História. A atualidade do presente resulta numa autoconsciência coletiva denominada por Hegel espírito do povo, ou, em outra esfera, espírito do tempo analisado acima. Para Hegel, “nenhum indivíduo pode ultrapassar tal substância; pode, sem dúvida, distinguir-se de outros indivíduos singulares, mas não do espírito do povo. Pode ser mais rico de espírito do que muitos outros, mas não consegue superar o espírito do povo” (*Die Vernunft*, p. 60). Esta frase bastante dura e categórica de Hegel integra conceitualmente os indivíduos na substancialidade do espírito do povo resultante do processo de formação comunitária e política e de universalização dos indivíduos cuja intersubjetividade universal integra, em seu interior, os indivíduos. Em função da importância fundamental das relações e das mediações dos indivíduos, os mesmos não podem estar monadicamente fora de um referencial ético mais amplo. Por outro lado, o indivíduo volta a si mesmo na capacidade subjetiva da consciência histórica como interpretação subjetiva da atualidade do tempo em que as suas determinações são interiorizadas na forma de um conhecimento subjetivo. Numa aparente absorção e neutralização do indivíduo na totalidade histórica, a subjetividade é reconduzida a si mesma pela prática do indivíduo e pelo livre conhecimento subjetivo, quando a estrutura da História aparece na interioridade do conhecimento.

A não realização da leitura filosófica da História anularia a identificação da racionalidade filosófica que habita nela. Sem uma leitura filosófica deste processo, o máximo possível seria uma reconstituição estática do pensamento de cada filósofo, lido fora do contexto histórico e sem a interligação crítica entre os filósofos. A interpretação retroativa, como leitura crítica, possibilita uma sistematização do conjunto da tradição, organizada em épocas, paradigmas filosóficos, conceitos fundamentais, obras e autores representativos. A leitura dos textos, na perspectiva da Filosofia da História, não os reduz a uma relíquia morta do passado e válidos apenas para o contexto no qual foram produzidos, mas se tornam significativos para o atual momento histórico. Graças a esta perspectiva de interpretação dos múltiplos textos filosóficos, os mesmos permanecem constantemente atuais e iluminam o momento presente, sobretudo aquele no qual o filósofo se integra. O advento de novos tempos históricos, além de inspirar o surgimento de novas formas de pensamento filosófico, faz com

que o filósofo identifique novos sentidos por detrás da letra escrita no texto filosófico e penetre, de forma transformada e transfigurada, nas novas formulações filosóficas emergentes.

Considerando a diferença nas concepções e nos modelos de arquitetura dos sistemas filosóficos elaborados ao longo da História, o filósofo da História identifica uma continuidade básica na exposição da racionalidade filosófica feita por diferentes pensadores. Quando um filósofo é criticado e negado por uma concepção filosófica diferente, ou até oposta, significa que a concepção filosófica criticada inspira uma nova formulação. O debate engendrador de posições filosóficas diferenciadas faz avançar a reflexão filosófica e produz sínteses destas divergências que impossibilitam a dogmatização de um ponto de vista ou reduz a filosofia a uma única concepção. Por esta razão, a essência do desenvolvimento histórico da filosofia está na interminável produção de discussões, e a idéia filosófica se desdobra na multiplicidade de visões de mundo, concepções de método, formas múltiplas de exposição dos conteúdos filosóficos. Um filósofo da História, como Hegel, é capaz de captar um movimento lógico de desenvolvimento desta vasta trama de construções filosóficas mediatizadas pelo mundo histórico e construir um pensamento filosófico que reúne componentes sistemáticos significativos, pensados filosoficamente por vários autores. O desenvolvimento da filosofia em suas múltiplas expressões sistemáticas, para empregar uma formulação muito simples, segue o caminho da ascensionalidade qualitativa diretamente associada à qualificação histórica da liberdade humana e a sua progressiva consciência de universalização. Por outro lado, o filósofo é capaz de identificar um outro movimento de racionalidade que é a leitura e interpretação de filosofias de outras épocas a partir da inteligibilidade filosófica atual, quando serão significadas a partir do momento atual. A atualidade filosófica produz uma espécie de leitura interpretativa segundo a qual sistemas filosóficos do passado recebem uma nova interpretação e se traduzem na atualidade do pensamento filosófico. Um filósofo do momento presente tem toda a autoridade para propor uma temática filosófica significativa e relevante para a atualidade e circular pela tradição no sentido de ler os filósofos nesta perspectiva. Numa terminologia estritamente hegeliana, os filósofos de outras épocas são integrados e suprassumidos numa importante construção filosófica do momento presente. Estas aproximações e qualificações do pensamento filosófico como um todo somente são possíveis de serem feitas graças à historicidade fundamental presente no pensamento filosófico.

Um outro componente da Filosofia da História é a liberdade como tema fundamental e fundante da filosofia hegeliana. A dialética da História, em seu desdobramento através dos

tempos, das épocas e das totalidades éticas, constitui um desenvolvimento, uma efetivação e uma concretização da liberdade. O tema da liberdade é globalmente abordado no caminho de desdobramento do sistema filosófico e aparece como força articuladora fundamental da relação *Ciência da Lógica* e sistema filosófico e como fio condutor da Filosofia do Espírito. A dimensão mais sistemática da liberdade será desenvolvida no final do presente trabalho dentro do contexto da estrutura fundamental de Sistema e História. Na filosofia hegeliana, a liberdade aparece de forma mais explícita na grande introdução à Filosofia da História Universal, denominada pelo autor como a “Razão na História”. Não se trata, evidentemente, de uma razão trans-histórica, introduzida exteriormente na História para ordenar o mundo empírico de um desenvolvimento material; igualmente, não se trata de uma razão com o estatuto de um movimento inexoravelmente determinado ao qual os homens obedecem cegamente, mas caracteriza um desenvolvimento imanente da liberdade humana na concretude e efetividade da História. Esta razão assume várias funções fundamentais, o que torna possível falar racionalmente da História e incluí-la no contexto da razão filosófica. Num primeiro momento, ela se caracteriza pela autodeterminação em cujo movimento inclui-se substancialmente o desdobramento real da História como um desenvolvimento inteligível do próprio conteúdo que é a mesma História. Como qualquer realidade histórica é dialeticamente superada e suprassumida, a razão nega qualquer estrutura definitiva ou cristalizada pela força da crítica e abre o caminho para o estabelecimento de novas formas de determinação. Desta forma, a razão da História deve ser compreendida como um sentido fundamental e imanente ao curso histórico e ao mesmo tempo crítico ao curso meramente empírico e material.

Quando indicamos a perspectiva categorial de estruturação de todo o trabalho radicado na Lógica do conceito, integramos positivamente as categorias essenciais de necessidade e de contingência através da síntese na liberdade do conceito. A Lógica do conceito, plenamente estruturada na substancialidade concreta da Idéia absoluta e historicizada no vasto universo da Filosofia do Espírito, possibilita uma abertura constante da História e sustenta a liberdade histórica dos homens que produzem determinações racionais. Desta forma, quando se trata da razão na História, Hegel expõe uma racionalidade filosófica imanente ao curso histórico responsável pela ligação dos tempos, épocas, contextos históricos e civilizações existentes ao longo da História. Para Lima Vaz, “a universalidade da razão, enquanto razão da história, é, pois, o meio-termo que mediatiza os extremos do sujeito e do mundo, e eis por que a mediação sistemática é a mediação lógica por excelência, o vínculo

indefectível do logos unindo a dispersão dos indivíduos e dos tempos”¹¹⁸. Não se trata de um determinismo da razão absoluta que inexoravelmente impõe à História um curso rigoroso, mas um sentido profundo que penetra toda a realidade concreta e a torna filosoficamente exprimível. Muito mais do que impor um desenvolvimento rigorosamente predeterminado, a Idéia de liberdade, como inteligibilidade profunda da História, inspira um movimento concreto de efetivação capaz de dissolver realidades cristalizadas e apontar para novidades históricas significativas. O problema hegeliano da razão na História segue um processo de autodesenvolvimento e de autofundamentação a partir do qual a universalidade da razão retorna ao seu centro figurativo ou reflexividade fundamental, procedendo inversamente a sempre novas efetivações na criação de novas formas de totalidade concreta. Neste sentido, um dos dados mais significativos do conceito na imanência da efetividade histórica não é a repetição de figurações já predeterminadas anteriormente, mas o movimento de efetivação emergente, a partir da racionalidade da liberdade, supera antigas formas de determinação e cria outro grau de efetividade. Para Hegel, “o que antes existia apenas na individualidade concreta é agora elaborado na forma da universalidade; mas exige também algo de novo, outra determinação ulterior. O espírito, como agora se encontra em si determinado, tem outros interesses e fins mais amplos” (Die Vernunft, p. 179). A universalidade do conceito, que empreende um movimento sistemático de exposição num curso filosófico da História, supera o mundo da materialidade empírica e se transforma, inteligivelmente, no mundo do sentido; e, concretamente, no nível da efetividade histórica.

3.4 A DIVISÃO DA HISTÓRIA

Os fatos e acontecimentos remetem ao chão visível e concreto da História. Este momento integra a historicidade da contingência do espaço e do tempo como um momento fundamental e constitutivo. Sem os elementos definidores da particularidade histórica, a razão fica reduzida a um formalismo vazio de um princípio que tem pouco a dizer sobre o real ou que a julga externamente. Neste sentido, é significativo sustentar que a particularidade visível não é eliminada pela progressão da conceitualidade de uma razão idealista, mas caracteriza todas as épocas históricas e pode ser identificada em todas as estruturas que definem o

¹¹⁸ LIMA VAZ In: DE BONI, 1996. p. 238.

universo complexo e diferenciado da superfície histórica. Desta forma, este momento não pode ser identificado pela materialidade do desenvolvimento e da organização econômica, mas é pontualizado pela organização política que o homem desenvolveu ao longo da História da humanidade. Um tópico fundamental de diferenciação entre Hegel e Marx é que o primeiro enfatiza o aspecto cultural e político, e o segundo dá um destaque à evolução dos modos históricos de produção econômica, dando importância ao moderno desenvolvimento do sistema capitalista e às consequências da alienação antropológicas dali decorrentes. Partindo de um critério metódico claro e bem definido, Hegel não poderia colocar no centro da Filosofia da História a base material e econômica exatamente porque estaria retornando ao Direito abstrato da *Filosofia do Direito*.

A leitura da Filosofia da História (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*) evidencia a atenção dada por Hegel à formação política de povos, Estados, épocas e civilizações. Não é difícil perceber o destaque dado pelo autor à formação de mundos estruturados a partir da organização política, formas concretas de exercício de poder e participação dos cidadãos. Cada um destes universos políticos é constituído a partir do espírito do tempo materializado em totalidades éticas epocais e a partir da consciência de cidadania e de liberdade dos cidadãos. A classificação hegeliana dos quatro impérios que se sucederam ao longo da História não pode ser lida pelo critério da linearidade cronológica do tempo empírico, pois é muito difícil identificar cronologicamente uma data histórica separadora destes impérios. Isto é difícil, porque Hegel evidencia a passagem dialética de um período para o outro não mensurável quantitativamente em anos e décadas. A chave de leitura da classificação destes impérios é feita por Hegel na perspectiva da multiplicidade de fatores políticos e culturais características de uma civilização.

A Filosofia da História hegeliana não descreve um universo político ideal e utópico longe da concreticidade Histórica. A filosofia política não é comparável com *A Utopia* de Tomas Morus, nem com *A Cidade do Sol* de Campanella, duas formulações filosóficas de uma idealidade política feitas a partir da crítica e rejeição de estruturas políticas dominantes e inspirar a construção histórica de novas formas de poder e de participação dos cidadãos. Por outro lado, Hegel também não idealiza formas políticas historicamente desenvolvidas como se fossem absolutas e definitivas. O autor opta pela exposição metódica e pela inclusão em seu sistema de impérios existentes ao longo da História e identifica neles uma lógica histórica de desenvolvimento da liberdade. Limitações e contradições existentes ao longo destes impérios não são escondidas pela exposição de uma racionalidade filosófica da História, mas a racionalidade filosófica e a liberdade dos homens estabelecem o caminho de sua

fundamentação ao passar por contradições e limitações. Muito mais do que estas possibilidades, Hegel expõe uma racionalidade crítica capaz de explicitar as determinações inerentes a uma época e que prepara o advento de um novo tempo com outras determinações políticas.

Ao expor a particularidade das civilizações e dos impérios, merecem destaque alguns eventos decisivos para a formação dos mesmos. Entre os gregos merece destaque a democracia política e a importância deste evento na formação da liberdade e na constituição da filosofia daquele período. Entre os romanos aparece a religião cristã e a sua contribuição decisiva na efetivação da liberdade histórica dos homens. O cristianismo é, para Hegel, um fato histórico central incluído pelo autor em seu sistema, porque comporta movimentos estruturantes de humanização e historicização de Deus e de universalização dos homens. Estes dois movimentos, como veremos mais adiante, são fundantes para a exposição da Idéia e para a estruturação do sistema. No mundo germânico, aparece, como elemento importante, a migração dos povos, as cruzadas e a organização hierárquica do feudalismo e a sua dissolução pela força das ciências e das artes. Nos novos tempos do mundo moderno, o cenário do espaço histórico é ocupado pela Reforma Protestante em relação à qual Hegel demonstra uma enorme simpatia. O filósofo está convencido da influência decisiva deste movimento cultural na formação da modernidade, destacando-se a formação dos idiomas nacionais e o advento dos Estados modernos, cujo componente nacional e estrutura internacional é exposta criticamente por Hegel na *Filosofia do Direito*. O vasto movimento cultural do Iluminismo e da Revolução Francesa aparece destacado pelo autor nos tempos modernos; para ele os últimos, com inúmeros desdobramentos políticos, sociais, culturais e religiosos, com desafios novos para o pensamento filosófico. Este vastíssimo cenário instaurado pela Reforma Protestante e pela Revolução Francesa caracteriza a particularidade histórica da qual Hegel era filho primogênito e declarado por ele como uma nova época. Se o filósofo identifica o surgimento de uma nova época histórica pelo desaparecimento do universo cosmocêntrico substituído por um paradigma historicocêntrico, o grande desafio é a formulação de um novo referencial filosófico capaz de ler a realidade emergente, exigência que as filosofias de Kant e de Fichte foram incapazes de responder.

Para Hegel, a filosofia é o tempo apreendido pelo pensamento e a força crítica capaz de instaurar um novo tempo. O filósofo precisa estar inserido em seu tempo para interpretar as suas determinações e não ser arrastado pela torrente do tempo empírico. Como filósofo inserido no tempo pós-revolucionário e atento às profundas transformações históricas, Hegel imprimiu em seu sistema filosófico os ideais de liberdade emergentes em seu tempo, dando à

liberdade um desdobramento cultural, político e histórico. Assim, um novo tempo histórico exigiu uma nova racionalidade filosófica para responder aos seus desafios e interpretar criticamente as suas determinações. Agora, a racionalidade filosófica é uma razão da História; ela mesma abstrata e vazia em sua transcendentalidade, mas alcança a sua reflexividade e efetividade no curso histórico das culturas e civilizações, ultrapassando-as pela potencialidade crítica a ela inerente. Não é mais possível pensar numa razão meramente intemporal e a-histórica, mas há uma proximidade direta entre o tempo histórico e a racionalidade filosófica construída neste mesmo tempo. Os principais conceitos filosóficos não são eternamente iguais, mas são historicamente engendrados a partir da cultura e da liberdade dos povos. Com Hegel, concluímos que, sem a temporalidade e a historicidade do pensamento, a filosofia não é possível, porque ficaria eclipsada em algumas formulações sistemáticas definitivas e absolutas. O desenvolvimento dos principais conceitos e dos grandes sistemas filosóficos está profundamente ligado à evolução dos tempos, que requerem novas formulações e novos conceitos.

Como já foi enfatizado acima, as épocas, as civilizações, os Estados históricos constituem o material específico deste momento de determinação, constituindo o movimento de particularização da razão. Um dos aspectos sempre destacados por Hegel é o momento de decadência de uma época ou de uma civilização. Dentro do contexto dialético do fluxo e da mobilidade histórica e da criticidade da razão filosófica, nenhum domínio, nenhum império e nenhuma civilização podem ser considerados como definitivos e absolutos. A dinâmica de dissolução de uma época ou de uma civilização inscreve-se no processo de desenvolvimento histórico caracterizado pela dialeticidade da ascensionalidade qualitativa, segundo a qual a decadência é o indicador de uma nova época e uma nova forma de qualificação histórica da liberdade. Segundo Hegel, “a maior maturação e nível que algo pode alcançar é aquele em que seu declínio começa” (WL II, p. 39). Na passagem de uma época para a outra, dois elementos muito significativos podem ser constatados. Por um lado, a decadência de um universo cultural quando é exposta a sua negatividade e contradição interna e, por outro, a emergência de uma nova época com novos referenciais culturais e políticos. Por um lado, uma época de decadência exprime a sua verdadeira efetividade quando da emergência de uma nova civilização; por outro, o contexto emergente apresenta novidades significativas não deduzíveis da época anterior. Um evento significativo produz desdobramentos quase infinitos em sua posteridade, engendrando novos fatos e produzindo novos sentidos anteriormente imprevisíveis. Um exemplo típico é a importância, as conseqüências e o significado do

movimento religioso da Reforma Protestante para a modernidade, com os múltiplos desdobramentos na cultura, na política e na formação dos Estados modernos.

Uma leitura atenta do texto “*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*” chama a atenção para a ênfase dada por Hegel às guerras ao longo da História. Evidentemente, não é nada exagerado rotular Hegel como um defensor da violência, do extermínio de povos e da irracionalidade de combates permanentes. Na verdade, o filósofo não é um defensor da violência e de manifestações irracionais responsáveis por divisões entre os povos e no interior deles. Em muitos momentos importantes de sua obra é especulativamente construída a superação da violência por situações capazes de assegurar a convivência entre os seres racionais. Talvez, o exemplo mais contundente seja a descrição da lógica da dominação na dialética do senhor e do escravo e a sua superação pelas relações simétricas da dialética do reconhecimento. Na Filosofia da História hegeliana, o critério é a fundamentação da liberdade humana em formas racionais e efetivas de reconhecimento e de intersubjetividade universais. As guerras estão inscritas na História humana como um fato quase permanente do passado e do presente. É muito difícil identificar uma época na História humana totalmente livre de guerras e de conflitos entre povos. A razão filosófica fundamental pela qual Hegel inclui as guerras em sua Filosofia da História é a sua relevância na formação de povos e no fortalecimento de espíritos nacionais, um dos componentes centrais na composição da arquitetônica da efetividade histórica, que é a objetividade da distribuição dos Estados históricos. A passagem pela negatividade e pela contradição de uma guerra só é justificada filosoficamente quando a mesma se traduz na positividade da fundamentação de uma substancialidade ética de povos eticamente determinados e politicamente livres. Se a guerra é considerada como a negatividade mais radical pela qual um povo pode passar, também representa o lado positivo do aprofundamento da consciência coletiva de nacionalidade. Com Hegel é possível pensar no desenvolvimento ético e cultural de muitos Estados que passaram pela experiência trágica de uma guerra e de muitos outros Estados frágeis que nunca passaram por tal problema.

O elemento referencial deste momento da particularidade histórica constitui, sem sombra de dúvidas, a divisão da História Universal¹¹⁹ feita por Hegel em épocas e impérios

¹¹⁹ “A presença do conceito a si na imediação exige a superação do que acontece de acordo com os princípios produzidos por seu movimento de figuração. Tal é o sentido, por exemplo, da recapitulação feita por Hegel dos quatro grandes impérios históricos do fim *Filosofia do Direito*. Ele ressalta que não se trata de uma mera recapitulação histórica, mas da evolução conceitual do mundo tal como se dá a conhecer nesta época. A produção histórica de uma nova figura da liberdade pressupõe uma regressão ao seu fundamento lógico-figurativo. A criação do novo atualiza a presença da liberdade graças à prática dos homens, realizando-se por meio dos desregramentos e angústias que surgem em todo devir histórico.” ROSENFELD, 1983, p. 281.

sucedidos ao longo do tempo. Do ponto de vista lógico-dialético, não é possível pensar numa única cultura universal incondicionalmente subsistente ao longo do tempo, mas o desenvolvimento dialético e a qualificação histórica da liberdade humana requerem totalidades éticas identificadas com diferentes culturas e civilizações. A existência de múltiplas civilizações ao longo do tempo imprime, em meio a esta diferenciação, um desenvolvimento ético qualitativo, identificado historicamente com o progresso da consciência de liberdade. O critério hegeliano para o estabelecimento da divisão em império oriental, império grego, império romano e império germânico, é bom lembrar, não segue uma motivação de fundo cronológico, mas o critério adotado é a autoconsciência de liberdade destes povos e a sua efetivação em instituições políticas nas quais o homem realiza a sua liberdade.

Hegel, ao proceder a esta divisão da História Universal¹²⁰, emprega uma analogia com as diferentes etapas de desenvolvimento e formação de uma pessoa humana. Nesta comparação, o mundo oriental é comparado com uma criança; o mundo grego é comparado com a fase da adolescência; o império romano é comparado com a idade viril; e o mundo germânico é comparado com a maturidade da idade adulta. Trata-se de um mesmo indivíduo, cuja liberdade caracteriza um exercício constante de efetivação em diferentes estágios e diferentes formas de autoconsciência desta liberdade. A analogia aplicada à História Universal indica o critério do progresso na sucessão histórica de figuras concretas de liberdade que supressam as formas anteriores, já incompatíveis com o atual grau de liberdade alcançado. O progresso na História Universal compreende os novos padrões culturais conquistados ao longo do tempo e formas de organização política que estabelecem novos referenciais e novos padrões. A divisão histórica está pautada na emergência de novas formas de organização institucional destinadas a tornar a convivência humana mais fraterna e suscitar uma maior participação do cidadão na vida da sociedade. Os impérios históricos ou civilizações caracterizam estruturas diferenciadas de objetividade política pautadas em formas de organização do Estado que fomentam a participação dos cidadãos nas questões políticas, asseguram a realização dos direitos humanos e criam instituições de cidadania onde os indivíduos exprimem a liberdade concreta.

¹²⁰ Sobre o critério de divisão da História, Thadeu Weber escreve: “o que se observa, claramente, é que há um critério para a divisão da história: o grau de consciência da liberdade, o qual indica a posição que um determinado povo ocupa dentro da história da consciência e realização da liberdade. Ou seja, estabelecidos dois extremos: aquilo que é e o que deve ser; o real e o ideal; a liberdade subjetiva e a liberdade substancial, a posição de cada Estado é determinada pelo grau de consciência que seu povo tem. Quanto mais consciência da liberdade, mais possibilidades terá de efetivar o real.” WEBER, 1993, p. 203.

A particularidade expressa as diferenças no interior de uma totalidade. Considerando a totalidade histórica indicada por Hegel, passamos para uma rápida caracterização de cada momento histórico. Comparado com o processo de formação do ser humano, a Ásia oriental corresponde com a infância da humanidade. Neste primeiro momento, a substancialidade e a individualidade livre encontram-se em total desarmonia, caracterizando a subsunção da segunda pela primeira. Hegel caracteriza da seguinte forma o mundo oriental: “O espírito oriental encontra-se na determinação da intuição, de uma relação imediata com o seu objeto, mas de modo tal que o sujeito está imerso na substancialidade, não conseguiu sair e soltar-se da solidez e da unidade para a sua liberdade subjetiva” (*Die Vernunft*, p. 245). O sujeito está imerso na substancialidade objetiva e ainda não encontrou o caminho da liberdade subjetiva e do conhecimento especulativo. A substancialidade é tão rigorosa e indiferenciada até o ponto de eliminar qualquer diferença interna e inviabilizar a emergência de uma subjetividade livre e consciente de si mesma. Dentro desta estrutura, o sujeito está mergulhado em algo imediato e prejacente à sua liberdade, ainda incapaz de produzir qualquer forma de objetividade e universalidade. Assim, a realidade na qual os indivíduos estão inseridos, é uma substancialidade objetiva estranha e impossibilitada de ser estabelecida e transformada pela atividade subjetiva. Desta feita, a relação entre substancialidade e liberdade está estruturada pela unilateralidade de uma substancialidade politicamente determinada e pela infantilidade dos indivíduos que ainda não atingiram o estatuto da liberdade e da racionalidade crítica do entendimento e da especulação dialética.

No mundo oriental, esta substancialidade imediatamente idêntica consigo mesma evidencia-se na identidade entre o religioso e o político. Do ponto de vista filosófico, a religião daquele império é interpretada por Hegel como imediata, porque baseada na ordem regular do Cosmos. Segundo a crítica hegeliana a este império antigo, o universo é divinamente regido por leis universais e imutáveis, às quais o homem deve obedecer inexoravelmente. Não se trata, talvez, de uma divindade escondida por detrás da fenomenalidade da natureza como uma exterioridade inferiorizada em relação a uma divindade originária, mas de uma natureza imediatamente divina. De um universo imediatamente divino não é possível distinguir a substancialidade da não-substancialidade, a divindade e a natureza, o verdadeiro e o falso, o material e o imaterial. Nesta cosmovisão religiosa, se cada elemento da natureza e cada objeto constituem o elemento divino, é muito fácil permanecer mergulhado numa espécie de ordem religiosa divinamente estabelecida. A comparação de Hegel do império persa com a infância acontece, porque o homem encontra-se determinado por uma lei divina e natural dada. O homem está de tal maneira inserido e

imediatamente mergulhado neste universo a ponto de não esboçar um distanciamento crítico em relação ao que podemos hegelianamente denominar de substancialidade imediata.

As conseqüências políticas de tal universo cultural ficam evidentes por si mesmas. Dentro do conjunto de nações mencionadas por Hegel, como constitutivas do império persa, destacando-se a Índia, a China, a Pérsia e o Egito, cada qual com variantes religiosas e políticas próprias, do ponto de vista político, este império pode ser reconhecido como uma teocracia. Neste universo político, o rei se transforma numa divindade diretamente identificada com a sua pessoa e cultuada pelo povo. A organização política do mundo persa é feita hierarquicamente de cima para baixo, ocupando o vértice superior um rei que governa despoticamente e a base inferior ocupada pelo povo que cultua religiosamente o seu rei. A grande carência desta estrutura de organização política é a falta de personalidade moral do povo unicamente ocupado em interiorizar as leis do Estado, estabelecidas a partir do critério da centralidade absoluta do rei. Como não é possível pensar num Estado como conseqüência política da liberdade de um povo, o problema central do império é a centralidade do chefe e a submissão do povo à sua vontade.

O segundo império, comparado por Hegel com a fase da adolescência, é o império grego. Há de se reconhecer o significativo avanço da civilização grega em relação à anterior, porque inspirada na democracia e no conseqüente impulso dado pela racionalidade filosófica. Neste mundo, a ingenuidade do período anterior dá lugar à educação no pensamento filosófico e à participação do cidadão grego na política. A ingenuidade do povo persa já não pode ser atribuída aos gregos, porque o pensamento filosófico emergente busca interpretar as leis da natureza e proporcionar uma maior liberdade aos indivíduos. Quanto ao mundo grego, Hegel o caracteriza assim: “É o reino da bela liberdade; é a eticidade imediata em que aqui se desenvolve a individualidade. O princípio da individualidade, a liberdade subjetiva, emerge aqui, mas inserido na unidade substancial” (*Die Vernunft*, p. 249). Na civilização grega, a liberdade avança qualitativamente, porque os indivíduos são pessoalmente livres através da participação nos assuntos da cidade que lhes proporciona o estatuto da cidadania. Porém, Hegel caracteriza este momento como uma bela individualidade inserida numa substancialidade ética imediata. Ainda não se produziu a contradição e a cisão entre substancialidade e individualidade para, depois, efetivá-las em sua verdadeira universalidade e singularidade. O que no mundo persa estava cindido, agora se efetiva numa unidade imediata, ou seja, a vontade individual do sujeito se identifica com os costumes instituídos pela lei e pelo Direito. Para Hegel, a carência do mundo grego é, ainda, a tranqüila harmonia entre o indivíduo e a sociedade, entre liberdade e substancialidade produzida sem ruptura e sem contradição. O autor compara esta fase à adolescência, porque a tranqüila eticidade é o

lugar propício para o estabelecimento de rupturas, tal como acontece no adolescente em relação aos pais.

O mundo grego ainda não proporcionou liberdade a todos os seres humanos. O critério hegeliano para a constituição da seqüência das totalidades éticas dos impérios é a universalização da liberdade dialeticamente associada à consciência da liberdade individual. Neste sentido, o limite claramente apontado por Hegel na civilização grega é a existência de escravos. Na filosofia daquela civilização, ainda não se chega a um nível de reflexão filosófica capaz de pensar a liberdade e estendê-la a todas as nações e povos. Para Aristóteles, por exemplo, é algo natural e até necessária a existência de escravos, uma condição para assegurar o trabalho braçal aos homens livres da cidade nada familiarizados com o trabalho. Como Aristóteles coloca no centro de sua metafísica as categorias de essência e de natureza, passa a ser uma determinação da natureza a condição humana de ser livre ou a condição de ser escravo. E se a liberdade é uma determinação inscrita na natureza humana, a escravidão compreendida como uma determinação negativa da natureza passa a ser uma condição imutável e definitiva. O pensamento filosófico grego, pelo menos na sua expressão mais refinada e sistemática realizada por Aristóteles, não consegue sinalizar a transformação do homem escravo em homem livre e integrante da *polis*. Assim, o dado da existência de escravos atesta a proximidade da filosofia com o contexto ético-político do período, ou seja, as determinações filosóficas essenciais da natureza humana dividem os seres humanos em livres e escravos.

O Império Romano é outra figura no todo da História Universal. Se, no mundo grego, os princípios da liberdade subjetiva e da individualidade estavam inseridos na unidade substancial da eticidade, no Império Romano acontece a absorção e neutralização da individualidade na universalidade abstrata. Em se tratando da individualidade, esta se caracteriza muito mais por um espírito do povo ou Estado particular do que propriamente de uma individualidade pessoal. A universalidade é abstrata, porque não é dialetizada por determinações internas autônomas. Os romanos neutralizam a personalidade moral dos indivíduos e a personalidade ética do Estado, de onde resulta a subordinação de tudo a um imenso império cuja lógica é extrínseca às instâncias particulares. Para Hegel, “o interesse separa-se dos indivíduos, mas estes alcançam em si mesmos a universalidade formal abstrata. O universal subjuga os indivíduos que, nele, têm de se renunciar; mas, em contrapartida, recebem a universalidade de si mesmos, isto é, a personalidade; tornam-se, como privados, pessoas jurídicas” (*Die Vernunft*, p. 251). No Império Romano, o indivíduo é esvaziado de sua personalidade moral e recebe em troca o reconhecimento jurídico da personalidade abstrata, sacrificando-se ao universal também indeterminado. Em outras palavras, acontece

uma massificação das pessoas pelo não reconhecimento da autonomia e abstração numa universalidade formal e extrínseca.

Para Hegel, a grande lacuna do Império Romano é a falta de um tecido social possível de ser caracterizado como substancialidade ética, uma estrutura de Estado conciliadora das liberdades individuais e da coletividade política. Como o autor interpreta este império a partir de uma substancialidade abstrata e individualidade indeterminada, esta é arbitrária em seus interesses que contradizem o fim universal e concreto. Para Hegel, “a universalidade, é decerto a universalidade abstrata, que chega a ser própria dos sujeitos, faz deles pessoas jurídicas, pessoas que não são autônomas e essenciais na sua particularidade. Por outro lado, surge assim o mundo do direito formal, abstrato, do direito da propriedade” (*Die Vernunft*, p. 252). Esta frase é indicativa do nível de liberdade que o Império Romano representa no contexto da História mundial. O elemento característico é esta dupla abstração do universal em relação ao individual e vice-versa. A qualidade da liberdade é claramente indicada pelo nível abstrato do direito à propriedade, numa evidente homologia com o “Direito abstrato” da *Filosofia do Direito*.

O último império filosoficamente investigado por Hegel é o Império Germânico. Sem a pretensão de entrarmos na civilização medieval, onde o filósofo analisa o feudalismo, as monarquias e as cruzadas, o que interessa é incluir, neste universo, o período da modernidade. Como já destacamos acima, merecem um especial destaque da parte de Hegel a Reforma Protestante e a Revolução Francesa como fatores estruturadores e desencadeadores de toda a modernidade. Para o filósofo, estes acontecimentos levam, em seu bojo, avanços significativos, considerados por Hegel como referências históricas para a universalização efetiva da liberdade. A primeira constitui-se como um acontecimento histórico representativo para a conquista da subjetividade individual e a formação dos Estados nacionais, e a segunda é referencial para a universalização da liberdade e a extensão dos Direitos Humanos a todos os seres humanos. Assim, a característica central deste período é a universalização da liberdade e a consciência de que todos os seres humanos são efetivamente livres. Em outras palavras, a efetividade histórica da liberdade é homóloga à consciência de liberdade que todos os seres humanos têm de si mesmos como uma conquista fundamental da História. A universalidade da liberdade, desencadeada na modernidade, é resultado de um desenvolvimento histórico a partir do qual os homens conquistaram efetivamente a liberdade. De agora em diante, a escravidão não é mais vista como uma determinação necessária da natureza humana e, por conseqüência, legítima; mas uma condição humana que precisa ser abolida, porque negadora do atual estágio de desenvolvimento da História global. Diante da consciência da liberdade conquistada no Império Germânico, a função principal dos Estados

modernos é fornecer as condições necessárias para a conquista da liberdade e, concomitantemente, combater todas as formas de escravidão existentes.

O último império considerado por Hegel como uma totalidade ética contém avanços significativos em relação às épocas anteriores. Uma das conquistas mais significativas deste período é o reconhecimento jurídico da liberdade de todos os seres humanos e da igualdade fundamental dos mesmos perante a lei. Neste período histórico, não é mais possível admitir a existência de escravos e a naturalidade de relações assimétricas entre senhor e escravo, clero e leigos, escravos e livres. Se na realidade da vida de muitos Estados ainda existem escravos, isto se torna inteiramente ilegítimo, porque a História já ultrapassou esta forma de negação da liberdade humana. Mas a lógica da universalização da liberdade humana como fio condutor da ética e política modernas, está incorporada na Constituição da maioria dos Estados que a elaboram na perspectiva da liberdade universal de todos os homens. A liberdade passa a ser o eixo articulador de todos os direitos e deveres constitucionais e o sentido fundamental dos direitos humanos desenvolvidos e reconhecidos na modernidade.

Segundo a formulação hegeliana, o Império Germânico superou efetivamente as polaridades unilaterais de uma individualidade abstrata e de uma universalidade abstrata que subjuga os indivíduos. O grau de efetividade da liberdade conquistado neste período pode ser demonstrado pela dialética da subjetividade e da substancialidade consideradas em sua mediação fundamental e estrutural. Para Hegel, este último império “tem por princípio que o sujeito é por si livre e só é livre na medida em que ele próprio é conforme ao universal, se encontra na essência: o reino da liberdade concreta” (*Die Vernunft*, p. 254). A substancialidade não é mais uma objetividade independente dos sujeitos e a subjetividade não é o indivíduo egoísta do cogito cartesiano, mas a substancialidade resulta dialeticamente da mediação das vontades e a subjetividade é determinada pelo retorno reflexivo a partir da existência histórica típica do homem. Na substancialidade de um Estado ou na estrutura internacional do Direito, a subjetividade pessoal passou por uma série de relações e se universaliza efetivamente naquela. Em contrapartida, a consciência da liberdade individual e a estrutura da subjetividade resultam da interiorização desta substancialidade realizada pela mediação de instâncias comunitárias eticamente constituídas. Assim, no mundo moderno, a individualidade e a substancialidade passam a ser determinações de uma única realidade histórico-política, segundo a qual a substancialidade passa a ser a concretização efetiva da individualidade, e a subjetividade se transforma na interioridade reflexiva da própria realidade estatal. Evidentemente, não se trata de duas dimensões estaticamente relacionadas, mas mutuamente implicadas, quando uma se realiza em si mesma pela passagem na outra e retorna a si mesma pela efetivação da outra. Isto significa dizer que os indivíduos alcançam uma

consciência política de cidadania e somente experimentam a liberdade individual pela integração e construção da coletividade substancial do Estado.

O último dos impérios citado e caracterizado por Hegel em sua *Filosofia da História* e sinteticamente descrito no final da *Filosofia do Direito* integra, de uma forma mais concreta e especulativa, a unidade e a multiplicidade. A unidade de uma epocalidade histórica politicamente representada no Direito Internacional e a diversidade dialeticamente integrada a esta universalidade concreta na multiplicidade de Estados históricos autônomos começa a ser desenhada pela fundamentação do direito político interno de cada Estado e a liberdade dos cidadãos pela consubstancialidade entre direitos e deveres. Conforme formulamos no segundo capítulo deste trabalho, a substancialidade ética do Estado não representa uma estrutura opressora e esmagadora das liberdades individuais, mas caracteriza uma instância de intersubjetividade compreendida como ponto de convergência do reconhecimento de todos os sujeitos individuais que constroem uma coletividade politicamente organizada e dialeticamente integrada à autoconsciência universal de liberdade. Assim, o período moderno é interpretado por Hegel como uma epocalidade histórica formadora de uma multiplicidade de Estados autônomos em sua organização interna e exteriormente associados nas relações internacionais. Não se trata de um único Estado mundial ou de um Estado politicamente mais avançado que domina os demais, mas de uma estruturação política internacional que representa em Estado as múltiplas culturas e línguas. Neste sentido, o período histórico moderno lido filosoficamente por Hegel é duplamente estruturado na medida em que a totalidade política resulta da interrelacionalidade de todos os Estados e a individualidade de cada Estado resulta da autonomia interna de uma cultura e da interiorização de questões universais e internacionais das quais nenhum Estado pode abrir mão.

3.5 SISTEMA DE MEDIAÇÕES

A Filosofia da História é adequadamente compreendida quando considerada de forma abrangente numa estrutura complexa de mediações¹²¹. Cada uma destas mediações

¹²¹ A terminologia aqui empregada de mediação subjetiva, mediação objetiva e mediação sistemática é empregada por Lima Vaz num artigo onde o filósofo brasileiro analisa a atualidade da filosofia hegeliana e os motivos fundamentais para ler Hegel hoje. Para Lima Vaz, “trata-se, pois, de um tecido de mediações num ir e vir dialético de razões constitutivas do acontecer histórico e que cumprem os três momentos fundamentais da universalidade, da particularidade e da singularidade do conceito. Sendo pensável através de oposições dialéticas, a história não é linear. O seu avançar pode ser representado por um movimento helicoidal no qual se conjugam as três dimensões que são outras tantas mediações presentes no discurso filosófico que o exprime.” LIMA VAZ In: DE BONI, 1996. p. 234.

desenvolve a sua estrutura própria e integra, em seu desenvolvimento, as outras estruturas de mediação; e o conjunto das mesmas constitui um sistema de mediações. Nesse sentido, a Filosofia da História será exposta na intercategorialidade de seus componentes que ocupam diferentes funções e na interestruturalidade de vários movimentos de mediação para evitar metodicamente a subsunção de um componente por outro e de forma que um momento seja abstratamente exclusivo.

A primeira forma de mediação ínsita à Filosofia da História é a mediação subjetiva ou consciência individual. O indivíduo, em sua consciência individual, não é simplesmente esmagado por uma inexorável torrente da progressão histórica, mas a mesma aparece na forma de um conhecimento subjetivo colocada como mediação fundamental de uma estrutura de componentes. A História somente é tal se a mesma for interpretada subjetivamente, aparecer sob a forma de consciência individual e se transformar em “objeto” do pensamento filosófico que encontra naquela o material mais privilegiado de sua investigação crítica e especulativa. Uma leitura mais aprofundada da concepção propriamente filosófica da História, no pensamento de Hegel, é indicativa de que os fatos e acontecimentos mais significativos se perderiam cronológica e empiricamente no passado, e o sentido das ações históricas ficaria esvaziado, se a mesma não fosse interpretada à luz da consciência decididamente histórica e traduzidas no discurso próprio do pensamento filosófico. O fio condutor da História e o sentido das grandes transformações ficariam obscurecidos sem a mediação fundamental do conhecimento subjetivo que capta a objetividade dos fatos e a cronologia do tempo na forma subjetiva da consciência. Hegel, com clareza e freqüência, chama a atenção acerca do componente fundamental da consciência no curso da História: “O Espírito universal existe essencialmente como consciência humana. O homem é esta existência e este ser-para-si do saber. O espírito, que a si se conhece, o espírito que existe para si como sujeito, consiste em ter-se como imediato, como ente: é, portanto, a consciência humana” (*Die Vernunft*, p. 113). A consciência humana aparece como componente fundamental da trama multidimensional e complexa do Espírito universal essencialmente apreendido na forma da consciência humana, não como um espelho passivo onde se assiste, simplesmente, ao universal, mas como momento fundamental de determinação do próprio universal. Por outro lado, a consciência individual caracteriza uma forma privilegiada de conhecimento filosófico no exercício de apreensão do universal. No contexto da Filosofia da História, a consciência individual não pode ser estruturada na pura autoreflexividade de uma subjetividade imediatamente fechada em si mesma, mas o conhecimento do universal é interiorizado e se torna constitutivo do autoconhecimento do sujeito.

A categoria da consciência é o fio condutor inerente à *Fenomenologia do Espírito*, constituindo a estrutura da mediação subjetiva. Esta torna possível o conhecimento da História, traduzida no conhecimento subjetivo da consciência e articulado num discurso coerente. Desta forma, a categoria da consciência perpassa todo o imenso território desta obra filosófica, desde as formas mais ingênuas da certeza sensível, passando pela intersubjetividade do reconhecimento e é coroada na sua forma mais plena do saber absoluto. O desenrolar da obra é marcado pelo aparecimento de várias figuras históricas recolhidas por Hegel, ao longo da História, e, respectivamente, correspondentes a formas específicas de consciência no sujeito. O critério de edificação da *Fenomenologia do Espírito* não é a lógica da objetividade diante da qual o sujeito simplesmente capta as suas determinações, e não é o de uma filosofia transcendental do sistema da razão pura restrita aos limites dos fenômenos, mas se trata de uma subjetividade que é fenômeno para si mesma na fundamentação intrínseca da objetividade. A objetividade constitutiva da subjetividade não é um mundo empírico de objetos recebidos pela sensibilidade, mas a própria estrutura de intersubjetividade do reconhecimento resultante da interpenetração das consciências no diálogo recíproco.

O capítulo conclusivo da *Fenomenologia do Espírito* denominado por Hegel de “Saber absoluto”, compreende um saber eminentemente filosófico caracterizado como um saber que capta uma racionalidade intrínseca ao processo histórico. Esta racionalidade histórica efetiva-se nas obras históricas e culturais dos homens e permite o desenvolvimento de um saber capaz de narrar os fatos e acontecimentos numa seqüência racional. Portanto, este capítulo final aponta para uma história efetivamente universal, formada pelas experiências culturais expostas por Hegel ao longo da obra e transpostas num saber filosófico no ato da interpretação da parte do filósofo. O saber absoluto nos mostra que a razão é coextensiva ao tempo histórico e se constitui como razão na evolução histórica da cultura e das organizações políticas. A lógica interna de exposição não é dada por uma seqüência cronológica de fatos, mas de paradigmas epocais que sistematizam as realidades concretas num referencial racional onde aquelas podem ser integradas. Do ponto de vista histórico, o saber absoluto localiza-se no ponto mais elevado que representa; por um lado, o ponto de convergência de todas as experiências culturais e, por outro, o lugar filosófico a partir do qual estas experiências são interpretadas e significadas. Dessa forma, o ponto de chegada da *Fenomenologia do Espírito* permite que a mesma seja lida por dois caminhos diferentes, mas complementares. O primeiro evidencia a evolução da racionalidade pelas vias sinuosas do caminho histórico dos homens formulado por Hegel em oposições dialéticas em meio às quais a história avança. Tais são, por exemplo, as oposições do senhor e do escravo, da riqueza e o poder do Estado, a

consciência nobre a e consciência vil, a fé e a pura intelecção, a liberdade absoluta e o terror. O segundo caminho de interpretação é retroativo pela busca da recuperação no conceito de experiência de cultura recolhidas ao longo da obra e agora traduzidas em racionalidade filosófica.

A *Fenomenologia do Espírito* globalmente inserida no sistema como a estrutura da mediação subjetiva, apresenta o difícil itinerário metodológico conduzido pedagógica e metodicamente como passagem dialética de um saber sensível para um conhecimento filosófico. Em outras palavras, Hegel recupera o processo histórico de construção do conhecimento filosófico, algo muito diferente daquelas concepções filosóficas onde a inteligência humana simplesmente interioriza um *Logos* universal transcendente à historicidade humana ou uma filosofia transcendental cuja estrutura racional é aplicada aos fenômenos empíricos. A *Fenomenologia do Espírito* compreende a dupla perspectiva segundo a qual as obras históricas resultam numa consciência histórica correspondente. Esta consciência histórica é experimentada por qualquer cidadão comum que vive a cultura do seu tempo e pensa segundo estes padrões. Porém, esta experiência histórica ainda não é suficiente para qualificá-la como filosófica e exprimir um conhecimento efetivamente filosófico da História. Esta experiência histórica da consciência é exprimida filosoficamente pela reflexão especulativa do filósofo responsável pela suprassunção da consciência histórica imediata no pensamento filosófico. Nestas condições, o filósofo tem a incumbência fundamental de ler, por detrás da aparência fenomenológica dos fatos e acontecimentos, a essencialidade crítica de uma razão filosófica em autofundamentação permanente, através da efetividade histórica e expor esta reflexão num pensamento filosófico em seus rigores metódicos e sistemáticos. A concepção de filosofia ínsita a este resultado final da autoreflexão fenomenológica do espírito, no capítulo sobre o “Saber absoluto”, é a filosofia como resultado da reflexividade histórica das culturas e traduzido nas exigências típicas do pensamento filosófico. Desta forma, a obra acompanha os passos da formação do homem ocidental rumo à razão filosófica, lida a partir das alturas do paradigma histórico-filosófico, no qual Hegel se encontrara, e possível de ser efetivado, em tempos posteriores à revolução copernicana, no pensamento filosófico operada por Kant.

A *Fenomenologia do Espírito*, dentro da estrutura metodológica que o autor se propõe, recolhe várias experiências culturais e históricas, desencadeadas ao longo do tempo, e os suprassume no código da razão filosófica. As figuras históricas reunidas dentro da obra não são consideradas como peças de museu de um passado já ultrapassado pelo tempo histórico, mas estas experiências são atualizadas no sentido filosófico fundamental do presente. As

referências históricas, contidas no itinerário da *Fenomenologia do Espírito*, não são linearmente seqüenciadas como peças abstratamente justapostas e cronologicamente encerradas num período histórico, mas integram a seqüência de uma lógica de desenvolvimento, no qual os fatos atuais figuram como resultado da atualização e da negação do passado, qualificado na atualidade do presente. O pensamento filosófico atual não simplesmente destrói criticamente as determinações históricas do passado, mas as suprassume em sua contingencialidade empírica e empreende a ressignificação destes elementos na qualidade do pensamento filosófico. A síntese filosófica e o desenvolvimento progressivo como dois movimentos constitutivos deste capítulo sobre o “Saber absoluto” representam, por um lado, a negação histórica do passado em sua materialidade empírica e a recupera na liberdade atual dos homens e na significatividade propriamente filosófica. Assim, a delimitação das condições abstratas de possibilidade do conhecimento filosófico, operada por Kant, é destruída por Hegel e substituída pela interpretação filosófica de um caminho de cultura que recupera no conceito todas as experiências da consciência, quando se descortina um novo horizonte filosófico de identificação do real e do racional na coextensividade do histórico e do filosófico.

A outra forma de mediação estruturadora da História Universal é a mediação objetiva regida pela idéia de progresso. Numa primeira e simples aproximação, esta forma específica de mediação é formulada nas lições sobre a Filosofia da História Universal onde as obras e instituições, as épocas e as civilizações são resultado do desenvolvimento da própria razão que coloca no mundo as suas próprias determinações. Mas o desenvolvimento da razão na História não é a ação determinista de um idealismo absoluto, mas a ação dos homens é o principal móvel daquele universo filosófico, denominado por Hegel de espírito objetivo. Aqui é preciso recordar que não se trata da estrutura material do mundo, abordada pelo filósofo no direito abstrato e na sociedade civil, mas de um mundo ético cuja efetividade ultrapassa a exterioridade fenomênica do mundo material. Hegel mesmo destaca a ação fundamental do homem na constituição do mundo do espírito: “Temos, na nossa consciência universal, dois reinos: o da natureza e o do espírito. O reino do espírito é o criado pelo homem” (*Die Vernunft*, p. 50). É muito conhecida a distinção feita por Hegel entre o mundo natural regido pela lei da causalidade e o mundo do espírito regido pela lei da liberdade na ação dos homens. Para Hegel, o reino da liberdade é conquistado na medida em que todos os seres humanos participam como agentes ativos de uma obra comum e na medida em que, coletivamente, imprimem na forma de um mundo ético a consciência de sua liberdade.

Para Hegel, “o terreno do espírito é o que tudo abarca; encerra em si tudo quanto interessou e ainda interessa ao homem. O homem é nele ativo; e faça o que fizer, é um ser em que o espírito é ativo” (*Die Vernunft*, p. 51). A mediação objetiva é globalmente formada pelos quatro impérios elencados por Hegel em sua Filosofia da História e no final de sua *Filosofia do Direito*. Cada um destes impérios é uma totalidade epocal resultante da consciência de liberdade dos cidadãos, das ações culturais, das formas de constituição de Estado, da Religião, do exercício da cidadania e das formas de conhecimento científico e filosófico que perpassa estes impérios. A qualidade de liberdade, alcançada em cada um destes impérios, depende da capacidade coletiva dos diferentes povos de fazer uso de sua racionalidade e liberdade e traduzi-la em obras culturais, políticas e institucionais. Conforme exposto acima, os quatro impérios constituem diferentes graus de efetivação da liberdade, e o critério desta distribuição é a universalização da liberdade e a consciência de liberdade por parte dos cidadãos, cuja estrutura objetiva de eticidade constitui a exteriorização da consciência política de liberdade. A citação introduzida acima é de importância significativa. Do ponto de vista sistemático, como é sabido, o universo do Espírito constitui a universalidade mais ampla e mais concreta, e é justamente esta resultante da consciência de liberdade e da ação histórica dos homens cuja totalidade espiritual pode ser considerada como uma substancialidade em movimento.

A terceira forma de mediação constitutiva da Filosofia da História universal é a mediação sistemática. Esta estrutura de mediação por excelência contém em seu bojo a subjetividade da consciência como constitutiva da mediação subjetiva e o mundo do espírito constitutivo da mediação objetiva na sistematicidade da mediação universal que contém em si mesmo o *Logos* da razão em seu desenvolvimento sistemático. O texto principal desta estrutura de mediação é dado pela *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* onde Hegel expõe o seu sistema filosófico em sua totalidade. A abrangência estrutural e significativa da Filosofia da História somente é adequadamente alcançada nesta mediação estrutural que procuramos expor em todo este trabalho. O referencial para a exposição desta mediação é o desenvolvimento sistemático contido na *Filosofia do Direito* e a sistemática global (*Globalsystematik*) da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. A primeira forma de determinação desta mediação é a indicação da parte de Hegel da pressuposição da *Ciência da Lógica* em relação à *Filosofia do Direito*, a primeira como fundamentação racional e a segunda como ampliação e extensão da primeira. Hegel desenvolve isto da seguinte maneira: “a ciência do Direito é uma parte da filosofia. Tem, portanto, como objeto desenvolver, a partir do conceito, a Idéia, posto constituir-se razão do objeto, ou, o que é o mesmo, observar

a evolução imanente própria da matéria” (Rph, § 2). Seguindo a formulação hegeliana, não se trata de uma pressuposição fixa de uma *Ciência da Lógica* enquanto universo racional aprioristicamente acabado e simplesmente aplicado à efetividade da *Filosofia do Direito*, mas esta contém implicitamente aquela como um desenvolvimento imanente da matéria e nas determinações da própria liberdade expostas ao longo da obra. A primeira é determinada como pressuposição, porque outras “partes” importantes do sistema como a Filosofia da Religião também são portadoras da mesma *Ciência da Lógica* e a efetivam no seu próprio caminho de fundamentação. Em outras palavras, o caminho de exposição de todas as determinações do sistema que contém, em seu bojo, o conceito e efetivam o seu autodesenvolvimento imanente representa o caminho metódico de universalização e concretização do conceito enquanto estrutura global do sistema. Por esta via, a *Ciência da Lógica* representa uma esfera particular do sistema e outras esferas maiores a contém implicitamente como indicativo da inteligibilidade concreta do conteúdo e da mútua implicação de racionalidade e efetividade, forma e conteúdo.

O texto hegeliano acima indicado constitui apenas um passo da estrutura da mediação sistemática na qual a *Ciência da Lógica* se transforma na mediação universal de todas as esferas do sistema e, na Filosofia da História Universal, como mediação fundamental das épocas, das civilizações e dos próprios indivíduos. A estrutura da mediação sistemática é exemplarmente formulada no último parágrafo da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*:

O terceiro silogismo é a idéia da filosofia, que tem a razão que se sabe, o absolutamente universal, por seu meio termo que se cinde em espírito e natureza; que faz do espírito a pressuposição, enquanto é o processo da atividade subjetiva da idéia, e faz da natureza o extremo universal, enquanto é o processo da idéia essente em si, objetivamente.¹²²

Este parágrafo é o indicativo mais claro de que a Idéia filosófica não pode ser considerada meramente como uma pressuposição dentro do sistema e, da mesma forma, a Idéia absoluta não pode ser tomada como simplesmente anterior à Filosofia da História Universal, mas o conceito no autodesenvolvimento imanente do conteúdo e nas múltiplas

¹²² “Der dritte Schluß ist die Idee der Philosophie, welche die sich wissende Vernunft, das Absolut-Allgemeine zu ihrer Mitte hat, die sich in Geist und Natur entzweit, jenen zur Voraussetzung als den Prozeß der *subjektiven* Tätigkeit der Idee und diese zum allgemeinen Extreme macht, als den Prozeß der an sich, objektiv, seienden Idee. Das Sich-Urteilen der Idee in die beiden Erscheinungen (§ 575/6) bestimmt dieselben als ihre (der sich wissenden Vernunft) Manifestationen, und es vereinigt sich in ihr, daß die Natur der Sache, der Begriff, es ist, die sich fortbewegt und entwickelt, und diese Bewegung ebensowohl die Tätigkeit des Erkennens ist, die ewige an und für sich seiende Idee sich ewig als absoluter Geist betätigt, erzeugt und genießt.” Enz, § 577.

mediações vai aprofundando a sua própria racionalidade e se transforma na própria razão universal. Entre a *Ciência da Lógica* como a pressuposição do primeiro silogismo estruturado na seqüência de Lógica, Natureza e Espírito (Enz, § 575) e a sua posição como mediação universal na estrutura de mediação acima indicada como razão universal, esta mesma razão passou por uma profunda transformação na imanência do conteúdo e aparece como universalidade absoluta da razão. Nesta estrutura, a interioridade da Idéia de filosofia diferencia-se na multidimensionalidade do conteúdo expresso nas outras esferas, retorna racionalmente a si mesma e interioriza reflexivamente as estruturas de efetividade na universalidade absoluta da razão ou Idéia de filosofia. Como mediação universal e como determinação interior do sistema, a razão absolutamente universal se desdobra imanentemente nas esferas concretas de Espírito e Natureza como uma transparência universal que faz brotar de dentro círculos que figuram como momentos particulares e específicos, mas também como totalidades que estendem a razão na efetividade do conteúdo. O presente silogismo que empregamos como referência para estabelecer a mediação sistemática da Filosofia da História Universal, não apenas indica o autodesenvolvimento da razão filosófica imediata e abstrata na universalidade absoluta da mediação sistemática, mas também compreende a universalização concreta das esferas de efetividade. Neste processo de efetivação, a Natureza não aparece mais na imediação da mecânica e da física, mas na essencialidade objetiva de um conteúdo efetivamente universal, qualificada como Filosofia da Natureza. Neste terceiro silogismo, Hegel indica o processo dialético de universalização e de efetivação que o sistema foi adquirindo no curso de seu autodesenvolvimento e aparece dialeticamente qualificado numa esfera ao mesmo tempo caracterizada pela universalidade da razão filosófica e pela universalidade efetiva do real. Aqui, de uma forma clara, Hegel desenvolve a fundamental implicação dialética de conceito e sistema daquilo que, na esfera da *Ciência da Lógica*, foi caracterizado como a autodeterminação do conceito na Idéia; aparece, na Idéia de filosofia, como um processo simultâneo de constituição da razão filosófica e de desenvolvimento do real. Assim, o que Hegel indica no sistema da mediação acima introduzido é a reflexividade da Idéia na medida em que se determina objetivamente, ou, pelo caminho oposto, a autodeterminação imanente do conteúdo.

A última estrutura de mediação exposta por Hegel como coroamento do sistema e como recuperação das esferas na universalidade do Espírito, expõe a complexidade da Idéia de filosofia na universalidade da razão e nas estruturas concretas de Espírito e de Natureza. Numa primeira aproximação, esta estrutura de mediação que caracteriza globalmente o sistema filosófico no multilateral desdobramento, compreende a essencialidade da razão

universal no autodesenvolvimento objetivo resultante na complexidade estrutural e metódica da Idéia de filosofia. A razão filosófica referida por Hegel somente é possível na penetração no interior das esferas objetivas e efetivas e num concomitante caminho de constituição da universalidade da razão e da multidimensionalidade estrutural da objetividade. Em outras palavras, o caminho de constituição da universalidade da razão filosófica é realizado na imanência da História e mediatizado pela efetividade histórica. Este último silogismo do sistema caracterizado pela mediação universal de seus componentes e pelo intercâmbio de funções exercidas pelos mesmos enquanto premissa, mediação e conclusão da estrutura de mediação. Neste sentido, a razão absolutamente universal mediatiza as esferas do Espírito e da Natureza porque caracteriza o desenvolvimento metódico destas esferas e as define como racionais na reflexividade universal da estrutura da Idéia filosófica. Por outro lado, as esferas do Espírito e da Natureza mediatizam a universalidade da razão na medida em que a tornam efetiva e asseguram a necessária objetividade da Idéia. Nesta composição silogística feita por Hegel, a inteligibilidade da razão efetiva-se no Espírito e na Natureza que, por sua vez, interiorizam a universalidade da razão. O Espírito referido por Hegel é a História Universal que já passou pela mediação de silogismos anteriores e aparece na universalidade do conteúdo como síntese entre razão imediata e da Natureza empírica e determinada como segunda Natureza. A presente mediação caracteriza-se pela pressuposição de que a razão passa pela História, é racionalmente enriquecida na História, e, por esta razão, alcançou o estatuto da mediação enquanto universalidade verdadeira. Por outro lado, a Natureza aparece como conclusão da mediação universal, indicando o caráter de concretude e de universalidade concreta desta mediação silogística.

A mediação sistemática constitutiva da Filosofia da História contém as mediações subjetiva e objetiva. Nenhuma destas estruturas subsiste independente das outras, ou, na pior das hipóteses, neutraliza as outras e se transforma homogeneamente no único componente da filosofia hegeliana. A mediação sistemática lida na perspectiva da inclusão sintética das duas mediações anteriores constitui uma espécie de circularidade triadicamente estruturada na qual a subjetividade, a objetividade e a sistematicidade constituem pólos sintéticos que contêm os outros pólos e se realiza nestes. Assim, entre a racionalidade filosófica fundamental, enquanto universalidade absoluta e a efetividade histórica, ou entre a sistematicidade e a objetividade, há uma ligação inseparável, porque a primeira se desenvolve como concretização na objetividade; e esta contém, em si mesma, a outra como inteligibilidade fundamental. Hegel expressa isto da seguinte maneira: “esse conceito da filosofia é a idéia que se pensa, a verdade que sabe: o lógico com a significação de ser a

universalidade verificada no conteúdo concreto como em sua efetividade. Desse modo, a ciência retornou ao seu começo; e o lógico é assim seu resultado” (*Enz.*, § 574). Para Hegel, a Idéia filosófica somente pode ser caracterizada como tal em seu processo constante de efetivação na objetividade histórica como a forma de objetividade qualificada, quando a Idéia filosófica compenetra a efetividade histórica e a ultrapassa como uma nova *Ciência da Lógica* que aparece como resultado de uma mediação sistemática e a objetividade também é qualificada numa nova forma espiritual de universalidade concreta. Assim, se as diferentes formas de efetividade concreta da História constituem resultado da objetivação da Idéia filosófica universal, a articulação do terreno da objetividade como um mundo constituído pela ação histórica dos homens, desemboca no fluxo da racionalidade filosófica universal sistematicamente aprofundada nesta atividade. Os componentes da razão filosófica e o espírito subjetivo também se encontram em unidade inseparável. Hegel escreve da seguinte maneira:

O recuar face ao presente constitui já em si uma oposição, de que um dos lados é Deus, o divino, e o outro, o sujeito como algo particular. Na História Universal, de nada mais se trata a não ser de produzir a relação em que estas duas vertentes se encontram em unidade absoluta, em verdadeira reconciliação, reconciliação essa em que o sujeito livre não se submerge no modo objetivo do espírito, mas chega ao seu direito autônomo; mas em que igualmente o espírito absoluto, a unidade sólida objetiva, alcançou o seu direito absoluto (*Die Vernunft*, p. 244).

Este texto deixa explícito que a subjetividade individual não é diminuída ou esmagada diante do caráter gigantesco da razão universal. Curiosamente, neste parágrafo, Hegel estabelece a História Universal como a mediação entre o Espírito Absoluto e o espírito subjetivo e individual. Por um lado, conforme demonstrado acima, a História Universal é resultado da autodeterminação e automanifestação da razão filosófica universal e, por outro, a mesma é resultado da ação dos indivíduos que conjugam a fundamentação da subjetividade individual e a relacionabilidade universal da intersubjetividade constitutiva da História. Mas o que interessa, acerca da unidade fundamental, é o aparecer da razão filosófica universal na forma do conhecimento subjetivo materialmente concretizado na liberdade do sujeito. Hegel dá uma resposta ao interdito do conhecimento do absoluto formulado por Kant na reposição¹²³ do conhecimento do Absoluto como constitutivo do mesmo. Para Hegel, se o Absoluto não pode ser conhecido, o mesmo fica vazio e não pode ser estabelecido como absoluto. Neste sentido, o conhecimento subjetivo do Absoluto é um elemento constitutivo do próprio

¹²³ Sobre o retorno à metafísica após a filosofia crítica kantiana feita por Hegel ver: BORGES, 1998.

Absoluto, porque o mesmo aparece de forma privilegiada e determinada no conhecimento filosófico subjetivo, ao mesmo tempo em que a subjetividade individual encontra, na esfera da razão filosófica universal, o sentido fundamental do conhecimento e do exercício da liberdade. O conhecimento subjetivo da razão universal constitui um dos componentes fundamentais da filosofia hegeliana da História na medida em que o filósofo interpreta na interioridade da objetividade dos fatos e dos acontecimentos a razão universal e traduz esta experiência filosófica fundamental no pensamento filosófico escrito e sistematicamente elaborado segundo o código da razão especulativa. No caso hegeliano, há uma proximidade íntima entre a automanifestação histórica da razão, no contexto de Hegel, na atualidade das determinações do Espírito e na tradução deste conhecimento no conhecido pensamento filosófico do autor.

3.6 FILOSOFIA DA HISTÓRIA E ESPÍRITO ABSOLUTO¹²⁴

No presente trabalho, não será estabelecido um limite epistemológico entre Filosofia da História e Espírito Absoluto, mas as duas determinações do sistema estão mutuamente implicadas. Reduzir a esfera do Espírito Absoluto a um universo numênico e puramente racional seria uma abstração radicalmente incompatível com a concretude sintética do Espírito; igualmente, reduzir a Filosofia da História à esfera da objetividade transformaria a História a um desenvolvimento meramente empírico e material. Desta forma, uma Filosofia da História Universal inclui como componente fundamental o Espírito Absoluto e as suas determinações de arte, religião e filosofia. As duas determinações, a objetividade e a absolutividade formam um universo completo em si mesmo, na medida em que a objetividade da História somente é possível no contexto do Espírito Absoluto e este somente é possível como efetividade histórica. O estabelecimento de um limite entre espírito objetivo que constitui o domínio da História e o Espírito Absoluto que constitui o domínio da filosofia

¹²⁴ Há obras filosóficas que tratam do Espírito Absoluto, não como uma parte do sistema, mas, a partir deste nível de desenvolvimento, toda a filosofia hegeliana é vista em sua sistematicidade. Dentre as mais representativas, destacamos: BOURGEOIS, 2004; THEUNISSEN, Michael. *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*. Berlin: Walter de Gruyter, 1970; WENDTE, 2007.

¹²⁴ O filósofo francês Jacques D'Hondt escreveu uma obra muito representativa sobre a Filosofia da História hegeliana. A leitura desta obra nos coloca para além das oposições de necessidade e contingência, universal e particular, história e absoluto. “De nenhum modo supõe o Espírito que inicialmente concebe o plano da história, e logo se esforça por realizá-lo. O Espírito não se situa antes da história, e não reside fora dela. A finalidade interna hegeliana e a concepção circular do processo não restauram a antiga teologia, nem a transcendência. Pelo contrário, o avançar ao infinito remete sempre a um mais além.” D’HONDT, 1966, p. 246.

neutralizaria a Filosofia da História. Para Hegel, há três modos diferentes de expor a História: a História primitiva, a História reflexiva e a História filosófica. Na História filosófica, o Espírito Absoluto é substancialmente constitutivo. Num texto de largo alcance especulativo, Hegel escreve:

O terceiro gênero da história, a História Universal filosófica, conecta-se de tal modo com este último tipo de historiografia reflexiva que também o seu ponto de vista é um ponto de vista universal, mas não algo particular, que abstratamente se extrai ao prescindir-se dos outros pontos de vista. O ponto de vista universal da História filosófica do mundo não é abstratamente geral, mas concreta e absolutamente atual; com efeito, é o Espírito, que eternamente está junto de si e para o qual não há passado algum. Tal é o condutor das almas, Mercúrio, a Idéia é, na verdade, o guia dos povos e do mundo; e o espírito, a sua vontade racional e necessária, é que dirigiu e dirige os acontecimentos do mundo. Chegar a conhecê-lo, nesta condução, é aqui o nosso objetivo.¹²⁵

O texto é um dos mais importantes da Filosofia da História hegeliana. Depois de formular um conceito de História primitiva e de uma História reflexiva, Hegel formula sinteticamente um conceito de Filosofia da História caracterizada como uma História universal filosófica. Não se trata de uma História abstratamente geral de um conceito filosófico que permanece inalteravelmente igual a si mesma; como não se trata de uma História filosófica afastada do mundo e apenas preocupada com a verdade absoluta e eterna, mas se trata de uma História filosófica que passa por uma multiplicidade de formulações e se atualiza permanentemente pela oposição de concepções e novas sínteses, tornando-se por isto concreta. A História filosófica não é formada pela beleza e sublimidade de idéias filosóficas puras de um Absoluto compenetrado com a sua pura racionalidade, mas a concepção hegeliana é uma História filosófica do mundo. Como desenvolvemos acima, a filosofia caracteriza o movimento de entrelaçamento vital do todo como inteligibilidade interna da História e transpõe a mundanidade do mundo na perspectiva do pensamento filosófico. A História filosófica, num primeiro momento, é resultado da apreensão especulativa do mundo e a tradução desta apreensão na sistematicidade especulativa típica do pensamento filosófico resultante num todo orgânico e progressivo. Para Hegel, não há pensamento filosófico puro e

¹²⁵ “Die dritte Gattung der Geschichte, die Philosophische Weltgeschichte, knüpft sich an diese letzte Art der reflektierenden Geschichtsbetrachtung so an, dass auch ihr Gesichtspunkt ein allgemeiner ist, nicht aber ein Besonderes, das abstrakt herausgehoben wird, wobei man von andern Gesichtspunkten absieht. Der allgemeine Gesichtspunkt der philosophischen Weltgeschichte ist nicht abstrakt allgemein, sondern konkret und schlechthin gegenwärtig; denn er ist der Geist, der ewig bei sich selber ist und für den es keine Vergangenheit gibt. [Oder er ist die Idee.] Gleich dem Seelenführer Merkur ist die Idee in Wahrheit der Völker und Weltführer, und der Geist, sein vernünftiger und notwendiger Wille ist es, der die Weltbegebenheiten geführt hat und führt. Ihn in dieser Führung kennen zu lernen, ist hier unser Zweck.” *Die Vernunft*, p. 22.

afastado do mundo, mas brota da reflexividade e racionalização do próprio mundo transfigurado na estrutura sistemática do pensamento filosófico. Com isto, a História filosófica compreende um desenvolvimento qualitativo ínsito aos diferentes sistemas filosóficos, paradigmas filosóficos, formas de pensamento filosófico traduzidos na síntese atual do sistema filosófico e da Filosofia do Espírito. A absoluta atualidade do Espírito, referida por Hegel, contém atualizadas as formas anteriores de pensamento filosófico integradas na atualidade e no desenvolvimento permanente do sistema filosófico. A concretude do Espírito Absoluto¹²⁶ se dá pela composição de um conjunto de estruturas de pensamento desenvolvidas ao longo da História e reintegradas no desenvolvimento metódico da estrutura global da dialética hegeliana no eterno presente da História. Por um lado, o Espírito é resultado da fundamentação histórica da liberdade humana e da progressiva constituição do pensamento filosófico universalizados no Espírito Absoluto, eternamente presente a si como autoreflexividade do todo. Por outro lado, a atualidade absoluta do Espírito como densificação do presente da concretude filosófica retorna no conhecimento subjetivo e nas exigências especulativas do pensamento filosófico e se dá a síntese entre finitude e infinitude, sistematicidade e dialeticidade.

O conceito hegeliano de Espírito Absoluto não aparece como uma esfera abstrata, afastada do mundo e da História, mas como uma esfera sintética e convergente de diferentes determinações. No conjunto da Filosofia do Espírito, o Espírito Absoluto é determinado como síntese entre o espírito subjetivo e espírito objetivo, um círculo em que as formas unilaterais anteriores são configuradas num nível mais qualificado. Assim, o espírito subjetivo estruturado por Hegel na consciência, consciência-de-si, espírito teórico e espírito prático, aparecem no Espírito Absoluto na autoconsciência universal da Idéia de filosofia e na História filosófica como uma transparência de si mesmo do sistema e como conhecimento humano do sistema e do Absoluto. As várias figurações do espírito subjetivo passam por uma relacionalidade intersubjetiva sistematicamente ampliada na concepção hegeliana da Idéia da filosofia como componente fundamental do Espírito Absoluto. Por outro lado, a objetividade,

¹²⁶ Sobre a arquitetônica e a significação da concepção hegeliana do Espírito Absoluto identifica-se uma radical divergência entre Emil Angehrn e Martin Wendte. O primeiro expõe a teoria do Espírito Absoluto na relacionalidade fundamental com a História universal e como uma estrutura universal sintética no interior da qual as esferas particulares são dialetizadas no movimento de universalização e particularização. Nesta exposição, o Espírito Absoluto é colocado da autodeterminação global do sistema internamente estruturado na perspectiva da interação dialética das determinações anteriores. Já o segundo autor sustenta uma pura determinação teórica do Espírito Absoluto definitivamente afastado da razão prática e da História Universal: “O vir-a-ser do Espírito Absoluto no fim da Religião não conuz de volta à esfera do Espírito Objetivo ou à práxis, mas avança no Espírito Absoluto para dentro da teoria [...] O Espírito é pensado em sua forma mais elevada como uma subjetividade, não como a estrutura intersubjetiva de uma mediação do absoluto com o espírito objetivo.” WENDTE, 2007, p. 280-1.

determinada na forma da Natureza e na forma empírica da exterioridade fenomenológica, aparece no círculo mais amplo do sistema filosófico na existência ética. Para ser mais preciso, a filosofia do Espírito Absoluto é estruturada sinteticamente na inteligibilidade da *Ciência da Lógica* como sentido fundamental e na multidimensionalidade dos conteúdos, a racionalidade efetivada na estrutura do sistema e a efetividade retornada à reflexividade universal do pensamento filosófico. Como veremos mais adiante, a estrutura do círculo efetivo do Espírito Absoluto é constituído por movimentos de desenvolvimento multilaterais nos quais cada categoria do conceito assume várias funções nas múltiplas estruturas de mediação que Hegel expõe nesta configuração do sistema. Para Hegel,

Na Filosofia da Religião, consideramos a Idéia não apenas como ela é determinada no pensamento puro, também não como aparece no seu saber finito, mas como Absoluto, como a Idéia lógica; mas também como a Idéia aparece, se manifesta, mas também como aparecer infinito do Espírito. O Espírito é automanifestação, mas na sua manifestação infinita; o espírito que não aparece, não é; ele se reflete em si mesmo. Esta é a posição da Filosofia da Religião em relação às outras partes da Filosofia. Deus é o resultado das outras partes; aqui o fim foi feito começo. Que Deus aparece como resultado, fazemos como o nosso objeto especial – como Idéia concreta em seu aparecer infinito idêntica com a substância, com a essência; este é o conteúdo, a determinação deste conteúdo.¹²⁷

Este texto de Hegel é denso e de ampla significação. A Filosofia da Religião não considera mais a Idéia na determinação do puro pensamento ou na abstração de uma pura *Ciência da Lógica*. Também não se considera mais o aparecer meramente finito de algo em si mesmo infinito, resultante de uma antinomia entre a finitude e a infinitude. A Filosofia da Religião, considerando a transformação estrutural imanente que o sistema filosófico adquiriu na trajetória de sua exposição, coloca a automanifestação como constitutivo fundamental do Espírito. Este texto não trata da manifestação da Idéia lógica infinita, na finitude das determinações da Natureza e da história empírica ou cronológica, mas como uma manifestação infinita. A automanifestação infinita do Espírito é indicativa do caráter permanente desta atividade fundamental nunca substituída por uma esfera posterior ao caminho da manifestação, mas como um caminho permanente de desenvolvimento histórico e

¹²⁷ “In der Religionsphilosophie betrachten wir die Idee nicht bloss, wie sie als Idee des reinen Gedankens bestimmt ist, auch nicht in ihrer endlichen Weise der Erscheinung, sondern als das Absolute, als die logische Idee; aber auch zugleich, wie diese Idee erscheint, sich manifestiert, aber in der unendlichen Erscheinung als Geist. Der Geist ist das sich Manifestierende, das Erscheinende, aber in seiner Erscheinung unendlich; der Geist, der nicht erscheint, ist nicht; er reflektiert sich selbst in sich. Dies ist also überhaupt die Stellung der Religionsphilosophie zu den anderen Teilen der Philosophie. Gott ist das Resultat der anderen Teile; hier ist dies Ende zum Anfang gemacht. Dass Gott als Resultat, machen wir zu unserem besonderen Gegenstand – als schlechthin konkrete Idee mit ihrer unendlichen Erscheinung, die identisch ist mit der Substanz, mit dem Wesen; dies ist der Inhalt, die Bestimmung dieses Inhalts.” PhR I, p. 37.

sistemático. É claríssimo que o resultado da manifestação não caracteriza o caráter empírico de uma exterioridade meramente superficial e inferiorizada em relação a uma substancialidade fundamental, mas se trata de um processo de automanifestação no qual o Espírito reúne, num único processo sistemático, a inteligibilidade reflexiva fundamental e a objetividade efetiva do sistema. Neste nível de qualificação do real, a exterioridade do real será determinada como espiritual. O aparecer da Idéia será dialeticamente identificado com a essência na medida em que a sua manifestação é de caráter fundamental e condição da fundamentação da essência. A automanifestação do Espírito caracteriza a dialética da História Universal formulada ao longo de todo este trabalho. A Filosofia da Religião, como última parte do sistema, é resultado de todas as outras partes da Filosofia e estabelece outra estrutura de articulação em que desaparece a assimetria entre razão e realidade, entre *Ciência da Lógica* e Filosofia do Real na efetividade inteligível da estrutura do real em autodeterminação racional. Em outras palavras, no último círculo do sistema filosófico, constituído pela Filosofia da Religião, a razão não é infinita ou absoluta e as determinações do real simplesmente finitas; mas esta dualidade estrutural é substituída dialeticamente pela verdadeira infinitude, na qual o real é idêntico à substancialidade do conceito. Como o texto indica claramente, o Espírito Absoluto não é uma pura idealidade racional que definitivamente superou o real, mas o Espírito em sua permanente autodeterminação e dialetização, caracterizando um sistema aberto.

Na esfera do Espírito Absoluto¹²⁸ convergem, metodicamente, vários movimentos de fundamentação. Um primeiro movimento de fundamentação é aquele que destacamos no primeiro capítulo deste trabalho, quando examinamos o parágrafo 15 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* em que Hegel expõe uma seqüência linear de círculos, começando pelo universo mais abstrato da *Ciência da Lógica*, cujo autodesdobramento fundamenta um círculo ulterior até chegar ao universo mais elevado do círculo dos círculos. Trata-se da ampliação sistemática de diferenciação e de universalização de uma seqüência de círculos na medida em que o último, o círculo do Espírito Absoluto, é determinado como a síntese das diferenças inerentes a este desenvolvimento, procedendo da multiplicidade de elementos constitutivos para um círculo sintético e unitário. Um outro movimento de fundamentação inerente ao círculo efetivo do Espírito Absoluto é a fundamentação retroativa na qual os círculos

¹²⁸ Ramiro Flórez identifica Filosofia com a História da Filosofia como a mais alta configuração do Espírito Absoluto. Segundo o autor, a dialética da História é profundamente ínsita a esta esfera filosófica: “Hegel conhece, fará constar e trará a colação este velho e longo problema e o vai resolver anulando-o. Não há História da Filosofia e Filosofia, senão que a História da Filosofia é a filosofia mesma. A História da Filosofia reproduz a última e suprema configuração do Espírito Absoluto. E só desde este último grau de configuração temporal, que é a História da Filosofia, podemos falar de uma compreensão integral da História, quer dizer, a História compreendida. FLÓREZ, 1983, p. 376.

anteriores são determinados em sua verdade e em sua universalidade verdadeiramente filosófica. Neste sentido, o círculo da Filosofia da Natureza não permanece configurado em seu determinismo meramente natural ou necessário, mas na natureza se expõe uma Filosofia da Natureza. Na fundamentação sistemática retroativa, a *Ciência da Lógica* definida pelo próprio Hegel como a ciência pura da idéia, graças ao círculo do Espírito Absoluto, aparece configurada na sua verdadeira universalidade como inteligibilidade imanente do conteúdo ou estrutura do sistema. A Filosofia da História, no horizonte do Espírito Absoluto, é determinada como a História filosófica e a objetividade histórica como a efetividade do sistema. Como síntese da autofundamentação progressiva e da autofundamentação regressiva, a filosofia do Espírito Absoluto configura-se como um sistema completo em si mesmo, no qual os círculos anteriores são suprassumidos, nesta universalidade maior, numa interpenetração de círculos. Esta estrutura sistemática de exposição não será mais de uma linearidade regressiva ou progressiva, mas é possível identificar vários sentidos de mediação, de universalização e particularização. Com esta análise, a síntese última do sistema efetivada neste círculo não caracteriza simplesmente uma totalidade unitária e indiferenciada capaz de neutralizar as diferenças anteriores; mas as integra na complexidade de diferentes estruturas que desempenham as funções de universalidade, particularidade e singularidade. Nesta esfera sintética, não se parte de uma universalidade primeira da qual são deduzidas as diferenças e a multiplicidade, nem de uma multiplicidade de determinações dispersas, em cujo desenvolvimento imanente é metodicamente determinada uma síntese numa universalidade ulterior, mas na circularidade imanente do último círculo a universalização sintética e a particularização da multiplicidade são processos simultâneos e convergentes.

A História Universal e a esfera do Espírito Absoluto são universos inseparáveis e mutuamente constitutivos. As presentes considerações relativas à última esfera da filosofia hegeliana são tecidas em função da impossibilidade desta mútua delimitação e separação. A implicação dialética de História mundial e de Espírito absoluto é feita em dois momentos. Para Hegel,

Esse movimento é a via da libertação da substância espiritual, o ato pelo qual o fim último absoluto do mundo nele se cumpre, pelo qual o espírito que primeiro só é essente em si, se eleva à consciência e à consciência-de-si, e, assim, à revelação e à efetividade de sua essência essente em si e para si, e se torna para si mesmo o espírito exteriormente universal, o espírito-do-mundo (Enz, § 549).

Esse primeiro momento compreende a exteriorização do Espírito no mundo em forma de espírito do mundo e espírito do povo nas múltiplas formas de totalidades éticas efetivadas ao longo da História. Nessa primeira forma de figuração do Espírito Absoluto, a interioridade do Espírito é marcada pela abstração de uma essencialidade apenas em-si para efetivar-se na universalidade exterior do espírito-do-mundo formado pelos diferentes espíritos dos povos. É interessante perceber que Hegel não estabelece uma universalidade primeira e absoluta da qual procede metodicamente uma exterioridade vazia e empírica, mas de uma abstração primeira que se determina na universalidade exterior qualificada e estabelecida pela mediação fundamental da liberdade e da ação dos povos. A universalização vai sendo consolidada na medida em que acontece a sua efetivação. A formalidade em-si do Espírito universal interior à estrutura da História mundial eleva-se à consciência-de-si na medida em que se transforma numa concretude racional e na medida em que este processo de determinação é filosoficamente compreendida. Nesta constituição da exterioridade universal configurada na estrutura da efetividade, aparecem os vários espíritos dos povos que vão ocupando um grau determinado no desenvolvimento global da História Universal. Este desenvolvimento é marcado pelo declínio de um povo ou de uma civilização e a conseqüente constituição de uma civilização sucedânea com maior universalidade extensiva e mais ampla possibilidade de fundamentação da liberdade. Para Maria de Lourdes Borges, “o fruto maduro de uma civilização é a semente da próxima, o grau de desenvolvimento inferior de uma é como que um primeiro degrau para a edificação da outra. É desse espetáculo de nascimento e morte que a própria idéia de liberdade se alimenta.”¹²⁹ Mas Hegel destaca o segundo momento de fundamentação do Espírito Absoluto e a sua dialetização fundamental com a História Universal:

Mas o espírito pensante da história do mundo, enquanto ao mesmo tempo despe aquelas limitações dos espíritos-dos-povos particulares, e sua própria mundanidade, apreende sua universalidade concreta e se eleva ao saber do espírito absoluto, como saber da verdade eternamente efetiva, em que a razão que-sabe é livre para si mesma, e a necessidade, a natureza e a história são só para servir a revelação desse espírito, e vasos de sua glória (Enz, § 552).

Neste segundo momento, o Espírito apreende a universalidade concreta da História Universal e se eleva à universalidade verdadeira da Idéia filosófica e do Espírito universal. Trata-se de uma universalização em relação aos povos particulares e em relação às múltiplas

¹²⁹ BORGES, 1998, p. 160.

formas de pensamento filosófico correspondentes a estes domínios. Enfatizamos acima a particularidade e a limitação do espírito do povo e das épocas e a expressão mais elevada destas no pensamento filosófico que constitui um ramo da grande tradição filosófica, cujo fluxo dialético é metodicamente conduzido para a síntese do Espírito Absoluto que caracteriza a verdadeira universalidade resultante da liberdade e do pensamento filosófico. Desta forma, o Espírito pensante não simplesmente reside na História como um material para a sua própria sustentação e depois se eleva à universalidade do pensamento filosófico, mas a absolutividade do Espírito, na Idéia de filosofia, resulta de um desenvolvimento do espírito objetivo que se universaliza no Espírito Absoluto, da mesma forma que este se efetiva e se concretiza na História Universal. No Espírito Absoluto converge a dupla perspectiva do desenvolvimento sistemático e histórico, o primeiro como resultado da exposição dos principais círculos do sistema e o segundo pelas formas concretas de espírito do mundo correspondentes com os grandes conceitos, paradigmas filosóficos e formas de pensamento epocais cujo fluxo de exposição converge no Espírito Absoluto como estrutura atualizada de todas estas manifestações. Este mesmo é livre porque representa a forma mais elevada de autodeterminação da liberdade e é teórico porque caracteriza a forma mais elevada de pensamento filosófico e de autoconhecimento do homem que pensa filosoficamente a partir do sistema. No Espírito Absoluto, do ponto de vista teórico, o sistema filosófico alcança o seu grau mais elevado de autoreflexividade e de desenvolvimento do pensamento filosófico, e do ponto de vista prático, o sistema alcança a sua maior efetividade na universalização da liberdade e na sistematicidade de suas determinações concretas. Hegel expressa a síntese entre a efetivação do Espírito universal nas formas concretas do espírito do mundo e a universalização da efetividade histórica (*Wirkungsgeschichte*) na Idéia filosófica no movimento de automanifestação do Espírito. Para Hegel,

O espírito, portanto, no Outro só revela a si mesmo, sua própria natureza; esta porém, consiste na automanifestação. O automanifestar-se é, por isso, ele mesmo o conteúdo do espírito, e não, por assim dizer, somente uma forma acrescentando-se externamente ao seu conteúdo. Por sua manifestação, em consequência, o espírito não manifesta um conteúdo diferente de sua forma – esta é que exprime o conteúdo total do espírito; a saber, a sua automanifestação. Forma e conteúdo são assim, no espírito, idênticos entre si. Sem dúvida, habitualmente se representa o manifestar como uma forma vazia, à qual deveria, ainda, acrescentar-se um conteúdo de fora; entende-se, então, por conteúdo algo essente-em-si, algo que em-si-se-mantém, e por forma, ao contrário, o modo exterior da relação do conteúdo a outra coisa (Enz, § 383, Zusatz).

Na Filosofia do Espírito, conteúdo e forma finalmente se identificam no movimento dialético da automanifestação. Num primeiro momento, a manifestação de um conteúdo ou de uma estrutura não representa uma desqualificação racional, mas é essencialmente constitutivo da estrutura do Espírito. Ao longo do sistema filosófico, na presente acepção, a forma é a *Ciência da Lógica* tida como racionalidade fundamental e intrínseca, e o conteúdo é constituído pelas determinações da sistemática do real, em que aquela se manifesta concretamente na Natureza, no espírito subjetivo, no Estado e na História. No Espírito Absoluto, a forma aparece na Idéia de filosofia como universalidade atualizada de todas as formas de pensamento filosófico da História filosófica e o conteúdo é a História universal nas suas mais variadas etapas e estágios de desenvolvimento efetivo. A lógica da automanifestação contém intrinsecamente unificados o conteúdo e a forma como uma estrutura onde a própria razão se determina a si mesma no conteúdo das múltiplas estruturas de manifestação. Nesta intrínseca compenetração, a razão se constitui a si mesma na medida em que se manifesta, e se manifesta na medida da autoconstituição da razão. O Espírito Absoluto se manifesta na História e somente pode ser tomado como absoluto, porque se manifesta e porque contém a História Universal como efetividade constitutiva. A estrutura dialética Espírito Absoluto e História Universal, que constitui o círculo mais amplo e complexo do sistema, exprime uma síntese na qual a Idéia de filosofia e a História na Filosofia da História Universal atualizam-se em sempre novos níveis de diferenciação e de totalização reflexiva, constituindo um único sistema diferenciado. Para Hegel,

O elemento da existência do espírito universal – que é intuição e imagem na arte, sentimento e representação na religião, pensamento puro e livre na filosofia – é, na História universal, a realidade espiritual em ato, em toda a sua acepção: interioridade e exterioridade (Rph, § 341).

Este importante parágrafo da *Filosofia do Direito* mostra a unidade fundamental entre Espírito universal e a História Universal. Numa primeira aproximação, a arte, a religião e a filosofia dispostas por Hegel como formas de apreensão do Espírito universal, respectivamente na intuição, no sentimento religioso e no pensamento filosófico, são componentes da História Universal e são componentes do Espírito universal. Como componentes da História, representam as formas mais nobres de conhecimento e de representação da mesma, enquanto expressões significativas de uma cultura ou de uma época. Na arte, na religião e na filosofia, a realidade espiritual da História é apreendida nas funções antropológicas fundamentais e traduzida nas atividades próprias de cada uma destas formas de

conhecimento. A arte é expressa na escultura, na pintura e na música; a religião é expressa no culto e nas formas de vivência e a filosofia, nas obras e nos debates filosóficos relevantes. Como determinações fundamentais da História, Hegel as expõem em seu desenvolvimento histórico e na sua mediação fundamental com a História. Por outro lado, a arte, a religião e a filosofia também representam formas diferenciadas de apreensão do Espírito Absoluto; portanto determinações do mesmo que contém, como momento fundamental, a sua automanifestação em formas específicas de conhecimento humano. Neste sentido, Hegel restringe a restrição do conhecimento kantiano do absoluto na retomada desta possibilidade como condição de ser do Espírito universal. As três divisões do Espírito Absoluto estabelecidas por Hegel, no final da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, constituem formas específicas de conhecimento do absoluto e formas constitutivas de sua automanifestação.

O parágrafo acima expressa, com muita clareza, que a História Universal e o Espírito universal são duas dimensões constitutivas de um mesmo círculo; portanto universos intrinsecamente constitutivos. A História Universal é filosoficamente qualificada como a efetividade espiritual em ato do Espírito universal, como uma substancialidade espiritual concreta cujo grau de inteligibilidade e de racionalidade é semelhante ao do Espírito enquanto pensante. Em outras palavras, o autodesenvolvimento da universalidade do Espírito resulta na efetividade da História universal, como uma estrutura racionalmente qualificada, no autodesenvolvimento espiritual de um conteúdo. Desta forma, reciprocamente, a História Universal e o Espírito universal constituem a interioridade e a exterioridade de um processo dialético cíclico constitutivo do método e da estrutura do Espírito Absoluto. Para Jarczyk, “o interior é a profundidade do exterior, mas o exterior é, assim, paradoxalmente, a profundidade do interior; e um e outro, na sua relação de identidade reflexiva, constituem o real como ciência.”¹³⁰ Num primeiro momento, o Espírito universal constitui a exterioridade da História Universal, porque caracteriza uma reflexividade pura afastada das limitações típicas do mundo e da História e universaliza, reflexivamente, numa estrutura de pensamento complexo as determinações da História Universal. Trata-se da pureza e absolutividade da Idéia filosófica resultante da autoreflexividade do sistema e do desenvolvimento e diferenciação do pensamento filosófico, ao longo do tempo, e a sua convergência, nesta forma de universalidade reflexiva do Espírito. É o que Hegel faz, no final da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, quando conclui com um dos textos mais nobres da Metafísica aristotélica em que o filósofo estagirita destaca a excelência da vida divina na pura identidade do pensamento e

¹³⁰ JARCZYK, 1980, p. 276.

da inteligibilidade deste pensamento que pensa a si mesmo como a excelência mais suprema de um pensamento absolutamente pensante. Por outro lado, o Espírito universal também caracteriza a interioridade da História Universal acima destacada quando da formulação da mediação sistemática. O Espírito universal vai densificando a sua condição de racionalidade fundamental e imanente no desenvolvimento histórico de universos éticos identificados por Hegel nos diferentes impérios e totalidades éticas. Na grande variedade de culturas, de atores históricos e de formas de pensamento filosófico, o Espírito universal assegura uma coerência de uma exposição imanente capaz de totalizar a multiplicidade destes elementos e de diferenciar esta mesma racionalidade em diferentes níveis de efetivação. Para Hegel, não se trata de uma universalidade espiritual alheia e simplesmente anterior à História, mas constitui a razão da própria História e imanente à sua estrutura ética e transcendente à estrutura empírica da base material.

Por outro lado, invertendo o raciocínio, a História Universal constitui a exterioridade do Espírito universal na medida em que o real se identifica com o universo exterior. Como a *Ciência da Lógica* já mostrou amplamente, a exterioridade não é vazia e meramente uma aparência externa, mas a História Universal caracteriza uma exterioridade efetiva e uma substancialidade concreta em processo metódico de constituição. Esta lógica compreende o movimento de universalização concreto no qual a exposição do sistema parte da limitação do abstratamente universal para a concretude e totalidade complexa do Espírito que recebe a sua efetividade na própria História. Dentro do sistema, como é facilmente demonstrável, a História Universal é a estrutura por excelência que proporciona efetividade ao pensamento filosófico universal. Neste sentido, a História Universal resulta da universalização da razão no desenvolvimento histórico da liberdade humana e no ato de concretização da própria razão. A História Universal também exerce a função de interioridade do Espírito na medida em que caracteriza o autodesenvolvimento imanente do mesmo. Como destacamos acima, na exterioridade da Idéia filosófica universal, a História Universal é circunscrita por um sentido filosófico fundamental que traduz as determinações éticas em pensamento filosófico e no tempo apreendido pelo pensamento. A História Universal desenvolve-se no seio de uma esfera mais ampla e o movimento dialético de desenvolvimento desta resulta na interiorização do próprio Espírito Absoluto. Se a mesma coisa é expressa na estrutura da Lógica do conceito, a História Universal aparece no movimento de particularização do Espírito Absoluto¹³¹ no espaço e no tempo propriamente históricos.

¹³¹ Reflexão semelhante é feita por Ramiro Flórez que destaca o caráter dialético do Espírito Absoluto evidenciado nas suas múltiplas expressões e determinações, rejeitando, desta forma, uma estrutura pré-estabelecida e inexoravelmente figurada no real: “Por cima das múltiplas denominações do Espírito –

O movimento dialético entre o Espírito universal e a História universal como constitutivos do círculo do Espírito Absoluto interpõe uma série de movimentos de figuração no interior dos quais este não pode ser fixado como uma esfera puramente trans-histórica. A estrutura do Espírito Absoluto consta do duplo movimento de fundamentação segundo o qual a História é transtemporalizada numa progressividade ascensional no caráter puramente racional e especulativo da razão filosófica. Por isto, não se trata de uma superestrutura racional sobreposta, mas de uma universalização da História nesta configuração. Por outro lado, o caminho dialético de universalização da História na absolutividade do pensamento é equilibrado por outro caminho de universalização na efetivação histórica como realidade espiritual em ato. A trans-historicidade da excelência racional do Espírito universal e a densidade da universalidade concreta da História Universal constituem os movimentos de fundamentação um realizado a partir do outro, mas, ao mesmo tempo diferentes. A pura inteligibilidade do pensamento ultrapassa as limitações da História enquanto as torna inteligíveis e transparentes, e a efetividade concreta da História Universal ultrapassa a razão universal enquanto empreende um autodesenvolvimento de efetivação. Com isto, o Espírito Absoluto caracteriza um método de totalização reflexiva e de progressividade sistemática, ou seja, a progressividade histórica é reintegrada numa regressividade reflexiva que empreende um novo fluxo de totalização de expansão e historicização. Com base nestas considerações, Hegel define claramente o Espírito Absoluto e os seus movimentos internos.

O espírito absoluto é tanto à identidade eternamente essente em si, quanto retornando e retornada a si mesma: é a substância una e universal enquanto espiritual, o juízo que a reparte em si mesma e em um saber, para o qual ela existe como tal. A religião, como em conjunto pode ser designada essa esfera, há que considerar-se tanto como partindo do sujeito e encontrando-se nele, quanto como partindo objetivamente o espírito absoluto, que está como espírito em sua comunidade.¹³²

objetivo, subjetivo, do mundo, do povo, etc. – há que ver ao espírito em si, que é uno, embora é múltiplo em seus reinos e âmbitos de expressão, no caminho do ser e ser e ser-se para si. Entre as denominações do Espírito, a que agora nos vai ocupar é a do Espírito Absoluto. Também o Espírito Absoluto é dialético, e tem três configurações fundamentais mediante as quais se revela, inicia e recorre e fecha seu próprio círculo dialético. Estas configurações são, para Hegel, a Arte, a Religião e a Filosofia. São suas três formas de efetivação na História. Mas, a sua vez, são três formas de transtemporalização do Histórico, o costado eterno do espírito subjetivado nelas.” FLÓREZ, 1983, p. 309.

¹³² “Der absolute Geist ist ebenso ewig in sich seiende als in sich zurückkehrende und zurückgekehrte Identität: die eine und allgemeine Substanz als geistige, das Urteil in sich *und* in ein Wissen, für welches sie als solche ist. Die *Religion*, wie diese höchste Sphäre im allgemeinen bezeichnet werden kann, ist ebensowohl als vom Subjekte ausgehend und in demselben sich befindend als objektiv von dem absoluten Geiste ausgehend zu betrachten, der als Geist in seiner Gemeinde ist.” Enz, § 554.

No conjunto da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, este é um dos parágrafos mais importantes onde Hegel define o Espírito Absoluto. Trata-se da síntese de todo um fluxo dialético e sistemático de uma exposição global da obra que converge num círculo de movimentos multilaterais. A síntese operada por Hegel consiste em reunir, numa mesma esfera, elementos e estruturas anteriores e esboçar uma multiplicidade de caminhos de efetivação e de reflexividade. O Espírito é eternamente presente a si mesmo, porque todas as configurações são espirituais; mas retorna a si mesmo a partir da História Universal e a partir do conhecimento que os sujeitos individuais têm de si mesmos e da História. Entre a abstrata e universal identidade eternamente presente em si mesma e o retorno a si mesmo na efetividade, resulta uma substancialidade universal na concretude do Espírito. Num mesmo conjunto e metodicamente integradas, acontece a identidade do Espírito e o juízo dos sujeitos e comunidades. No Espírito, há um sentido racional que começa do sujeito individual, passa pela intersubjetividade das relações em que todos os sujeitos formam uma estrutura relacional complexa na História universal e se encontra universalizado no Espírito Absoluto. Na esfera do Espírito, os sujeitos individuais conhecem o Absoluto na forma de conhecimento filosófico e se conhecem a si mesmos neste universo. Num outro caminho metódico de figuração, como um elemento característico da Filosofia da Religião, o Espírito aparece nas experiências comunitárias que encarnam a universalidade do Espírito na forma de vivência tipicamente religiosa. Estas constatações contidas no simples e ao mesmo tempo complexo texto hegeliano, a exposição predominantemente linear da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* no estabelecimento de uma seqüência metódica de círculos se transforma num único círculo da totalidade reflexiva do Espírito Absoluto e universal internamente estruturado na identificação e diferenciação dos componentes. Aqui, o sistema filosófico ou o Espírito Absoluto só pode ser caracterizado a partir da síntese de uma multidimensionalidade de componentes estruturalmente densificados onde convergem sinteticamente os movimentos de fundamentação do Espírito, e, por outro lado, de cada componente estrutural parte um universo de movimentos e de sentidos que se distribuem em outras estruturas. Assim, para Hegel, “o espírito só é espírito na medida em que é para o espírito” (Enz, § 564). O espírito subjetivo e finito somente é espírito na medida em que se efetiva no Espírito Absoluto, e este somente é espírito infinito quando aparece no conhecimento filosófico e subjetivo.¹³³

¹³³ Sobre a dialética Espírito infinito e Espírito finito, Martin Wendte escreve: “o Espírito finito é a pressuposição da infinitude, porque o infinito se sabe no saber do finito sobre o infinito, assim é o Espírito infinito sempre projeção, sempre ligado com conteúdos da consciência do Espírito finito. Mas logo é o Espírito infinito a pressuposição do finito, quando é efetivamente o Espírito infinito, que se sabe no saber do Espírito finito sobre o Espírito infinito.” WENDTE, 2007, p. 227.

3.6.1 Arte, religião e filosofia

A inclusão de algumas considerações sobre as figurações do Espírito Absoluto tem como objeto mostrar a implicação de uma seqüência que conjuga uma continuidade histórica e ao mesmo tempo sistemática. A exposição feita por Hegel compreende unicamente o conteúdo do Espírito em explicitação em três formas de conhecimento diferentes. A intenção básica desta exposição é a identificação de uma lógica imanente a estas figurações, e no que diz respeito ao processo histórico de formação da razão, uma continuidade historicamente orientada. A inclusão metódica de uma seqüência sistemática e histórica reforça a sustentação da tese central de todo este trabalho na síntese entre Sistema e História.

Para Hegel, a arte é a aparição sensível do Espírito. A arte é perpassada por um paradoxo positivo na medida em que a absolutividade do Espírito é representada num elemento material contingente e empírico. O trabalho do artista confeccionado num elemento material e sensível de uma escultura, de uma pintura ou de uma música torna sensivelmente presente e materializado o Absoluto que aparece na forma própria da limitação da matéria. Por outro lado, a matéria não fica restrita à materialidade e sensibilidade, mas é transformada na luminosidade da significação e da beleza. A arte revela o Absoluto na forma da beleza sensível, quando a materialidade é transformada na forma espiritual. Aqui aparece o verdadeiro paradoxo da obra de arte na sensibilização e materialização do Espírito e na espiritualização e figuração da matéria. Nas múltiplas expressões da obra de arte, o Absoluto é manifestado; mas não é uma manifestação completa, porque há outras formas de manifestação.

A estética hegeliana é atravessada por um componente antropológico fundamental que é a imaginação. A dimensão antropológica, acionada na obra de arte, é a imaginação através da qual o artista imprime, na matéria, a sua criatividade. Não se trata de uma cópia sensível de uma realidade qualquer, mas da imaginação criativa da qual resulta a forma própria da arte. A obra de arte, além de efetivar a mediação fundamental entre a matéria bruta e o Espírito Absoluto no aparecer artístico, efetiva a mediação entre Deus e o artista. Conforme exposto, a arte representa o aparecer sensível do Absoluto, um aparecer essencial, conforme o conceito de aparecer formulado por Hegel na Lógica da essência, mas também é resultado da ação de um artista. Para Hegel, “a obra de arte é, portanto, igualmente uma obra do livre-arbítrio, e o artista é o mestre do deus” (Enz, § 560).

A Religião¹³⁴, segunda figuração do Espírito, compreende a forma do sentimento e do saber subjetivo da representação. A *Filosofia da Religião* constitui uma obra importante e um dos temas preferidos de Hegel. Escritos sobre Religião são encontráveis em toda a sua obra, começando pelos escritos de juventude e pelo período de Iena, passando por constantes referências na sua obra sistemática, completando estes escritos com a obra do período de Berlin, denominada “*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*”. Não se trata de um simples tema distribuído em toda a sua obra, mas a Religião é uma importante fonte inspiradora na construção do sistema hegeliano. Na *Filosofia da Religião*¹³⁵, são encontráveis elementos conceituais que apontam para o desenvolvimento histórico e para o desenvolvimento sistemático da mesma, reforçando a hipótese da identidade dialética do histórico e do sistemático. Para uma *Filosofia da História*, a Religião assume um papel decisivo, sobretudo na inspiração da dimensão histórica da razão filosófica presente no tempo. Neste sentido, o primeiro aspecto filosófico da Religião consiste na transposição filosófica de conceitos e estruturas, nela presentes, em forma de representação sentimental, e que aparecem especulativamente na filosofia. O caráter filosófico da Religião advém do caráter especulativo dado por Hegel a uma experiência religiosa vivida no nível do sentimento e do senso comum.

Quando Hegel trata da Religião¹³⁶, as suas atenções estão centralizadas no cristianismo.¹³⁷ Na verdade, a estrutura do sistema hegeliano, em certa medida, é inspirada na Religião cristã traduzida no desenvolvimento sistemático de sua filosofia. Um dado cristão merece especial atenção por parte de Hegel, talvez até então não explicitado em seu real significado, a Encarnação do Verbo de Deus. Para Bourgeois, na *Filosofia da Religião*, a relação entre a universalidade e a particularidade deve ser formulada da seguinte maneira:

¹³⁴ Sobre o conceito de Religião em Hegel: RÓZSA, Erzsébet. *Versöhnung und System: Zu Grundmotiven Hegels praktischer Philosophie*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2005; AQUINO, M. F. de. *O conceito de religião em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1989; WENDTE, 2007.

¹³⁵ Um recente e aprofundado estudo sobre o conceito de Religião em Hegel foi feito por Martin Wendte. O autor reconstitui, numa ótica hegeliana, a unidade divino-humana de Jesus de Nazaré, constrói uma *Filosofia da Religião* articulada a partir da *Ciência da Lógica*, particularmente a partir da estrutura do conceito e da Idéia Absoluta. Cf. WENDTE, 2007.

¹³⁶ No contexto da *Filosofia da Religião*, são retomadas as imagens da circularidade e da linearidade: “Ela se completa somente na totalidade da História da Religião, em meio ao Cristianismo e da vida de Jesus Cristo e pode ficar ou um círculo circular de círculos ou como linearidade, concebido na autopoção do Espírito Absoluto. Os dois sentidos são possíveis ou ciclicidade e linearidade podem ser conjuntamente mediados, porque o resultado do caminho do caminho se iguala com o resultado, mas como posto.” WENDTE, 2007, p. 255.

¹³⁷ Maria de Lourdes Borges dá um destaque especial à *Filosofia da Religião*, associando formas históricas de Religião com as três partes da *Ciência da Lógica*. Neste desenvolvimento, a Religião cristã corresponde com o conceito: “fiel a essa definição de conceito, a religião cristã realiza esse retorno a si do conceito mesmo de religião e só ela pode ser considerada como fazendo parte do espírito absoluto. Ele é a culminação de um processo histórico, no qual houve um amadurecimento da Idéia de Deus, até que essa idéia possa ser tomada em sua mais alta significação. Para Hegel, isto significa conceber a idéia de divindade como aquela que tem a força de expor-se num mundo, de tornar-se sensível e de retornar a si.” BORGES, 1998, p. 169.

“como é que o infinito, o universal, o que não é isso nem aquilo, mas ele próprio um todo, como é que o idêntico a si pode ser idêntico ao que é uma simples particularidade, uma simples diferença, como pensar essa identidade da identidade e da diferença que define a razão em sua verdade?”¹³⁸ Na Filosofia da Religião, a infinitude e transcendentalidade de Deus irrompem na finitude¹³⁹ e contingência da realidade humana, assume integralmente a condição humana constituída pela linguagem, cultura, historicidade e caminha historicamente com os homens. Este referencial fundamental da Religião cristã pode ser tomado como um dos sentidos profundos da filosofia hegeliana que busca fazer uma síntese entre transcendência e imanência, infinitude e finitude, absoluto e relativo, histórico e sistemático, necessidade e contingência. Integrando a tradição filosófica e inspirando-se na historicização de Deus, Hegel introduz uma novidade significativa no pensamento filosófico pela suprassunção de um Deus abstrato, seja a Idéia platônica, o Deus de Tomás de Aquino, e pela introdução do movimento histórico em qualquer forma de pensamento filosófico. Nesta visão filosófica, os conceitos filosóficos são concebidos na trajetória histórica de sua formulação, e o próprio pensamento filosófico é exposto na categorialidade do desenvolvimento histórico.

Hegel inclui em seu sistema um outro componente cristão significativo através do qual o filósofo é integrado na tradição neoplatônica, o Deus trinitário. Para Manfredo A. de Oliveira, “no Cristianismo, Deus se manifesta como espírito, ou seja, como subjetividade infinita e, portanto, como liberdade, pois liberdade é o movimento de autopossuir-se. A concepção de Deus como espírito se exprime, religiosamente, na representação da Trindade, que manifesta a realidade na absolutividade viva.”¹⁴⁰ A estrutura triádica do sistema e os momentos fundamentais da Idéia são indicativos de que o filósofo aprofunda o conceito trinitário cristão de inspiração neoplatônica e integra a História Universal como constitutivo fundamental de seu sistema. As analogias presentes na filosofia hegeliana com o conceito cristão do Deus trinitário são muitas e elas podem ser feitas em muitos sentidos diferentes. Considerando os mais variados enfoques possíveis de serem feitos, todos radicam na estrutura conceitual comum da universalidade abstrata e indeterminada contraposta dialeticamente com a multiplicidade de determinações conceituais ou históricas e a fundamentação sintética de

¹³⁸ BOURGEOIS, 2004, p. 244.

¹³⁹ A dialética da finitude e da infinitude elucida esta questão: “O finito como negação será suprassumido dialeticamente pelo infinito enquanto a sua negação, assim que exprime a sua própria infinitude. Mesmo assim a infinitude é reconduzida na suprassunção no finito, voltando do além, constituída do sentido negativo do finito. Logo o verdadeiro infinito é realmente o processo mesmo, no qual o finito e o infinito atuam como momentos, com que este processo de negação figura em suas duas negações, o qual se nega de modo que cada qual se suprassume na unilateralidade do outro.” LARDIC, Jean-Marie. Die Logik des Unendlichen in der Hegelschen Philosophie des Geistes. In: MENEGONI; ILLETTERATI, 2004, p. 144.

¹⁴⁰ OLIVEIRA, 1997, p. 59.

uma universalidade concreta como unidade estrutural de múltiplos elementos resultantes do entendimento. Neste sentido, cada parte do sistema pode ser analogada com uma pessoa trinitária, representando a racionalidade da *Ciência da Lógica* a pessoa do Pai, a diferenciação sensível da Filosofia da Natureza a pessoa do Filho e a concretude da Filosofia do Espírito a pessoa do Espírito Santo. A mesma analogia pode ser feita a partir da estrutura da Idéia, na qual o movimento dialético e o fluxo de inteligibilidade pode ser analogada com a pessoa do Pai, a diferenciação dos círculos de totalidade pode ser analogada com a pessoa do Filho e a totalidade concreta do sistema em autodesenvolvimento pode ser analogada com o Espírito. Na História Universal, a Idéia de liberdade representa a primeira pessoa, a diferenciação de épocas e civilizações representa a segunda pessoa e a totalidade do sistema de eticidade, a terceira pessoa. Desta forma, o sistema hegeliano tem como antecedente histórico fundamental a síntese feita entre vários sistemas neoplatônicos e alguns elementos advindos da concepção cristã e traduzidos na concepção trinitária do Deus cristão.

Na filosofia hegeliana, o Deus trinitário assume uma importância central, porque inspira os principais movimentos de articulação do sistema e porque contém, em seu bojo, os movimentos significativos do conhecimento especulativo do universo. A unidade e a multiplicidade, a ascensionalidade e descensionalidade, a progressividade sistemática e a interiorização reflexiva são elementos diretamente deduzidos a partir da estrutura ternária da concepção cristã de Deus e de mundo. A Filosofia da Religião hegeliana procura traduzir, no código da razão filosófica especulativa, elementos significativos que, em outros níveis, são vividos numa experiência religiosa comum e representados num sentimento religioso imediato e superficial. A Filosofia da Religião já superou os limites de uma concepção judaica de um Deus transcendente e atemporal e de uma concepção aristotélica de um Absoluto puramente racional, afastado da contingencialidade histórica dos homens. A concepção filosófica de Religião compreende um Deus imanente e concreto e as três personalidades divinas representam os mais variados desdobramentos de um mesmo sistema que forma um todo concreto e sistematicamente articulado. Para Hegel, o Deus trinitário¹⁴¹ representa uma

¹⁴¹ “Ao final do caminho percorrido, nos encontramos, pois, com a religião manifesta, quer dizer, autocompreendida e autorevelada. Deus apareceu totalmente. A história de suas representações culmina aqui com a revelação plenária de Deus enquanto que é Trindade. E esta Trindade tem os seus nomes: Pai, Filho e Espírito. A História abre assim seu grande segredo, ou a sua grande astúcia, e nos aparece impregnada pela divindade e transcendida por ela. A revelação explícita desta concepção trinitária é o centro da mensagem trazida e realizada por Cristo, mediante a sua encarnação na História, mediante a sua humanização. Visto desde Deus, desde sua entrada no tempo e desde a mesma idéia do devir histórico, Cristo é o universal individualizado, a verdade concreta. Daí que a religião absoluta se chama cristianismo.” FLÓREZ, 1983, p. 363.

rede complexa de múltiplos desdobramentos e pontos de convergência de movimentos de desenvolvimento que se articulam em todo o sistema. Para Hegel,

A religião é a consciência que um povo tem do que ele é, da essência do supremo. Este saber é a essência universal. Assim como um povo representa Deus, assim representa também a sua relação a Deus, ou assim se representa a si mesmo; a religião é igualmente o conceito que o povo tem de si mesmo [...] Na Idéia divina, encontra-se o ser da unidade, da universalidade do espírito e da consciência existente; diz-se que nela o infinito está unido ao finito. Quando os dois estão separados, reina a infinitude do entendimento. Na religião cristã, a Idéia divina revelou-se como a unidade das naturezas divina e humana (*Die Vernunft*, p. 126).

O conceito hegeliano de Deus não se contrapõe ao homem e à sua liberdade. A possibilidade do conhecimento de Deus restabelecido a partir do interdito kantiano da razão transcendental impedida de ultrapassar especulativamente a materialidade fenomênica, não pode ser compreendida como uma razão superior e transcendente ao conhecimento humano, mas, no homem, o conhecimento de Deus e o conhecimento de si mesmo são reciprocamente condicionantes. Neste ponto, a Filosofia da História e a Filosofia da Religião¹⁴² se aproximam como sendo o conhecimento de Deus, um dos elementos decisivos no desenvolvimento da História e na formação da liberdade humana. O conhecimento do Absoluto é diretamente proporcional à consciência que o homem tem de si mesmo e constitui um componente antropológico fundamental na definição da liberdade humana. Para Hegel, a identificação especulativa do conhecimento que o homem tem de Deus e a vivência histórica que isto representa constitui um componente central na compreensão filosófica do próprio homem. Assim, introduzimos, na Filosofia da História, alguns elementos sobre a Religião, porque a trajetória histórica do conhecimento humano de Deus se identifica com a trajetória histórica do autoconhecimento do homem que resultou na fundamentação de várias sínteses filosóficas, figurando a hegeliana como uma das mais representativas. Hegel expressa o conhecimento filosófico de Deus e o seu autodesenvolvimento no sistema no código do autoconhecimento

¹⁴² Bernard Bourgeois nos oferece uma obra sobre Hegel intitulada “os Atos do Espírito”. Dentre os muitos temas tratados pelo autor destaca-se a relação entre tempo e eternidade, abordando dialeticamente a questão na eternização do tempo e na temporalização da eternidade. Sobre o conceito de Religião absoluta, o autor escreve: “A religião absoluta que é, para Hegel, o cristianismo unifica claramente o tempo da humanidade, ao fazê-lo exprimir a eternidade do Deus único, e isto duplamente: De um lado, esse tempo é a imagem da presença de si da eternidade, porque se reflete em si mesmo por meio da relação do começo e do fim absolutos que o Deus criador e juiz lhe atribui. De outro lado, a eternidade torna-se presente de forma mundana no mundo pelo Deus encarnado, presente absoluto de uma história que nele se recapitula do começo ao fim. A Encarnação representa a eternidade verdadeira, unidade eterna da eternidade e do tempo que se temporaliza como tal ao tornar-se ele próprio absolutamente presente a si mesmo no acontecimento crístico, divino-humano, que é o eixo em torno do qual gira a história do mundo.” BOURGEOIS, 2004, p. 205.

filosófico do homem e o desdobramento da liberdade, ao longo da História, como expressão ética da autodeterminação do homem. Um dos componentes fundamentais da Filosofia da História é de que qualquer forma de conhecimento de Deus, formulada ao longo da História da Filosofia, está impregnada de elementos históricos, culturais e antropológicos que resultam na autodefinição filosófica do homem. O conhecimento de Deus está impregnado de um caminho de autoconstituição da liberdade humana e do autoconhecimento histórico do homem, exatamente porque, neste exercício, a racionalidade humana aparece no seu caráter sintético e especulativo.

Uma leitura atenta da filosofia hegelina na configuração da Filosofia da História, apreende especulativamente as determinações de Deus e de homem¹⁴³, não como termos de uma antinomia irreduzível no qual o primeiro é concebido como Absoluto, necessário, universal e substancial e o segundo, concebido como relativo, contingente, particular e acidental, mas a universalidade e a substancialidade resultam da unidade dialética entre Deus e homem. Esta dialética é assim expressa por Theunissen: “o que aparece como o meu fazer, é fazer divino, mas estendemos apenas a meia verdade e com isto a inverdade, quando a pressuposição da citação é calada: e inversamente Deus somente através de minha ação.”¹⁴⁴ A estrutura dialética Deus/homem pode começar pela abstração dos dois termos vistos em sua determinação unilateral e dialeticamente concretizados na síntese do conceito filosófico de Absoluto. Para Hegel, “Deus é somente Deus enquanto ele sabe a si mesmo; seu saber-se é, além disso, sua consciência-de-si no homem, e o saber do homem sobre Deus: saber que avança para o saber-se do homem em Deus” (Enz, § 564). O conceito de Absoluto, concebido na perspectiva da Filosofia da Religião, resulta dialeticamente da interpenetração do humano e do divino no qual o conhecimento humano de Deus resulta no autoconhecimento filosófico do homem, ou seja, uma forma de autoconhecimento humano mediatizado por Deus. Por outro lado, o autoconhecimento de Deus representa o conhecimento de Deus no homem, isto

¹⁴³ Uma obra filosófica sobre o sistema hegeliano inclui a Filosofia da Religião como elemento privilegiado na formulação de um conceito de sistema. Nesta obra, a reconciliação e o sistema são motivos fundamentais da filosofia prática de Hegel, exercendo a Filosofia da Religião um componente fundamental da unidade sintética e dialética entre sistema e história. A Filosofia da Religião sistematicamente exposta no conceito de religião (*Begriff der Religion*), religião determinada (*bestimmte Religion*) e religião consumada (*vollendete Religion*), exprime a reconciliação entre Espírito Absoluto e história: “A religião acabada tematiza a problemática da religião não só na especulativa perspectiva do Espírito Absoluto, mas também na esfera histórica do cristianismo. Na verdade, unilateralmente, na perspectiva do ato de reconciliação divina. Neste sentido, o amor divino tem uma fundamental e esclarecedora função. Por outro lado será discutido, como este ato humano enquanto sujeito, e não apenas como forma infinita, não apenas como problema metafísico, senão como toda a subjetividade na sua conclusiva figuração no fundo das diferentes maneiras, multidiversos fenômenos do espírito foram encontrados. Nesta confluência pode o ato reconciliador dos homens em seu empírico e finito ser aí encontrar. O fundamento deste encontro pela reconciliação reside na especulativa unidade entre divina e humana natureza sobretudo no ser humano.” RÓZSA, 2005, p. 616.

¹⁴⁴ THEUNISSEN, 1970.

é, o autoconhecimento de Deus é mediatizado pelo conhecimento do homem de Deus e em Deus. Neste caminho, Deus só é Deus quando passa pela autoconsciência humana que o homem alcança na cultura, na linguagem, na História e no conhecimento filosófico; o homem só é homem quando a sua existência é universalizada em Deus e subjetivamente captada nas formas fundamentais do conhecimento subjetivo. O homem se infinitiza e se universaliza em Deus e Deus se finitiza no homem, eis o resultado sintético da dialética da Religião na singularidade concreta do sistema que se move permanentemente na dialética da particularização e universalização, da autofundamentação e da autodiferenciação. Hegel expressa, de forma muito clara, o homem como uma combinação entre finitude e infinitude, entre estrutura empírica e estrutura racional, entre Absoluto e relativo:

Eu me suprasumo de forma pensante no Absoluto – acima de toda a finitude – e sou consciência infinita, e logo sou autoconsciência finita, e segundo a minha completa determinação empírica, e ambos são para mim, e esta é a sua relação para mim – a essencial unidade do meu saber infinito e da minha finitude. Na procura destes dois lados; eu sou, e é em mim e para mim o conflito e a unificação; eu sou para mim mesmo como infinito contra mim mesmo como finito, e como consciência finita contra mim como determinação infinita – meu pensamento, consciência como infinita. Eu sou a visão, percepção, representação desta unidade e novo conflito (PhR I, p. 120).

A Filosofia, como terceira figuração do Espírito, aparece como síntese entre a exterioridade sensível e imediata da arte e da interioridade do sentimento na Religião. Na filosofia, a exterioridade sensível da arte é suprasumida na efetividade da História, enquanto substancialidade ética e a interioridade do sentimento religioso é suprasumida na especulação tipicamente filosófica. A concepção hegeliana de Filosofia concentra-se de forma privilegiada na compreensão filosófica da História e na conseqüente transposição desta compreensão no pensamento filosófico. A História filosoficamente compreendida contém as diferentes formas epocais de pensamento filosófico e o encadeamento lógico destas formas particulares na dimensão especulativa do pensamento filosófico. Desta forma, a Filosofia como pensamento especulativo é revestida da dupla dimensão de subjetividade e de objetividade; esta como um pensamento universal presente no tempo e em efetivação na História; aquela como uma realidade pensada pelo sujeito na pessoa do filósofo. O pensamento filosófico de Hegel é resultado da sistematização do desenvolvimento histórico da Filosofia, da reflexividade das determinações filosóficas e configurado num método que expõe especulativamente os mais variados campos da filosofia. Para Hegel, referindo-se à Filosofia:

Esse conhecimento é, assim, o reconhecimento desse conteúdo e de sua forma, e a libertação da unilateralidade das formas e a elevação delas à forma absoluta que se determina a si mesma para ser conteúdo, e permanece idêntica a ele, e nisso é o conhecimento daquela necessidade essente em si e para si. Esse movimento, que é a filosofia, encontra-se já realizado ao apreender na conclusão o seu próprio conceito, isto é, só olha para trás na direção de seu próprio saber (Enz., § 573).

No pensamento hegeliano, conforme indica este importante parágrafo do final da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, a Filosofia não compreende apenas a dimensão subjetiva do pensamento filosófico realizada pelo filósofo a partir da compreensão histórica. A Filosofia inclui também em seu bojo a dimensão objetiva do real em sua autoconstrução, razão pela qual o pensamento hegeliano é um sistema filosófico. O Espírito em automanifestação e autodeterminação histórica é um desdobramento no qual a sistemática do real é configurada na qualidade da Idéia filosófica, isto é, a filosofia compenetra as determinações do real. A Filosofia, situada no ponto culminante do sistema filosófico e como resultado de sua progressão dialética, retorna especulativamente a todos os estágios e a todas as esferas do real e apreende tudo em seu conceito. Em outras palavras, a trajetória metódica de exposição do sistema como um caminho de autodeterminação por diferentes graus de inteligibilidade, efetividade e universalidade, caracteriza um procedimento tipicamente filosófico. Nesta acepção hegeliana, a Filosofia é o pensamento que se pensa a si mesmo e que resulta na universalidade em autodeterminação de si mesmo na riqueza do conteúdo quando o sistema pode ser pensado como um sistema de liberdade. É esta a razão pela qual sustentamos o *lógos* filosófico do Espírito Absoluto, não como um universo trans-temporal e trans-histórico mais elevado que a sistemática do real, mas como uma energia interna dinamizadora de toda a História Universal, captada pelo filósofo e transcrita nos rigores do pensamento filosófico. A Filosofia pode ser compreendida como uma racionalidade cuja ação é interna ao tempo histórico que resulta na determinação filosófica do real. A Filosofia é, por um lado, o conhecimento reflexivo resultante de todas as configurações de uma época e a dimensão reflexiva de todos os movimentos inerentes ao sistema filosófico e, por outro, a energia dialética sistematizadora e organizadora de todas as configurações do real. Sobre a filosofia, Hegel escreve:

A Filosofia considera o Absoluto primeiro como Idéia lógica, Idéia, como é no pensamento, como seu conteúdo mesmo é nas determinações do pensamento. Mais adiante se mostra o Absoluto em sua atividade, em seu avançar; e este é o caminho do Absoluto, no seu ser para si, para o Espírito, e Deus é o resultado da Filosofia,

que como tal é reconhecido, que não apenas é resultado, mas que eternamente avança. A unilateralidade do resultado é suprassumido no resultado.¹⁴⁵

Este texto de Hegel é estruturalmente central para uma avaliação global do pensamento filosófico. Estas poucas linhas altamente densas de significado filosófico evidenciam uma leitura interpretativa que o filósofo faz de sua própria filosofia e relaciona a Filosofia da Religião com a totalidade do sistema. A *Ciência da Lógica* nas determinações do puro pensamento da Idéia lógica transforma-se dialeticamente na estrutura metódica da atividade do Absoluto no universo da Filosofia do Espírito. O em-si imediato e o ser para-outro na exterioridade da Natureza transformou-se no para-si do Absoluto como resultado de toda a filosofia. Chama a atenção de Hegel colocar Deus como o resultado da filosofia quando, no topo mais elevado do sistema filosófico, estabelece a Idéia de filosofia como o seu resultado. Na verdade, o Absoluto é o resultado sintético de todas as determinações anteriores, reunidas em diversos círculos constitutivos do sistema e integrados e compenetrados por um círculo maior, exposto imanentemente num método de autodesenvolvimento que traduz uma nova estrutura para o sistema. Desta forma, o resultado não é a última palavra da filosofia hegeliana no sentido de paralisar o movimento dialético, num determinado estágio, e entrar na imobilidade de um pensamento definitivamente realizado, mas a dialética caracteriza um eterno movimento orientado a produzir novos graus de efetividade e novos resultados estruturais. Desta forma, o Absoluto é resultado da síntese de todas as partes da filosofia, entre pensamento e realidade, entre autofundamentação progressiva e regressiva; todos esses componentes dialetizados no intercambiamento de determinações, na mútua passagem pelo outro de si e no retorno a si mesmo, caracterizando o permanente processo dialético e sistemático desta esfera mais ampla. A Filosofia da História compreende a efetividade global do Absoluto e produz a racionalidade do pensamento filosófico que caracteriza a dimensão racional daquele.

As figurações do Espírito Absoluto de arte, religião e filosofia são expostas por Hegel a partir do critério da mútua compenetração de sistematicidade e historicidade, dois componentes claramente presentes no último círculo do sistema filosófico. A arte, a religião e a filosofia são dimensões históricas porque Hegel expõe uma história da arte, uma história da

¹⁴⁵ “Die Philosophie betrachtet also das Absolute erstlich als logische Idee, Idee, wie sie im Gedanken ist, wie ihr Inhalt selbst die Gedankenbestimmungen sind. Ferner zeigt sie das Absolute in seiner Tätigkeit, in seinen Hervorbringungen; und dies ist der Weg des Absoluten, für sich selbst zu werden, zum Geist, und Gott ist so das Resultat der Philosophie, von welchem erkannt wird, daß es nicht bloß das Resultat ist, sondern ewig sich hervorbringt, das Vorhergehende ist. Die Einseitigkeit des Resultats wird im Resultate selbst aufgehoben.” PhR. I, p. 37.

religião e uma História da Filosofia. As três figurações compreendem a síntese de múltiplos sentidos de fundamentação expostos por Hegel nesta parte decisiva de seu sistema. Numa primeira forma de identificação destes sentidos, estas figurações constituem formas históricas de conhecimento do sistema e do absoluto, portanto, cada qual formaliza o seu estatuto próprio de conhecimento. Por outro lado, as três figurações constituem formas históricas de automanifestação do absoluto como expressões diferenciadas de autoconhecimento do mesmo alcançado no desdobramento histórico destas formas de manifestação. Também, internamente a estas três determinações, há uma exposição metódica sistematicamente conduzida. Primeiramente, Hegel desenvolve uma sistemática antropológica na arte como exterioridade da representação sensível, na religião a interioridade do sentimento religioso e a filosofia suprassume estas duas dimensões no caráter especulativo do conhecimento filosófico na exterioridade mediatizada da História e na interioridade reflexiva da subjetividade tipicamente filosófica. As três figurações representam diferentes formas de conhecimento e de especulação de uma mesma realidade, portanto, a sistematicidade desta exposição considera privilegiadamente a arte clássica de representação sensível, a religião cristã que unifica dialeticamente a infinitude e a finitude na pessoa de Cristo e a especulação filosófica do idealismo alemão, sobretudo aquele de Hegel.

3.7 SISTEMA E HISTÓRIA¹⁴⁶

Toda a trajetória da investigação, empreendida até o momento, converge na tentativa de formulação de uma síntese entre Sistema Filosófico e História Universal, entre o percurso histórico da razão filosófica e a estruturação sistemática da filosofia hegeliana como um todo. Entre Sistema filosófico e Filosofia da História, é possível estabelecer uma equivalência dialética? Sistema Filosófico e Filosofia da História são idênticas ou a segunda é simplesmente uma parte da primeira? Como fundamentar a totalidade do sistema hegeliano como uma Filosofia da História? Em que sentido o desenvolvimento sistemático e o desenvolvimento histórico convergem num mesmo movimento dialético? Neste item, será formulada uma tentativa de resposta a essas questões, no sentido de sustentar a profunda

¹⁴⁶ Há um significativo elenco bibliográfico relativo ao problema da identificação hegeliana entre sistema e história, ou a história como componente fundamental do sistema: ANGEHRN, 1977; JARCZYK, 1980; PUNTEL, 1981; THEUNISSEN, 1970.

implicação entre Sistema e História. Mutuamente, as duas dimensões convergem um no outro de forma que a Filosofia da História pode ser estendida a todo o Sistema Filosófico.

A Filosofia da História hegeliana compreende um fluxo de um movimento dialético que inclui o desenvolvimento histórico da liberdade dos homens e a respectiva organização em instituições políticas e éticas, compreende a evolução imanente do pensamento filosófico e a sua determinação no tempo e no espaço, compreende as diferentes formulações sistemáticas do pensamento filosófico através dos diferentes filósofos e paradigmas filosóficos. Trata-se de uma energia dialética em permanente expansão na constante universalização da História e na fundamentação de uma razão filosófica particular, capaz de pensar esta época histórica e reconduzi-la à sua reflexividade racional. Esse caminho de desenvolvimento dialético, que congrega uma série de elementos, supera formas de pensamento imediatas e expressões inferiores de cultura e traduz estes elementos em forma de pensamento mais elaborado. Esta progressividade histórica vai aprofundando a interioridade reflexiva da razão e vai complexificando a sua efetividade na linguagem hegeliana do progresso. Para Hegel, “em cada grau de ulterior determinação do universal eleva-se toda a massa de seu conteúdo precedente e, por seu progresso dialético não só não perde nada, nem deixa nada para trás, senão que leva consigo todo o adquirido e se enriquece e condensa a si mesmo” (WL II, p. 245). Este fluxo, sistematicamente complexo do autodesenvolvimento histórico da razão filosófica, já amplamente desenvolvido no tempo de Hegel como resultado uma tradição de mais de dois milênios, desemboca na totalidade do pensamento hegeliano, cujos componentes são organizados na estrutura própria do método deste sistema. Assim, para estabelecer a síntese entre Sistema filosófico e Filosofia da História Universal, é preciso fazer esta consideração a partir do movimento de totalização reflexivo como uma forma filosófica de sistematização de vários elementos acumulados e transformados ao longo do tempo. A evolução da História na combinação dos elementos, acima apontados, não pode ser reduzida a um desenvolvimento meramente temporal, mas a dialética da constituição da Filosofia da História ao longo se dá como uma estrutura sistemática em movimento através do método de negativização e acumulação.

Da mesma forma como sinalizamos acima para um caminho histórico da filosofia nas figurações de arte, religião e filosofia, a globalidade do sistema filosófico de Hegel constituído pelos círculos de uma *Ciência da Lógica*, uma Filosofia da Natureza e uma Filosofia do Espírito contém, implicitamente à esta seqüência, uma síntese do histórico e do sistemático. Para a sustentação da tese da implicação do histórico e do sistemático no fio condutor da exposição do sistema hegeliano, introduzimos uma significativa exposição feita

por Lima Vaz, segundo o qual, no sistema hegeliano, converge a Idéia do pensamento grego e a Existência do pensamento cristão-medieval. As estruturas e os movimentos constitutivos destes dois universos filosóficos convergem no sistema hegeliano, quando Hegel estabelece a passagem dialética de uma esfera na outra esfera. Assim, no pensamento grego, a Idéia aparece na luminosidade da transcendência da teoria das idéias e dos princípios supremos de Platão, em contraposição à sombra da matéria relegada à imperfeição e indeterminação. Semelhante consideração pode ser feita da concepção aristotélica de motor imóvel, situado no topo mais elevado da estrutura hierárquica dos graus de perfeição na identidade do inteligível perfeito, na inteligência perfeita de si mesmo em relação a si mesmo. Com essas considerações, o sentido inerente ao horizonte do pensamento grego é o movimento de subida (*anábasis*) das almas que partem da sua prisão no sensível em direção ao inteligível e perfeito. Em contrapartida, o *Logos* cristão caracteriza um movimento descensional, capaz de operar a síntese entre a absolutez da Idéia e a Existência na criação e na Encarnação. Para Lima Vaz, “os desafios especulativos maiores dessa síntese situam-se justamente, de um lado na transposição da *anábasis* metafísica para a ordem da existência, o que iria exigir uma profunda remodelação de toda a noética clássica, com a primazia dada ao juízo sobre o conceito.”¹⁴⁷ É evidente que este modelo cristão-medieval não é isento de problemas, sobretudo quando os questionamentos se concentram num Absoluto já constituído e que depois se manifesta no juízo da criação, permanecendo inalteravelmente igual a si mesmo numa separação entre o finito e contingente, por um lado, e o absoluto e ilimitado, por outro.

O sistema hegeliano opera a síntese entre os dois modelos históricos acima elencados. Para o filósofo brasileiro, “no sistema hegeliano, tem lugar a transposição da transcendência grega da Idéia e da transcendência bíblico-cristã da Existência na imanência do autodesenvolvimento da Idéia, que permanece na sua identidade na diferença em que se manifesta como Natureza e como Espírito.”¹⁴⁸ A passagem da *Ciência da Lógica* para a Filosofia da Natureza e para a Filosofia da História transforma a descensionalidade cristã no autodesenvolvimento imanente, e o retorno de toda esta estrutura metódica no Espírito Absoluto transforma o caminho ascensional grego na interioridade-exterioridade deste universo sintético. Mesmo que este modelo seja contestável pela inversão no sistema hegeliano da ordem cronológica da filosofia grega e do modelo cristão-medieval e da ausência da filosofia moderna da subjetividade e do idealismo alemão de Fichte e de Schelling, dois importantes referenciais históricos do pensamento filosófico convergem no sistema hegeliano e são lá transformados em sua estrutura e em sua significação. Seguramente, a Idéia grega

¹⁴⁷ LIMA VAZ, H. C. *Antropologia filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992. p. 117.

¹⁴⁸ LIMA VAZ, 1992, p. 118.

referenciada por Lima Vaz desemboca na filosofia hegeliana onde é suprasumida na universalidade abrangente do conceito como estrutura imanente de todo o conteúdo, e a Existência cristã aparece no sistema hegeliano nas diferentes esferas que compõem a Filosofia do Real, convergentes na História universal. A ascensionalidade e descensionalidade respectivamente como movimentos estruturadores do modelo grego e do modelo cristão são integrados no sistema hegeliano como referências de uma pulsão sistemática entre o teórico e o prático, entre *Lógica* e Filosofia do Real, entre método e sistema, entre Espírito universal e História. A Introdução à *Filosofia do Direito* é um texto onde Hegel aborda a sistematicidade da História ou, o que é o mesmo, o sistema do Direito. Com parágrafos condensados e uma formulação que coloca a dialética do conceito e da Idéia na configuração da filosofia prática, Hegel evidencia a dialética da Filosofia do Espírito. O autor escreve:

A atividade da vontade, suprimindo a contradição entre subjetividade e objetividade, conduzindo seus fins desde um a outro pólo e permanecendo em si, ainda que na objetividade, constitui – exceto no domínio da modalidade formal da consciência (§ 8) em que a objetividade é apenas realidade imediata – o desenvolvimento essencial do conteúdo substancial da idéia (§ 21). Neste desenvolvimento, o conceito determina a idéia, no início ela mesma abstrata, como a totalidade de seu sistema que, como substância independente tanto da antítese de um fim meramente subjetivo como de sua realização, permanece idêntica em ambas as formas (*Rph.*, § 28).

A linguagem empregada por Hegel, neste parágrafo, é muito semelhante àquela que encontramos na *Ciência da Lógica*, com a diferença de que, nesta obra, os textos são muito mais extensos e desenvolvidos. A formulação hegeliana evidencia a não pressuposição estática de um conceito aprioristicamente dado e exteriormente aplicado à realidade do Direito e da História. A unidade entre subjetividade e objetividade contém o mútuo desenvolvimento entre a forma inteligível do conceito e a estrutura da objetividade traduzida pelas instituições da liberdade e a constituição histórica da liberdade. Não se trata de uma essencialidade pura pressuposta ao real e que ali só materializa as suas determinações conceituais, ou de uma determinação do pensamento posta acima do material, mas de uma substancialidade concreta que se determina conceitualmente no desenvolvimento das formas históricas da liberdade. A racionalidade imanente do conceito caracteriza a substancialidade ética como um conteúdo que passa por vários níveis de efetivação e alcança a efetividade conceitual do sistema de eticidade. Como se trata de uma dialética da subjetividade e da objetividade, significa a mesma coisa a tradução do conceito de liberdade na totalidade do sistema da História como autosubstancialização do conteúdo que se desenvolve nos vários níveis de concretude e universalidade. Com estas colocações, a sistematicidade da Filosofia

da História¹⁴⁹ advém da conjugação do conceito de liberdade com o conteúdo de sua manifestação, caracterizando a identidade da autodeterminação e da automanifestação.¹⁵⁰ Se no contexto da *Filosofia do Direito* reaparece a estrutura do conceito da *Ciência da Lógica* quando o conceito determina a Idéia, ou por outra, a autodeterminação do conceito na sistematicidade, complexidade e multidimensionalidade do conteúdo, significa dizer que a Filosofia da História caracteriza o sistema da liberdade. O movimento dialético de fundamentação da liberdade se realiza num sistema aberto de diferenciação entre subjetividade e objetividade e na identificação destas formas na unidade da Filosofia do Espírito. Desta forma, o conteúdo da Filosofia do Espírito não é uma mera transposição empírica do conceito no qual este permanece inalteravelmente refugiado na sua interioridade, mas a essência do conceito da *Ciência da Lógica* é a sistematicidade da Filosofia do Espírito. Na universalidade concreta, a Filosofia da História é ressignificada, e a *Ciência da Lógica* transformada no sistema da liberdade histórica.

Na filosofia hegeliana, Sistema e História se interpenetram de forma profunda e radical. A primeira expressão desta tese é a sistematicidade da História Universal exposta por Hegel como Filosofia da História Universal. A sistematicidade desenrola-se pelo desdobramento de uma razão filosófica, no interior da História, através da sucessão de épocas, civilizações e pela fundamentação de estruturas éticas que se sucedem ao longo da história. É exatamente neste universo da Filosofia do Espírito em que a racionalidade conceitual, exposta por Hegel na sua *Ciência da Lógica*, se particulariza nos fatos e nos acontecimentos e retorna a si mesma na efetiva racionalidade do real, na fundamentação mesma da realidade efetiva pela ação histórica dos homens. O desdobramento da razão na forma efetiva dos universos éticos do império persa, império grego, império romano e império germânico dinamiza-se metodicamente no declínio de uma civilização e na conseqüente edificação de outra totalidade

¹⁴⁹ “Se a evolução absoluta, a vida de Deus e do Espírito, não é mais que um só processo, um só movimento, não é tal senão enquanto abstrato; mas este movimento universal, como concreto, é uma série de formações do espírito; esta série não deve representar-se por uma linha reta, senão como um círculo, como um retorno a si. A periferia de um círculo compreende uma grande quantidade de círculos; uma evolução é sempre um movimento que passa por uma multiplicidade de evoluções; o conjunto desta série é uma sucessão de evoluções que voltam sobre si, e cada desenvolvimento particular é um grau do conjunto. Há uma continuidade na evolução, mas sem alcançar o infinito (abstrato); pelo contrário, retorna a si mesma.” D’HONDT, 1966, p. 247-8.

¹⁵⁰ A identidade entre ser e manifestação no sistema hegeliano é defendida, dentre outros, pelo venerável filósofo brasileiro Lima Vaz: “Com efeito, o movimento lógico do manifestar-se e do revelar-se em sua plena inteligibilidade nessa e por essa manifestação define, para Hegel, a própria natureza racional do Ser, sua logicidade elementar, e indica, portanto, o roteiro metodológico do Sistema como percurso dialeticamente articulado dos diversos estágios e formas de manifestação do ser. Cada estágio desse percurso e o próprio Ser em sua totalidade sistemática verificam a estrutura fundamental da dialética da manifestação, segundo a qual o ser se manifesta primeiramente em sua diferença consigo mesmo e caminha, pelo movimento dialético que o constitui em sua inteligibilidade, para suprimir essa diferença e manifestar-se em sua identidade mediatizada, ou seja, em sua verdade.” LIMA VAZ, *Ética e direito*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 106.

ética ancorada na liberdade histórica dos homens. O declínio de uma civilização é positivado na edificação de uma nova época, com novas possibilidades de liberdade e com novos paradigmas de desenvolvimento da racionalidade filosófica, realizando historicamente a efetivação da racionalidade filosófica e a reflexividade da efetividade como dois movimentos inteligíveis de uma mesma estrutura filosófica. A sucessão sistemática destas epocalidades ético-políticas contém, em seu interior, o paradoxo de, por um lado, supressão das determinações de uma época na outra e, por outro, de desenvolvimento qualitativo na constituição de uma nova totalidade ética. Nesta estrutura dialética da História, a transformação qualitativa é mais forte que a conservação dos padrões éticos da civilização anterior, marcando a primazia da transformação sobre a conservação dos padrões anteriores. A mesma estrutura de desenvolvimento do pensamento acontece na exposição histórica da filosofia na qual uma única razão filosófica desenvolve-se em exposições diferenciadas e até contraditórias. Para Hegel, a razão filosófica é incrementada por sucessivos paradigmas filosóficos, sistemas filosóficos encontráveis no universo grego e na civilização cristã, no objetualismo antigo e no subjetivismo moderno da liberdade transcendental de Kant e na substancialidade de Espinosa.

Uma segunda expressão da compenetração é a historicidade do sistema. O sistema hegeliano não é atemporal e estático, longe de qualquer relação com a História. A historicidade do sistema constitui-se como um dos componentes fundamentais, responsável pela dinamização e atualização constante do sistema filosófico. A dimensão da historicidade caracteriza um sentido epocal inspirador de novas formulações e sínteses filosóficas compatíveis com a visão global de uma época e com a transposição das determinações éticas em pensamento filosófico sistematicamente articulado. Nesse sentido, o sistema filosófico sempre é mediado por um sujeito histórico específico (a pessoa do filósofo) que pensa a totalidade das determinações de sua época e é condicionado pelo espaço e pelo tempo em que o filósofo se move. Em várias determinações filosóficas, Hegel conjuga o histórico e o sistemático na exposição conceitual do desenvolvimento desta mesma determinação. Quando o filósofo expõe a *Filosofia da Religião* na sua expressão através dos persas, gregos e cristãos, Hegel identifica a constituição histórica da religião com a sua exposição sistemático-conceitual nos momentos do ser, da essência e do conceito. O caminho histórico da filosofia, exposto por Hegel na *História da Filosofia* e na *Ciência da Lógica*, também segue os momentos da abstração e transcendentalidade do ser, da reflexividade da essência e da especulação do conceito. Dessa forma, quando se pensa na historicidade do sistema hegeliano, o mesmo somente é possível de ser efetivado, no contexto de um tempo historicamente

determinado, a partir do qual o filósofo o articulou. Dessa forma, Hegel edificou o seu sistema filosófico, a partir dos dados e conhecimentos disponíveis em seu tempo e a partir de um critério de leitura filosófica, capaz de visualizar filosoficamente toda a História da Filosofia e o desenvolvimento ético-político dos povos e civilizações. A síntese dos dois movimentos pode ser formulada a partir do próprio Hegel:

Até aqui chegou o Espírito do Mundo, cada fase encontrou a sua forma própria no verdadeiro sistema da filosofia: nada foi perdido; todos os princípios foram conservados, enquanto que a última filosofia é a totalidade das formas. Esta idéia concreta é o resultado dos esforços do espírito ao longo de quase dois mil e quinhentos anos do mais sério dos trabalhos, objetivar-se a si mesmo, chegar a conhecer-se.¹⁵¹

O Espírito do mundo constituído pelo desenvolvimento do pensamento filosófico e pela constituição histórica da liberdade chegou até um determinado estágio de efetivação coincidente com a construção histórica do pensamento hegeliano. Se Hegel indica claramente que o Espírito do mundo chegou até um determinado estágio, isto não significa que o mesmo alcançou o estágio definitivo de sua efetivação histórica e de seu desenvolvimento sistemático. Ao longo da História, o Espírito do mundo desenvolveu-se em várias fases, e estas são racionalmente qualificadas no sistema filosófico. Desta forma, ao longo da História, foram constituídos muitos sistemas filosóficos resultantes da exposição racional e sistemática da liberdade histórica dos homens. Hegel, como já foi enfatizado em outros momentos deste trabalho, constituiu um sistema filosófico que recolhe e atualiza a trajetória estrutural da liberdade no desenvolvimento histórico da mesma e os componentes filosóficos da História filosófica, cujos elementos são expostos na totalidade do sistema conhecido por nós. Hegel refere este texto final das *Lições sobre a Filosofia da História Universal* a forma do sistema filosófico como a totalidade das formas convergentes numa única exposição sistemática dialeticamente articulada. É uma História de dois mil e quinhentos anos de objetivação de si mesmo do Espírito do mundo e seu aparecer no saber filosófico dos homens e do retorno racional a si mesmo. A constante objetivação do Espírito do mundo é assim formulada por Hegel, na seqüência do mesmo texto, como uma produção da filosofia do tempo presente: “em realidade, o conceito do espírito aspira a uma evolução totalmente concreta, o plasmar-se numa existência externa, em toda a sua riqueza, a desenvolver esta e brotar dela. Avança sem

¹⁵¹ HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. apud FLÓREZ, 1983, p. 426.

cessar, pois só o espírito é progresso.”¹⁵² Além da evolução do pensamento filosófico formalizado no sistema filosófico, o Espírito avança concretamente, na universalidade concreta, conforme momento fundamental do processo dialético. Os textos introduzidos indicam claramente a compenetração do sistemático e do dialético na medida em que o Espírito avança sem cessar e atualiza permanentemente o pensamento filosófico e a efetividade da História. Hegel mesmo deixa claro que a sua exposição não é a definitiva, mas dá seqüência em outros níveis de efetividade alcançados no caminho dialético da exposição imanente do sistema que resulta em outras formas de pensamento filosófico e novas formas de concretude sistemática.

A sustentação da íntima compenetração de Sistema e História pode ser feita pela retomada e aprofundamento das figurações geométricas da horizontalidade, da verticalidade e da circularidade¹⁵³ como formas de representação que se integram na constituição do sistema. A formulação destes elementos a partir da sistematização, num esquema global, conduz à sustentação da tese da coextensividade de Sistema e História, cuja estrutura é resultante do desenvolvimento de toda a História. A horizontalidade deste esquema é traçado a partir de uma linha horizontal constante das três determinações da *Ciência da Lógica* internamente estruturada em ser, essência e conceito. Esta linearidade é dialeticamente disposta na suprassunção da abstração do ser pela reflexividade da essência e pela fundamentação do ser e da essência no horizonte especulativo do conceito. Trata-se de um fio condutor da razão filosófica, ao redor do qual giram as determinações lógicas configuradoras desta razão exposta nos diferentes níveis da autodeterminação do pensamento. Sobre essa mesma linha horizontal, traçamos o caminho de desenvolvimento da História da Filosofia, enquanto racionalidade filosófica global, articulada em diferentes formas de exposição através dos filósofos e criticamente retomada por Hegel na reconstituição da trajetória histórica e racional da filosofia. Em outras palavras, o caminho metódico da racionalidade filosófica ao longo da História é retomado retroativamente através da identificação de uma lógica imanente configurada nos momentos de ser, essência e conceito. Por outro lado, a linha vertical é

¹⁵² HEGEL, 1986 apud FLÓREZ, 1983, p. 426-7

¹⁵³ Lorenz Puntel e Dirk Stederoth são dois defensores da unidade do sistema hegeliano, particularmente entre *Ciência da Lógica* e Filosofia Real. Porém, os dois discordam entre a verticalidade e horizontalidade defendida pelo primeiro e a radical identidade entre Lógica e Filosofia do Real defendida pelo segundo. “Muito mais precisa ser indicado, o que poderia ser denominado, desenvolver a enciclopédica Filosofia do Real como tal na determinidade da Idéia, na qual a Filosofia do Real se demonstra como a exposição da Idéia nas suas formas particulares (seus dois elementos reais), aquela que respectivamente se desdobra em suas particulares formas fundamentais. Para este desdobramento não demanda nenhuma relação de aplicação ou correspondência que prefiguram as esferas da Filosofia do Real (semelhante relação seria uma Filosofia do Real na determinidade da Idéia também não medida); muito mais são as formas fundamentais mesmas que geram o seu próprio caminho.” STEDEROTH, 2001, p. 77.

traçada a partir das determinações da sistemática do real e o movimento global de sua efetivação. As determinações da sistemática do real dispostas verticalmente são a Natureza, o Espírito Subjetivo, o Espírito Objetivo e o Espírito Absoluto, estruturas dialeticamente articuladas numa trajetória lógico-especulativa que começa pelo mais simples e mais imediato, efetivando-se em determinações mais complexas, universais e efetivas. Seguindo o caminho lógico presente na *Ciência da Lógica* acima elencado, estas determinações não são justapostas verticalmente, mas a mais simples efetiva-se naquela imediatamente mais elevada e a última determinação é resultado da efetivação e universalização de todas as anteriores. Numa primeira aproximação, a confluência da horizontalidade e da verticalidade aponta para as formas de compreensão filosófica da sistemática do real e para as formas de articulação racional para as instâncias do real que buscamos interpretar conceitualmente em todo o presente trabalho.

O conjunto formado pela verticalidade da sistemática do real e a horizontalidade da *Ciência da Lógica* e da História da Filosofia permite a Hegel identificar estruturas filosóficas da sistemática do real desenvolvidas ao longo da História e integrá-las ao seu sistema como momentos fundantes para a constituição da sua própria filosofia. Desta forma, os exemplos filosóficos introduzidos por Hegel em sua *Ciência da Lógica* podem ser situados entre uma esfera da horizontalidade desta mesma obra e um nível de determinação do real. A íntima compenetração entre *Ciência da Lógica* e a História da Filosofia pode ser demonstrada a partir dos próprios exemplos introduzidos por Hegel naquela obra e determinados num lugar segundo a qualidade conceitual e segundo o grau de desenvolvimento da sistemática do real. Dentre os vários exemplos possíveis, destacam-se a sistemática do real na determinidade do ser-para-si do atomismo grego, determinação real situada racionalmente entre a Lógica do ser e efetivamente na Natureza. Um outro exemplo é a sistemática do real na determinidade do ser de Parmênides, logicamente situada na altura conceitual da Lógica do ser e efetivamente na esfera do espírito objetivo. Um outro exemplo representativo da História da Filosofia e de importância estrutural na filosofia hegeliana é a sistemática do real na determinidade da substância absoluta de Espinosa¹⁵⁴, determinação situada entre a Lógica da essência e a Filosofia da Natureza. Como indicamos acima, o conceito espinosista de Absoluto, Hegel introduz no coração de sua *Ciência da Lógica* como um trampolim entre a relação de substancialidade (*Substantialitätsverhältnis*), relação em que prima um princípio absoluto responsável pela quase subsunção das diferenças e dos acidentes para uma relacionalidade

¹⁵⁴ O gráfico citado no texto e os exemplos aqui elencados como expressão de níveis de configuração da Filosofia do Real são citados por STEDEROTH, 2001, p. 65.

absoluta, ou seja, uma estrutura universal edificada na relacionabilidade fundamental das determinações, equilibrando a relação de substancialidade/acidentalidade, absoluticidade/relatividade. O limite da substância de Espinosa¹⁵⁵, apontado por Hegel, consiste na constatação da imobilidade e da superioridade em relação aos atributos e aos modos. Dentro da Lógica da essência, o resultado da crítica a Espinosa aponta para um conceito de Absoluto, identificado com a autorelacionabilidade universal e a interrelacionalidade das determinações, ou seja, uma estrutura universal internamente diferenciada em múltiplas relações, cuja totalidade da autodiferenciação interna constitui o Absoluto. Uma outra configuração da determinidade da sistemática do real é a Idéia expressada na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, sistematicamente situada entre a Lógica do conceito e o espírito objetivo na esfera do real. O sistema filosófico de Hegel condensado sistematicamente, nesta obra, é resultado do desenvolvimento histórico e conceitual da filosofia e as respectivas determinações efetivas, estabelecidas ao longo da História. O critério de integração das figurações, acima sistematizadas, num esquema geral, é a máxima introduzida por Hegel em sua *Filosofia do Direito* onde identifica dialeticamente racionalidade e efetividade no grau de evolução histórico do sistema hegeliano, mensurado na identificação e diferenciação das mesmas.

Na filosofia hegeliana, tendo em conta estas considerações, identificam-se dialeticamente o pensamento filosófico propriamente dito e o desenvolvimento histórico do pensamento filosófico. Por este caminho de interpretação da filosofia hegeliana, os seus antecedentes mais imediatos constituem os componentes mais significativos do seu sistema composto a partir de uma positiva transformação da filosofia de Espinosa e da filosofia transcendental de Kant. O sistema de Espinosa constituído pela substância, pelos atributos e modos configurados numa relação sistemática de substancialidade e seqüenciados numa estrutura quase vertical de inferiorização, caracteriza um sistema imóvel e sem maiores possibilidades de introduzir determinações novas em seu interior. O capítulo sobre a efetividade da *Ciência da Lógica* estabelece um confronto positivo e crítico com a filosofia de Espinosa, quando Hegel assinala a imobilidade e a autorrelação de substancialidade como enfraquecedora das diferenças. Hegel quebra com esta dureza ao suprassumir a relação de

¹⁵⁵ Entre nós, a obra mais completa sobre a filosofia de Espinosa é de autoria da conhecida filósofa brasileira Marilena Chauí. “Causa sui afirma que o absoluto é o ser como ação de existir que se propaga por ondas contínuas a todos os seres particulares, seus efeitos. Por isso mesmo, a causa sui, autoposição do absoluto que é, no mesmo sentido, causa eficiente imanente a todas as coisas, é o fundamento do que, no outro pano do dístico, se apresenta como definição da essência atual de uma coisa singular, isto é, o conatus, e da atividade humana como atividade adequada.” CHAUI, Marilena. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinoza*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 788-9.

substancialidade pela ação recíproca de causa e efeito resultante na identificação entre absolutividade e relatividade, substancialidade e contingencialidade, diferenciação e autodeterminação. Da efetividade resulta uma substancialidade universal de autodeterminação internamente estruturada por um universo de determinações interrelacionadas por uma multilateral e complexa rede de relações resultante numa ação recíproca entre causa e efeito. Por outro lado, a filosofia kantiana é amplamente discutida por Hegel que ressignifica a transcendentalidade da liberdade kantiana pela autodeterminação imanente do conteúdo, de uma realidade, ou de um sistema. Assim, dentro de um universo imóvel da substancialidade espinosista é introduzida a estrutura da liberdade kantiana, cuja transformação e mudança de sentido coloca a estrutura da substancialidade em movimento metódico de articulação. Neste sentido, a síntese do sistema hegeliano compreende o desenvolvimento do conteúdo no desdobramento da inteligibilidade imanente e a exposição na estrutura do sistema distribuído nas esferas de Lógica, Natureza e Espírito, sistema organizado na dupla pulsão de autoparticularização do conceito, quando se desdobram as determinações particulares e na universalização concreta, em que todas as esferas aparecem na universalização da particularidade e na interrelacionalidade sistemática do todo.

A *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*¹⁵⁶ aparece como síntese entre a horizontalidade da *Ciência da Lógica* e a verticalidade da sistemática do real, entre historicidade e sistematicidade da filosofia, entre racionalidade e efetividade. Nesta obra filosófica, estas formas de representação geométrica são progressivamente substituídas e suprassumidas pela circularidade aberta do sistema em movimento, articulado pela extensão das determinações conceituais (*Begriffsbestimmungen*) a todo o sistema e na diferenciação metódica de suas partes. Se o sistema hegeliano condensado na sua *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* é inserido, nesta perspectiva de leitura da historicidade, a sua estrutura global constitui um círculo universal, o círculo dos círculos, no interior do qual outros círculos particulares reciprocamente se interpenetram e se determinam na diferença. As figurações da sistemática do real, acima introduzidas, são unilaterais, estáticas e abstratas,

¹⁵⁶ Sobre o sentido estrutural desta obra hegeliana há posições claramente divergentes. Uma primeira posição é dada por Richard Kroner numa obra filosófica que expõe uma reconstrução crítica do idealismo alemão na trajetória de Kant até Hegel. Os eixos estruturadores da crítica da razão, da *Doutrina da Ciência*, do sistema da identidade e da lógica especulativa, situam a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* como o momento culminante do idealismo alemão e como uma obra que plenifica os momentos estruturantes das obras filosóficas anteriores a Hegel. Já Michael Theunissen considera a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* inadequadamente formulada pela linearidade da disposição de seus componentes, corrigindo as deficiências estruturais desta obra na autocorreção do sistema (*selbstkorrektur des Systems*) exposta na Filosofia da Religião. Para Theunissen, esta obra é considerada como o sistema definitivo de Hegel estruturado como sistema do Espírito articulado nos silogismos da Religião e da Filosofia nas categorias conceituais de universalidade, particularidade e singularidade homólogas às pessoas trinitárias.

contexto no qual a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* se distingue pelo movimento de fundamentação do sistema, abrindo o caminho para uma efetividade racionalmente articulada e posta em movimento na autodeterminação de si mesmo. Nesta investigação, ganha força a dimensão especulativa do método hegeliano, no qual a totalidade do sistema integra especulativamente as determinações conceituais de universalidade, particularidade e singularidade, traduzidas no movimento de efetivação do próprio real. O desenvolvimento especulativo do sistema hegeliano é historicamente reconduzido à determinação enciclopédica da Idéia em desdobramento na universalidade da razão intrínseca à sistemática do real, na particularidade de um nível específico de efetividade e na multiplicidade de determinações específicas e na singularidade da autofundamentação global, efetivada na interrelacionalidade de todas as esferas particulares do sistema, articuladas na dinâmica da racionalidade global. Quando a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* e a *Ciência da Lógica* são lidas em chave histórica, compreende-se, de uma forma muito mais clara, a dialética hegeliana efetivada na estrutura do desenvolvimento do sistema, porque a sistemática do real na determinidade da Idéia absoluta abre o cenário filosófico da circularidade aberta, já amplamente referenciada na estrutura do método. Neste, cada movimento de interiorização reconduz uma nova inteligibilidade de reflexividade filosófica e cada movimento de exteriorização reconduz uma nova estrutura de efetividade, historicamente fundamentada na totalidade do sistema hegeliano. O supracitado gráfico, baseado nas linhas de horizontalidade e verticalidade, registra o desequilíbrio de determinações reais, incapazes de operar a síntese entre a razão e a realidade que agora se transformam na circularidade aberta da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, constituída na equioriginariedade e consubstancialidade de identidade e diferenciação, de unidade e multiplicidade, de *Ciência da Lógica* e Filosofia do Real, de conceitualidade e substancialidade, de método e sistema.

A sistemática do real, na determinidade da Idéia absoluta, só pode ser o Espírito Absoluto. Conforme sustentamos acima, o Espírito Absoluto não é uma razão absoluta anterior ou exterior à História, mas a totalidade do sistema configurado no nível da efetividade do Espírito, ou seja, trata-se de um nível de efetivação no qual as determinações do sistema alcançam a qualidade da universalidade concreta do Espírito. A Filosofia do Espírito não neutraliza as diferenças, mas representa um grau de desenvolvimento dialético e de integração de todas as coisas. Desta forma, o Espírito Absoluto¹⁵⁷ compreende o sistema da

¹⁵⁷ Dirk Stederth coloca o Espírito Absoluto como o mais alto grau de efetivação da Filosofia do Real e da *Ciência da Lógica*: “Como realização do critério de significação para uma Filosofia do Real absoluta – portanto na determinidade da Idéia absoluta – só pode valer para o Espírito Absoluto, enquanto nele não só a

Enciclopédia das Ciências Filosóficas nas suas várias formas de exposição. Num primeiro momento, destaca-se a exposição que começa na *Ciência da Lógica* e se estende (*Erweiterungsbestimmungen*) nas esferas concretas da Natureza e do Espírito; este como ponto de chegada da exposição. Igualmente, o sistema do Espírito compreende a interiorização subjetiva e filosófica executada subjetivamente por um filósofo que traduz epocalmente a compreensão do Espírito e da História numa formulação filosófica específica. O sistema do Espírito Absoluto expressa-se de forma privilegiada na mediação sistemática do todo, em cujo sistema cada determinação configura-se em si mesma na medida em que se efetiva e se diferencia em outra e na medida em que cada determinação exerce as funções conceituais de universalidade, particularidade e singularidade. O sistema do Espírito Absoluto aproxima definitivamente a infinitude e a finitude, porque o sistema configura a totalidade das estruturas na dinâmica de suas relações e a convergência sintética da totalidade do sistema numa determinação dada. Estes argumentos confirmam a tese de que o sistema hegeliano é estruturalmente uma Filosofia da História possível de ser estendida metodicamente a qualquer estrutura constitutiva do sistema adequadamente compreensível em seu desenrolar histórico e na fundamental mediação da História.

A *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*¹⁵⁸ apresenta o fio condutor do conceito, cuja racionalidade e reflexividade filosófica foram acumuladas ao longo do percurso da História da Filosofia e mediatizadas com o tempo histórico efetivo. Esta qualificação do conceito através da linearidade histórica da filosofia tem, como consequência primeira, a fundamentação da autodeterminação do próprio real, superando velhas oposições como essência e aparência, substância e acidente, Deus e mundo, númeno e fenômeno, e estabelece o caráter filosófico dos conteúdos da Natureza, da História, da Arte e da Religião. No gráfico acima citado, a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* aparece na altura conceitual da Lógica do conceito e nas esferas da sistemática do real, situa-se entre a objetividade e absolutividade

Filosofia do Real chega à sua completude, mas também a Lógica – as implicações da Filosofia da História no sentido pleno da tese efetivamente retomada, que a História da Filosofia segue o caminho da Lógica; e onde Hegel desenvolve algumas figurações históricas da filosofia enquanto filosofias do real, expondo ultimamente como sistema.” STEDEROTH, 2001, p. 72.

¹⁵⁸ A *Enciclopédia* hegeliana considerada como ponto de chegada de um desenvolvimento da razão filosófica no idealismo alemão, Richard Kroner examina as relações entre Lógica e Sistema: “a Lógica é toda a filosofia como momento de si mesma; e toda a filosofia é estendida ao sistema, Lógica completada. Só quem visualiza a relação dialética de Lógica e Sistema, entende, em que sentido o Sistema é governado pela Lógica. É por ela governado porque também a Lógica é governada pelo Sistema. A filosofia é Lógica porque é pensar; mas não é apenas lógica, senão cheia de conteúdo, pensamento ontológico, e isto já como Lógica. A relação dialética de Lógica e Sistema, e também aquela de *Lógos* e Espírito é mesma uma relação lógica, como toda a relação, que sempre pode ser pensada; isto é logo não apenas uma relação lógica, pois o Espírito ultrapassa o *Lógos* quando se pensa e se põe em relação com ele, se concebe como *Lógos* e se contrapõe ao *Lógos*, ele ultrapassa a Lógica.” KRONER, 1961, b. 2, p. 509.

do Espírito, exprimindo o sistema, a síntese entre a horizontalidade histórica da filosofia e da *Ciência da Lógica* e da verticalidade das determinações do real. Como resultado destas combinações, o próprio sistema filosófico é conceitualmente determinado em círculos de universalidade inclusivos metodicamente coordenados num movimento progressivo de ampliação das determinações e de abertura do pensamento filosófico. A Filosofia do Real,¹⁵⁹ nas múltiplas determinações e figurações sinteticamente universalizadas na estrutura metódica da Idéia absoluta, vai expressar uma Filosofia do Real absoluta, em que as mesmas determinações não são ontologicamente inferiores ao caráter lógico do conceito, mas os conteúdos vão estar qualificados na mesma universalidade, inteligibilidade e autodeterminação que são atributos fundamentais do conceito. As figuras geométricas da horizontalidade e da verticalidade desaparecem na altura conceitual do que pode ser denominado como ponto de convergência entre racionalidade e efetividade, cuja qualidade inteligível somente é possível de ser exposta na estrutura sintética da totalidade do sistema (*Gesamtsystems*) enquanto Idéia absoluta e Espírito Absoluto. A dimensão histórica da filosofia ocupa um lugar fundamental nesta exposição metódica, porque, no percurso histórico anterior a Hegel, há uma assimetria entre a inteligibilidade da forma e a exterioridade do conteúdo para alcançar uma unidade mais plausível em Espinosa e no idealismo alemão, até convergir na estrutura metódica hegeliana, marcada por um contínuo movimento dialético de identificação e diferenciação entre método e estrutura.

A filosofia hegeliana, compreendida como uma universal compenetração entre o sistemático e o histórico, na perspectiva da construção de um sistema aberto, pode ser sustentada com uma argumentação muito simples. No sistema hegeliano desembocam, como demonstramos acima, vários conceitos e tendências da tradição filosófica, cujas diferenças são integradas na perspectiva da estrutura de articulação e de desenvolvimento da Lógica do conceito. Desta forma, o sistema filosófico de Hegel é resultado da sistematização dos conhecimentos filosóficos e científicos, acumulados em seu tempo e metodicamente expostos na estrutura do método dialético, cujos componentes são a inteligibilidade do conceito e a estrutura da Idéia. A filosofia compreende uma visão global (*Gesamtanschauung*) do universo e da História e o método pretende expressar estruturalmente a liberdade na perspectiva de

¹⁵⁹ Considerando a dialética dos componentes de Lógica e Filosofia do Real, um dos grandes defensores da unidade de tal estrutura é Dirk Stederoth, na sua obra citada acima: “Isto significa o sentido completo da tese, que só uma filosofia do real na determinidade da Idéia absoluta também vale como efetiva e absoluta filosofia do real. Interpretando a exposição enciclopédica da filosofia do real na determinidade da Idéia absoluta, assim não faz mais sentido procurar por correspondências relacionais entre Lógica e Filosofia do Real, porque isto aparece novamente na figura de Puntel de uma relação entre a esfera horizontal e vertical.”. STEDEROTH, 2001, p. 72.

autodesenvolvimento do mesmo universo possível na época de Hegel. A pergunta fundamental que isto impõe diz respeito à possibilidade de abertura da História e do próprio sistema. A sustentação da mútua compenetração entre Sistema e História abre o sistema para diferentes perspectivas de formulação. Se o sistema hegeliano caminha metodicamente na perspectiva da totalização reflexiva, compreende a possibilidade de expressar o sistema em outros círculos de totalidade sistemática, não alcançados pela reflexão hegeliana. Os quase duzentos anos que nos afastam da *Ciência da Lógica* e da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, mesmo considerando o amplo alcance histórico da filosofia hegeliana que inspirou muitos problemas da filosofia contemporânea, produziram muitos conhecimentos filosóficos, científicos e antropológicos não presentes em Hegel e merecedores de uma nova sistematização filosófica. A estrutura dialética do movimento permanente do universo e da História poderia levar-nos a outros patamares de construção sistemática da filosofia não presente na filosofia hegeliana¹⁶⁰, mas positivamente possível, porque o conceito produz sempre novas determinações e novos universos de reflexão.

No pensamento filosófico hegeliano, a confluência de Sistema e História parece ser algo evidente. O sistema hegeliano foi construído a partir da pressuposição do desenvolvimento histórico (*Geschichtsentwicklung*) dos conceitos filosóficos, dos paradigmas filosóficos e dos variados sistemas filosóficos que a História da Filosofia registra. Nesta dinâmica, um mesmo conceito filosófico passa por vários filósofos, é ampliado, corrigido e desenvolvido por diferentes filósofos e vai adquirindo contornos sintéticos mais amplos. A mesma coisa acontece com movimentos de fundamentação da racionalidade filosófica, destacando-se a ascensionalidade, a descensionalidade, a horizontalidade e a circularidade hauridas da cultura e das diferentes formas de autocompreensão do povo ao longo da História. Estes movimentos e estruturas de inteligibilidade são introduzidos no pensamento filosófico de acordo com os elementos culturais dominantes de um determinado contexto histórico. A mais elevada universalidade do *lógos* filosófico, aparentemente despojada da historicidade e de elementos empíricos, passa radicalmente por uma trajetória histórica, identificável a partir

¹⁶⁰ Um recente estudo faz uma sistematização filosófica dos conhecimentos filosóficos acumulados na atualidade. Sem nenhuma pretensão de comparar o sistema de Hegel e a recente concepção sistemática formulada por Puntel, o respeitável livro intitulado “*Struktur und Sein*” contém um sistema filosófico muito complexo constituído a partir de várias estruturas sistemáticas. O livro está estruturado a partir da sistemática global da filosofia (*Globalsystematik*), sistemática teórica (*Theoretizitätssystematik*), sistemática estrutural (*Struktursystematik*), sistemática do mundo (*Weltsystematik*), sistemática conjunta (*Gesamtsystematik*) e uma metasistemática (*Metasystematik*). Sem dúvida, o que há de comum entre os dois sistemas é a identificação e exposição de várias estruturas internas, uma sistemática global intersistemática destas estruturas e uma metasistemática que na filosofia hegeliana se dá na Filosofia da Filosofia. Em ambos os sistemas, as estruturas correspondentes são expostas no movimento de autodeterminação do todo.

de padrões de pensamento humano sustentadores da autodeterminação sintética do sistema filosófico em movimento permanente (*Selbstbestimmungszusammenfassung*). A trajetória do *lógos* grego formulado de forma mais exemplar por Platão e Aristóteles, o Deus cristão como princípio estruturador do sistema de Agostinho e a concepção mais global constante nos sistemas de Espinosa e do idealismo alemão possui como componente fundamental um horizonte histórico bem determinado a partir do qual emergem a universalidade e sistematicidade do pensamento filosófico. Estes elementos, vistos a partir da esfera da historicidade são inseparáveis da formação de sistemas filosóficos, particularmente o de Hegel. Um sistema filosófico advém da confluência sintética de conceitos, estruturas de racionalidade, movimentos de fundamentação e paradigmas filosóficos articulados numa exposição metódica. Assim, numa combinação entre o movimento do conceito (*Begriffsbewegung*) e da historicidade, determinações filosóficas desenvolvidas ao longo da História são transformadas por Hegel e integradas num desenvolvimento global cujos mecanismos metódicos expomos em todo o presente trabalho. O sistema hegeliano é resultado da confluência sintética da Idéia platônica, da substância aristotélica, da substância de Espinosa e do eu transcendental kantiano.

Ao estabelecermos como resultado final a tese da identidade dialética entre Sistema e História, entre desenvolvimento histórico da razão filosófica e autodesenvolvimento sistemático da mesma razão, sustentamos que as principais tendências do pensamento filosófico clássico convergem no sistema filosófico de Hegel na atualidade metódica de sua formulação, conforme exposto acima. Um primeiro componente fundamental do pensamento filosófico hegeliano é a Idéia platônica, representando Platão o primeiro grande sistematizador da tradição filosófica e Hegel o seu coroamento. A presença de Platão no pensamento hegeliano pode ser analisada de várias maneiras, destacando-se a distribuição do sistema hegeliano numa *Ciência da Lógica*, numa *Filosofia da Natureza* e numa *Filosofia do Espírito* como uma clara atualização e transformação do sistema platônico empreendida por Hegel. A dialética dos gêneros supremos desenvolvida por Platão de forma destacada no *Sofista* e no *Parmênides*, a sua estruturação em movimentos de universalização sintética e de diferenciação quando as Idéias aparecem em sua especificidade, é um componente da filosofia platônica claramente presente no sistema hegeliano. Na teoria platônica, a pressuposição do Uno como princípio organizador da multiplicidade e do devir dialético apresenta-se transformado e atualizado no sistema hegeliano nas figuras geométricas de linearidade, verticalidade e circularidade amplamente investigadas na presente tese. A estruturação hegeliana do sistema nos três conhecidos círculos segue uma marca platônica impressa por

Hegel em seu pensamento na autofundamentação do Uno absoluto coextensivo ao estabelecimento da multiplicidade e na equioriginariedade (*Gleichursprünglichkeit*) entre a estrutura da razão (*Ciência da Lógica*) e a Filosofia do Real (Sistema Filosófico). Mesmo que Hegel não esteja integrado na tradição aristotélica, a substância aristotélica também aparece suprassumida (*aufgehoben*) no interior do sistema hegeliano. A crítica hegeliana à substância como incondicionalidade estrutural primeira distinta de suas conseqüências posteriores, é uma formulação constantemente criticada por Hegel e por ele corrigida. A estrutura sistemática de mediações e os múltiplos movimentos de desenvolvimento dali decorrentes é um indicativo claro de crítica e de atualização criativa da filosofia aristotélica empreendida por Hegel em seu sistema filosófico. Hegel segue o caminho aristotélico da imanência da substancialidade na efetividade do real como uma potência intrínseca de estruturação do real no caminho da inteligibilidade do próprio conteúdo. Mas é na síntese entre a substância espinosista e o eu livre e transcendental de Kant onde encontramos o empreendimento mais significativo de Hegel e do qual resulta dialeticamente o seu sistema filosófico. O sistema de Espinosa resultante numa substância absoluta e universal, em atributos e modos, caracteriza um sistema filosófico rígido que distribui verticalmente estes componentes. Por outro lado, a espontaneidade do eu livre e transcendental de Kant orientado pela força racional da forma e não delimitado por um conteúdo empírico, aparece no sistema hegeliano no conceito de autodeterminação estruturado no movimento racional de autoconstrução do sistema. O processo sintético formulado por Hegel entre a substância espinosista e o eu livre consiste na interiorização do transcendental kantiano na imanência do conteúdo quando a universalidade da razão é inseparável de estruturação do conteúdo e no conseqüente desdobramento racional dos diferentes círculos estruturados na dinâmica do conceito e do método. A síntese empreendida por Hegel entre estes dois autores compreende um caminho metódico de autodesenvolvimento da razão na estrutura da efetividade das esferas do real e um retorno reflexivo da estrutura do real na inteligibilidade da razão, percorrendo circularmente todos os componentes as funções de universalização, particularização e singularização.

A intrínseca consubstancialidade de Sistema e História construída a partir do viés do conceito e da Idéia absoluta é inserida num sistema de mediações que articula a exposição e o desenvolvimento de toda a filosofia hegeliana, conforme antecipado acima quando da exposição do sistema de mediações. O primeiro componente estrutural da mediação de Lógica/Natureza/Espírito, articulada segundo a ordem de redação da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, ainda é insuficiente para demonstrar a universal compenetração de Sistema e História. A insuficiência da primeira estrutura de mediação constitutiva do sistema

está na imediação de seus componentes quando a mediação sistemática estabelece a mediação universal de todos os seus componentes na articulação de Espírito/Lógica/Natureza.¹⁶¹ Esta estrutura de mediação representa o movimento de automeiação universal do sistema (*Selbstvermittlungsbewegung des Systems*) e a interdependência de seus componentes em constante processo de universalização e particularização. Nesta estrutura, a inteligibilidade global do conceito representado pela Lógica compenetra intrinsecamente todas as determinações que se autodeterminam racionalmente e expõe determinadamente a universalidade fundamental que somente é tal na universalização e particularização de seus componentes. A estrutura, aqui exposta, significa exatamente aquilo que defendemos em todo o presente trabalho, ou seja, a *Ciência da Lógica* não representa uma essencialidade primeira e imutável a partir da qual as outras partes do sistema são unilateralmente deduzidas, mas exprime a totalidade do sistema em sua auto-reflexividade filosófica e reordena o autodesenvolvimento a partir desta interioridade; portanto, a *Ciência da Lógica* estendida a todo o sistema. Em outras palavras, esta perspectiva conceitual de extensão da *Ciência da Lógica* a todo o sistema significa a interioridade da autodeterminação racional do conteúdo ou, simplesmente, a sua inteligibilidade estrutural. A História também deixa de ser uma determinação particular dentro do sistema e se amplia no sistema enquanto Filosofia da História. Como enfatizamos acima, a *Ciência da Lógica* hegeliana contém em seu desdobramento imanente determinações históricas que sustentam o processo de efetivação da racionalidade filosófica, além da possibilidade de deduzir a estrutura inteligível da razão do processo histórico efetivo, resultando numa inversão entre Lógica e História. Neste sentido, a universalidade concreta da História compenetra o sistema em sua exposição global, bem como a exposição especulativa das determinações do sistema, particularmente a *Filosofia da Religião* em que a exposição conceitual e histórica é coextensiva.

¹⁶¹ Não é intenção do presente trabalho o procedimento de uma formulação interpretativa dos três silogismos construídos no final da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. O ponto de chegada do trabalho é a pretensão de construir uma dialética cujos componentes fundamentais são o Sistema e a História articulados a partir da Lógica do conceito, mais precisamente, na perspectiva da Idéia absoluta. Basta registrar, aqui, as variadas leituras a respeito desta questão. Uma primeira leitura bastante difundida é defendida por Vittorio Hösle e inspirada em Michael Theunissen. Nesta leitura, o primeiro silogismo, estruturado na seqüência dos componentes de Lógica, Natureza e Espírito, representa a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*; o segundo silogismo estruturado na seqüência Natureza, Espírito e Lógica representa a *Fenomenologia do Espírito*; o terceiro silogismo estruturado na seqüência de Espírito, Lógica e Natureza representa a *Filosofia da Religião* lida na perspectiva da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Bernard Bourgeois discorda radicalmente desta interpretação porque, segundo ele, quebra com a unidade do sistema sempre reconduzido à totalidade na multiplicidade de suas expressões. Segundo o autor francês, a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* é portadora de um dinamismo sistemático de exposição que permite a autofundamentação sistemática de várias mediações.

Na filosofia hegeliana, a Filosofia da História assume contornos sistemáticos fundamentais quando a mesma é exposta nos rigores da mediação sistemática. Nesta estrutura, o pensamento filosófico e o sistema partem da Filosofia da História como uma efetividade concreta da qual brota a reflexividade filosófica, cujo movimento de figuração fundamenta outros círculos posteriores. Neste sentido, qualquer pensamento filosófico e ações humanas que visam à universalização da liberdade, constituem movimentos que se desenvolvem a partir da História. A História hegeliana constitui a mediação fundamental quando a mesma se situa na imanência do sistema circunscrito pela razão filosófica. Nesta acepção, a História constitui universalidade concreta que dá sustentação às outras estruturas e é atravessada por múltiplos sentidos e movimentos de universalização e particularização. A mediação fundamental e sistemática da História caracteriza a base de sustentação de outras partes do sistema como a *Ciência da Lógica*, a Natureza, a Arte, a Religião etc. A mediação fundamental da História compreende o sentido filosófico e o contexto histórico no qual as outras determinações são articuladas. Na mediação histórica constitutiva do sistema hegeliano, as determinações e círculos do sistema recebem uma fundamental configuração histórica e, o conceito hegeliano de Absoluto é inseparável do autodesenvolvimento histórico. Num terceiro momento, a História aparece como conclusão da mediação, configurada na sua universalidade verdadeira. Nesta acepção, a Filosofia da História pode ser determinada como uma síntese convergente de todo o sistema e de todas as suas determinações constitutivas. Trata-se da fundamental automanifestação do Espírito Universal como autodesenvolvimento do real na coextensividade do pensamento filosófico e da efetividade histórica. Com Emil Angehrn, é possível afirmar: “enquanto a filosofia tem como seu objeto mais elevado a liberdade do Espírito, é ela como um todo e num radical sentido uma Filosofia da História. História na mais elevada forma, como manifestação, conhecimento na totalidade do conteúdo [...]”¹⁶² Dentro da mediação sistemática, considerando a Filosofia da História como termo conclusivo da estrutura, ela é determinada como o movimento de totalização histórica que contém em si as outras partes da filosofia.

O movimento de transformação imanente do pensamento filosófico de Hegel primeiramente estruturado na horizontalidade das esferas de Lógica, Natureza e Espírito na circularidade aberta de universos mediatizados na universalização, particularização e singularização dos componentes produz um multilateral desdobramento dialético. Para mostrar isto sinteticamente, uma das referências fundamentais é a tese sistemática de Michael

¹⁶² ANGEHRN, 1977, p. 425.

Theunissen sobre o pensamento filosófico de Hegel como uma Filosofia da História e uma Filosofia da Religião. Com isto, globalmente, o sistema hegeliano pode ser considerado como uma *Ciência da Lógica*, porque, estruturalmente, o sistema se autodetermina como uma subjetividade universal auto-reflexiva que organiza metodicamente a sua estrutura nas relações típicas expostas nas diferentes partes desta obra. Em outras palavras, o sistema como uma lógica universal e global representa a auto-organização e auto-sistematização do real num processo coextensivo de articulação da inteligibilidade racional e de desenvolvimento da estrutura metodicamente conduzida. Por outro lado, globalmente, conforme exposição feita acima, a filosofia hegeliana é uma Filosofia da História exposta sistematicamente por Hegel em suas mais variadas obras. Nesta configuração, a razão filosófica que perpassa o sistema e os desdobramentos desta razão nas esferas particulares, carrega em sua exposição um componente histórico fundamental. O sistema filosófico converge na História como o espaço intencional a partir do qual é estruturado; o movimento metódico efetiva-se na História como a estrutura ética de autodeterminação histórica da liberdade dos homens; e a Filosofia da História resulta da sistematização filosófica da existência ético-política dos homens. Neste sentido, o processo de exposição da razão, como exteriorização das suas determinações, caracteriza um fluxo que reúne historicidade e sistematicidade. Globalmente, a filosofia hegeliana também pode ser considerada como uma Filosofia da Religião, enquanto autodesenvolvimento do Absoluto no desdobramento imanente de suas determinações e num movimento de articulação que integra dialeticamente a universalidade da particularidade e a particularidade da universalidade. Universalmente, os círculos da *Ciência da Lógica*, da História e da Filosofia da Religião se interpenetram na mediação de cada um destes componentes e na universalização representada por cada uma destas funções estruturais. Se, numa primeira instância, estas determinações representam estruturas particulares no conjunto da filosofia, universalizam-se através da compenetração mútua e do círculo de passagem umas pelas outras. Para destacar uma característica fundamental de cada uma das determinações em questão, a *Ciência da Lógica* representa universalidade sistemática pela compenetração de todo o sistema e pelo retorno deste à interioridade e reflexividade como centro articulador da exposição. A Filosofia da História é uma totalidade, porque representa a efetivação da Idéia da filosofia na cultura, nas instituições e no processo de constituição da substancialidade ética, que reúne sinteticamente o Espírito universal e os componentes do real. A Filosofia da Religião é totalidade sintética, porque representa a dialética do absoluto como resultado da síntese entre finitude e infinitude, entre autoconhecimento do sistema e conhecimento do homem do absoluto e autoconhecimento do homem no sistema do Espírito. Nesta exposição

conjunta das mediações da Religião e da Filosofia resultante na Filosofia da Filosofia, aparece uma estrutura universal de autodesenvolvimento na qual a imanência do termo de mediação conduz à imanência do extremo na imanência do meio resultante na tridimensionalidade da imanência, da diferenciação e da totalização.

Como uma universal Filosofia da História, a filosofia hegeliana é uma Filosofia da Religião¹⁶³. A Filosofia da Religião aparece como o ponto de síntese entre o Espírito Absoluto e o espírito finito, entre ação humana e ação divina. A Filosofia da História é uma Filosofia da Religião pela constatação de que o Espírito Absoluto se efetiva e se explicita no processo histórico, no conhecimento filosófico constituído a partir da História e na apreensão do tempo pelo pensamento. Desta forma, a História é compenetrada pelo Absoluto como uma dimensão constitutiva deste e como a expressão de sua essencial automanifestação. Por outro lado, a História também é resultado do desdobramento e efetivação do espírito finito que desenvolve a sua razão prática e a traduz na organização política de um Estado ético e na configuração ético-política da História. Ao abordar a arquetônica do Espírito Absoluto e ao introduzir todo o sistema hegeliano neste círculo filosófico, Theunissen desenvolve a tese filosófica da arquetônica do Espírito Absoluto como um tratado político-teológico. É um tratado teológico na medida em que compreende a estrutura da automanifestação do Espírito na História, na arte, na religião e na filosofia e reúne sinteticamente em si mesmo efetividade e idealidade, a universalidade da razão filosófica e a multidimensionalidade de suas expressões. A arquetônica do Espírito Absoluto é um tratado teológico-filosófico porque trata da efetividade do Absoluto real, do conhecimento filosófico do Absoluto, das diferentes formas de conhecimento finito do Espírito e da sua coextensiva autodeterminação como efetividade histórica. Por outro lado, é um tratado político porque a arquetônica compreende em sua interioridade a ação histórica dos homens. Desta forma, a eternidade e intemporalidade do Espírito Absoluto se traduzem na finitude e na historicidade do tempo e da ação histórica, e a ação ética dos homens e o conhecimento filosófico dos mesmos se traduzem na efetividade do Espírito Absoluto. A História e a Filosofia da História aparecem como universalidade efetiva resultante da ação da finitude e da infinitude e da inversão destas determinações.

¹⁶³ Sobre compreensão da filosofia hegeliana como uma Filosofia da História e uma Filosofia da Religião, Theunissen escreve: “A filosofia hegeliana do Espírito Absoluto repousa sobre um sistema que em todo o caminho é concebido como uma Filosofia da História e como uma Filosofia da Religião. Filosofia da História não é uma disciplina particular, mas o sistema hegeliano como um todo, mas também no mesmo grau de universalidade uma Filosofia da Religião. Somente na base de semelhante coincidência do pensar histórico e religioso pode a teoria do Espírito Absoluto ser um tratado teológico-político.” THEUNISSEN, 1970, p. 60.

Outro filósofo representativo que interpreta a filosofia hegeliana a partir do viés da fundamental transformação da filosofia hegeliana na Filosofia do Espírito ou Filosofia da História é Emil Angehrn.¹⁶⁴ Para o autor, a filosofia hegeliana é um sistema de liberdade como móvel que caracteriza o autodesenvolvimento do sistema. Nesta confluência de Sistema e Liberdade,¹⁶⁵ a liberdade aparece como forma e conteúdo¹⁶⁶ da filosofia. Esta afirmação é muito forte e de conseqüências muito amplas. É por esta razão que encontramos em Hegel uma filosofia teórica e uma filosofia prática. Esta definição de filosofia fica ainda mais clara quando analisamos a filosofia do Espírito Absoluto como uma instância sintética que restabelece no Espírito todas as determinações anteriores e recupera no conceito de liberdade as determinações de liberdade desenvolvidas ao longo da História. Na trajetória da História, o conteúdo da liberdade é dado pelas figurações concretas analisadas acima nos diferentes impérios, épocas e contextos históricos cujo desenvolvimento é orientado pelo critério da consciência e da efetivação da liberdade. Por outro lado, a forma da liberdade é dada pelo pensamento filosófico distribuído ao longo da História em paradigmas filosóficos, em sistemas filosóficos, em conceitos filosóficos e em autores representativos que, conjuntamente, expressam em forma de reflexão filosófica a efetividade da liberdade. Como é conhecido, o pensamento filosófico de Hegel compreende obras que formulam diferentes dimensões do real (Direito, estética, religião) e obras que se preocupam com a estrutura

¹⁶⁴ A obra de Minchael Theunissen (1970) e a obra de Emil Angehrn (1977) sustentam teses estruturalmente parecidas, mas por caminhos de fundamentação estruturalmente diferentes. Como o primeiro considera o procedimento metódico adotado por Hegel na exposição da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* inadequado, Theunissen sustenta que o pensamento filosófico de Hegel, em abrangente universalidade, é uma Filosofia da História e uma Filosofia da Religião. Para isto, o filósofo alemão procede a uma exegese dos parágrafos da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* relativos ao Espírito Absoluto e expõe o sistema filosófico de Hegel na perspectiva desta esfera filosófica. Os multilaterais movimentos de fundamentação, de inclusão e de diferenciação são evidenciados na exegese dos silogismos da Religião e da Filosofia expostos por Hegel nesta parte da obra. Por outro lado, Angehrn desenvolve uma exposição linear do conjunto da filosofia hegeliana, começando pela *Ciência da Lógica*, *Filosofia do Direito*, Filosofia da História e Espírito Absoluto nas suas respectivas partes. O último capítulo expõe uma síntese global sobre o pensamento filosófico de Hegel como um Sistema de Liberdade. Nesta parte, Emil Angehrn empreende exposição do sistema filosófico na sua fundamental qualificação filosófica e a filosofia na global fundamentação sistemática.

¹⁶⁵ A sistematicidade da autodeterminação é um movimento lógico e móvel da filosofia hegeliana, encontrando na eticidade a sua expressão mais clara. Há uma bibliografia vasta a respeito da interpretação do sistema hegeliano sob o ponto de vista da ontologia da liberdade. Obras que se incluem neste viés de interpretação, podemos citar: ANGEHRN, 1977; LAKEBRINK, 1968; JARCZYK, 1980; HÖSLE, 1998; LIMA VAZ, *Modelo historicista: o idealismo alemão e a ética de Hegel*. In: _____. *Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 1999.

¹⁶⁶ Para o filósofo alemão, na Filosofia da História convergem o conteúdo e a forma da filosofia: “assim a filosofia tem como objeto mais elevado a liberdade do espírito, ela é como um todo e num radical sentido uma Filosofia da História. História na sua mais elevada forma, como manifestação, reconhecidamente o conteúdo global, com o qual a filosofia tem a ver, exatamente como a forma, em relação à qual a razão deve pensar. Este é um aspecto sob o qual a confluência de sistema e liberdade era de ilustrar. O sistema, sendo uma teoria da história, é teoria da liberdade. Ainda na mais elevada esfera, na doutrina da filosofia mesma, há uma história.” ANGEHRN, 1977, p 425.

teórica e especulativa da razão (*Ciência da Lógica*). A *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* e a *Filosofia da História* expõem conjuntamente estas múltiplas “partes” da filosofia em forma de sistema filosófico, caracterizando a liberdade como forma e conteúdo da filosofia configurada na manifestação do Espírito. Desta forma, se a ação dos homens é de fundamental importância no desenvolvimento histórico, a formação da cultura e das instituições como obras históricas da liberdade humana engendra um saber acerca desta liberdade historicamente convergente no pensamento filosófico. Na filosofia é hegelianamente concebida a razão filosófica como uma forma de pensamento especulativamente ordenada e resultante do exercício prático da liberdade evidenciada nas obras históricas.

A liberdade é o ponto angular de toda a filosofia hegeliana. Para Hegel, “[...] a filosofia ensina-nos que todas as propriedades do espírito existem unicamente mediante a liberdade, que todos são apenas meios para a liberdade, que todas buscam e produzem somente a liberdade” (*Die Vernunft*, p. 55). Para Angehrn, o pensamento filosófico hegeliano como um sistema de liberdade é uma Filosofia da História, uma teoria do Espírito Absoluto e uma Filosofia da Filosofia. Numa primeira instância, é uma Filosofia da História porque o pensamento filosófico brota da História, caracteriza a realidade histórica como uma existência eticamente qualificada e porque a mesma é resultado da automanifestação do Espírito. Nesta posição, o sistema filosófico de Hegel é uma Filosofia da História na medida em que é resultado do desenvolvimento histórico da filosofia e na medida em que contém como componente fundamental a trajetória histórica de formação da liberdade e o autoconhecimento humano desta liberdade. Por outro lado, a filosofia hegeliana como sistema de liberdade é uma teoria do Espírito Absoluto porque todo o fluxo dialético do sistema converge sinteticamente nesta esfera pela suprassunção dos componentes anteriores em determinações espirituais e porque esta esfera representa a síntese verdadeira entre finitude e infinitude, entre absolutividade e relatividade e na estruturação interna de múltiplos movimentos de fundamentação. O Espírito Absoluto aparece intrinsecamente unido à História como racionalidade imanente à História e a traduz na universalidade da Idéia de filosofia e porque a efetividade histórica caracteriza a universalidade concreta da liberdade politicamente organizada. Por outro lado, o sistema hegeliano também pode ser compreendido como uma Filosofia da Filosofia enquanto ponto mais elevado de autodesenvolvimento de todo o sistema. As considerações hegelianas sobre a Filosofia na conclusão do sistema são um indicativo de que todo o pensamento filosófico é configurado na autodeterminação da reflexividade do pensamento filosófico, a racionalidade filosófica retorna às diferenças

internas e assegura a unidade do sistema na diversidade de suas figurações. A Filosofia da Filosofia também é a História filosófica como resultado das determinações culturais do povo que aparecem nos rigores da sistematização filosófica cujas múltiplas formas históricas de pensamento filosófico são reconduzidas por Hegel na atualidade metódica e conceitual do sistema e integradas no seu caminho próprio de autodeterminação. O sistema de liberdade na tridimensionalidade de Filosofia da História, Espírito Absoluto e Filosofia da Filosofia¹⁶⁷ forma o universo do Espírito no qual a História constitui a universalidade concreta e efetiva, enquanto a Filosofia da Filosofia a determinação filosófica do sistema e a coextensiva compreensão especulativa do sistema na História filosófica.

Depois de percorrer horizontalmente as múltiplas figurações do sistema metodicamente apresentadas por sínteses de diferentes horizontes conceituais, a filosofia é apresentada na confluência de liberdade, sistema, filosofia especulativa e Filosofia da História. A liberdade caracteriza a causalidade da autodeterminação e o movimento de estruturação de todo o sistema, uma liberdade compreendida como autodesenvolvimento sistemático do real que alcança no Espírito Absoluto a sua efetividade mais elevada. Na filosofia hegeliana, tudo é exposto na perspectiva do conceito de liberdade e o seu processo de efetivação. O sistema é compreendido como um conjunto integrado de círculos da Filosofia do Real, resultantes da síntese de determinações diferentes, e o Espírito Absoluto significa a inteligibilidade da autoconsciência filosófica do sistema enciclopédico que volta reflexivamente sobre si mesmo a partir da progressividade do movimento de estruturação das determinações. Desta forma, o sistema pode ser traduzido como um progressivo movimento de complexificação e de integração das particularidades quando a última determinação figura como universalidade concreta de todas as estruturas e de todos os universais encontráveis ao longo do sistema. As particularidades não são justapostas em forma de relação externa, mas interpenetram-se na autodeterminação do todo. Por outro lado, cada determinidade é perpassada pela inteligibilidade universal que se autoparticulariza neles e estabelece a mediação sistemática entre os vários círculos da filosofia. Cada parte da filosofia articula

¹⁶⁷ Sobre a autocompreensão filosófica do sistema, Angehrn escreve: “A filosofia como última instância da Enciclopédia se coloca como um conhecimento – ou situação teórico-científica do sistema – como também o capítulo final da Lógica não é simplesmente uma reflexão metódica sobre a lógica -; muito mais é o último estágio da efetivação da liberdade mesma – não como se fosse compreendida como uma emancipação mundana, mas como a última forma de completude. Aqui se mostra a Enciclopédia, na última parte como filosofia da filosofia, no caminho do necessário desdobramento e a história absoluta na liberdade. Aí se coloca a outra dimensão, a autocompreensão do sistema enciclopédico do conceito de filosofia, não como um aspecto especial; pelo contrário os dois sentidos estão presentes no mesmo ato: o sistema, que alcança o seu saber no conceito de filosofia, de forma idêntica deve ser a realização de toda a filosofia, a qual como teoria da liberdade completa a libertação do espírito e é filiação em si mesmo.” ANGEHRN, 1977, p. 429.

determinadamente a liberdade correspondente a si mesma, vale dizer, na sua limitação desdobra-se a lógica da liberdade. A filosofia especulativa aparece como ponto mais elevado porque a totalidade do sistema se pensa filosoficamente a si mesma, pelo saber filosófico do homem do sistema e pelo saber na perspectiva do sistema filosófico. O pensamento filosófico é especulativo quando ele é articulado sistematicamente e quando todos os conteúdos são filosoficamente configurados. A Filosofia da História é um dos componentes angulares da filosofia exposta como sistema de liberdade, caracterizando a totalidade do conteúdo, não na sua evidência material e empírica, quando a totalidade do sistema é traduzido no conceito de filosofia (*Philosophiebegriff*). No mais elevado conceito de filosofia perpassa uma Filosofia da História na efetivação permanente da liberdade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O trabalho versou sobre a Lógica do conceito enquanto forma conceitual e estrutura categorial de organização dos conteúdos e como referencial específico para evidenciar as relações fundamentais e a conjugação sintética de *Ciência da Lógica* e Filosofia do Real que procuramos esboçar no conceito de Filosofia da História Universal. A leitura feita da *Ciência da Lógica* teve como enfoque fundamental a identificação do impulso vital, expressado pelo conceito diretamente simultâneo à exposição do real. O movimento articulador que identificamos como uma Lógica do conceito, não é uma exposição de uma razão puramente autotélica, mas de uma racionalidade articuladora do real e de uma racionalidade constituidora do sistema. Em outras palavras, desdobramos a Lógica do conceito como uma forma específica de estabelecimento da unidade dialética entre a forma lógica e a estrutura do real. A autodeterminação como movimento de fundamentação da liberdade contém ínsito um paradoxo, segundo o qual, por um lado, o movimento do conceito representa o autodesenvolvimento intrínseco do conteúdo como inseparável da inteligibilidade do conceito e, por outro, opõe-se dialeticamente ao conteúdo na medida em que estabelece novas estruturas concretas. Isto traduzido para a Filosofia da História Universal, a decadência de uma época tem como correlato positivo a constituição de uma nova época e a conseqüente ampliação da liberdade histórica do homem.

Uma leitura aprofundada da Lógica do conceito evidencia algumas funções básicas que a mesma desempenha no conjunto do sistema, ou melhor, o sistema na sua configuração conceitual. A primeira delas é a força intrínseca de exposição a partir da qual é evidenciada a multiplicidade de determinações e a constituição de variados níveis de síntese. Uma segunda função do conceito diz respeito à natureza intrínseca do caráter especulativo da razão filosófica resultante numa ordem sistemática, conduzida pela estrutura categorial e pelos movimentos específicos de fundamentação inerentes à determinação especulativa da razão. A estrutura especulativa do conceito foi evidenciada ao longo de todo o trabalho, na indicação de uma noção de sistema que equilibra movimentos opostos de exposição na universalização e particularização, na intensividade e extensividade, na estrutura de mediações que dinamizam a articulação dos componentes fundamentais de todo o sistema. Neste caráter especulativo da razão, mereceram destaque as representações geométricas de horizontalidade, verticalidade e circularidade como estruturas que se integram na exposição do sistema e configuram o método de desenvolvimento intra-esférico, interesférico e sistemático global. É típico do

caráter especulativo da razão que a Lógica do conceito expõe e significa a integração dialética de movimentos opostos, quando se torna possível pensar na universalização da particularidade e na particularização da universalidade. Uma outra função da Lógica do conceito é o componente da reflexividade, não uma reflexividade transcendental pura, mas uma reflexividade sistematicamente mediatizada pelas estruturas da Filosofia do Real.

A unidade fundamental da filosofia hegeliana foi fundamentada na formulação conceitual da Filosofia da História Universal. Ao longo da exposição, tivemos como parâmetro fundamental de articulação a coextensividade entre a autodeterminação da razão e a sua automanifestação, ou seja, a inteligibilidade do conceito somente é possível mediante a exteriorização na Natureza e no Espírito. A História Universal é considerada a referência mais privilegiada de automanifestação da razão, perpassando todo o sistema filosófico e acompanhando a exposição das determinações específicas da Filosofia do Real. Assim, considerando a estreita homologia entre o capítulo conclusivo da *Ciência da Lógica*, denominado por Hegel de Idéia absoluta, e o capítulo conclusivo da *Filosofia do Direito* sobre a Filosofia da História, faz da História Universal a efetividade da Idéia. Dentro desta estreita homologia sustentamos o desenvolvimento circular da História Universal no qual cada círculo efetivo corresponde a um determinado nível de consciência da liberdade e de exercício da cidadania e de estrutura efetiva da eticidade. Neste mecanismo conceitual de desenvolvimento da História, enfatizamos a dimensão interiorizante da reflexividade conceitual expressa na consciência da liberdade, no desenvolvimento do pensamento filosófico e na dimensão exteriorizante da totalização ética constituída na organização política.

Uma questão significativa que precisa ser enfatizada como conclusão deste trabalho diz respeito ao fechamento ou abertura do Sistema e da História. Neste ponto, as posições são das mais divergentes possíveis. Mas, tendo em consideração o fio condutor da tese e os principais argumentos desenvolvidos, sustentamos a abertura do Sistema filosófico e da História hegelianas. A tese da consubstancialidade de Sistema e História resulta na constituição do mesmo argumento para sustentar a abertura. Neste sentido, elencamos apenas um argumento para sustentar esta tese conclusiva fundamental, qual seja, o da produção de determinações da parte do conceito. Evidenciamos, ao longo de todo o trabalho, que o conceito é inseparável da atividade produtora que expõe intrinsecamente as determinações e as nega dialeticamente por um novo fluxo de autodesenvolvimento efetivo. Por esta razão, na hipótese de fechamento do Sistema e da História, o conceito perderia a sua incumbência fundamental: produzir novas determinações. Interpretado na ótica da Lógica do conceito, o

sistema filosófico como um todo é capaz de produzir novos círculos de universalidade concreta como uma estrutura complexa de determinidades, conceitualmente estruturadas exatamente pelo impulso vital de autodesenvolvimento, auto-sistematização e autodiferenciação que lhe é inerente. O mesmo argumento vale para a Filosofia da História na qual nenhuma determinação ética, nenhuma forma de sociabilidade ou modelo de Estado podem ser considerados como definitivos. O desenvolvimento histórico da Idéia de liberdade não admite cristalizar como modelo definitivo nenhuma expressão concreta de liberdade; mas o livre poder (*freie Macht*) do conceito é capaz de efetivar-se em novas formas de totalidade, diferentes daquelas que encontramos esboçadas na *Filosofia do Direito*.

O ponto central de articulação do texto foi a passagem operada por Hegel no coração de sua *Ciência da Lógica*, da necessidade para a liberdade. Esta formulação profundamente crítica operada por Hegel proporciona um pensamento filosófico mais dinâmico e mais aberto. Em outras palavras, a necessidade não é a palavra definitiva acerca da filosofia hegeliana. Quando Hegel, na *Lógica da essência*, constrói o conceito e a estrutura da relação absoluta nos momentos da relação de substancialidade, da causalidade e da ação recíproca, derruba a duríssima muralha da estática e indiferenciada substancialidade e sustenta a tese da identidade entre substancialidade e acidentalidade, a substancialidade como a totalidade organizada dos acidentes. A estática filosofia clássica desenvolvida desde os gregos até Kant, cristalizada na estrutura assimétrica da essência e da aparência é dissolvida por Hegel e dá lugar, na *Lógica da essência*, a uma estrutura relacional em que se identificam a substancialidade e a acidentalidade, a absolutividade e a relacionalidade. A dura passagem crítica operada por Hegel pela lógica da necessidade dá lugar ao conceito que cria permanentemente novas determinações e estabelece novos níveis de inteligibilidade, isto é, a cada movimento de particularização numa estrutura de determinidades, é possível engendrar outras formas de particularização.

A tese procurou sustentar a centralidade da Filosofia da História no conjunto do sistema hegeliano. Uma das conseqüências desta afirmação é de que a configuração de um sistema filosófico está inserida na fundamental historicidade da filosofia e em contexto histórico determinado. Desta forma, o sistema de Hegel foi possível de ser constituído no contexto histórico e filosófico no qual viveu. O horizonte histórico e o universo dos conhecimentos disponíveis são componentes decisivos na constituição do sistema filosófico de Hegel. Em outras palavras, como uma filosofia da totalidade das coisas e da totalidade do universo, o próprio universo vem à luz no conhecimento filosófico implícito ao contexto histórico do autor. Esta formulação conduz ao questionamento acerca da possibilidade

evidente de emergência de outras estruturas de sistemas filosóficos em outros contextos históricos posteriores a Hegel.

O conjunto do pensamento filosófico de Hegel metodicamente organizado em forma de sistema, lança profundamente as suas raízes na tradição do pensamento filosófico. A seqüência dos capítulos de ser, essência e conceito estabelecido para a *Ciência da Lógica* e a seqüência dos círculos de Lógica, Natureza e Espírito para o sistema filosófico é indicativa do enraizamento do pensamento filosófico de Hegel na tradição filosófica. Num primeiro momento, Hegel incorpora em seu sistema os pressupostos do modelo clássico de pensamento presente em tantos filósofos para proceder a uma transformação profunda desta tradição do pensamento. Ao começar a *Ciência da Lógica* pelo ser e ao começar o sistema pela *Ciência da Lógica*, o filósofo adota o procedimento clássico de pressuposição de uma razão a partir da qual são deduzidas as esferas do real, e, no decorrer da exposição, transforma internamente este modelo numa concepção filosófica e em outra arquitetônica de sistema. A predominante linearidade da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* caracterizada pela imediatidade das determinações é metodicamente transformada e suprassumida na circularidade aberta do sistema estruturado numa arquitetônica circular de universal mediação dos componentes. Neste sentido, o sistema filosófico de Hegel aparece como uma Filosofia da História porque compreende em si a tradição do pensamento filosófico e constitui resultado da trajetória racional deste pensamento. Assim, numa primeira exposição, a imediatividade da *Ciência da Lógica* e a exterioridade imediata da Natureza resultam na síntese do universo da Filosofia do Espírito que se configura como uma síntese entre Sistema e História através da universal estrutura de mediação do Espírito universal e da estrutura de eticidade da História. Conforme exposto no trabalho, o sistema de eticidade não caracteriza uma materialidade meramente empírica e fenomenológica, mas uma efetividade conceitual em permanente mediação com a inteligibilidade da Idéia filosófica universal, dimensões dialeticamente convergentes na arquitetônica do Espírito Absoluto.

Hegel começa o seu pensamento filosófico no interior da tradição filosófica, procede a uma profunda transformação da concepção de filosofia e insere a História como componente fundamental do sistema. A dialética não constitui um simples meio para a realização de uma finalidade sintética mais elevada que elimina o movimento, mas a dialética constitui a estrutura do próprio sistema como automovimento da própria História. O procedimento quase generalizado da tradição filosófica de separar antinomicamente termos opostos como substância e acidente, idéia e existência, tempo e eternidade, absoluto e relativo é internamente transformado por Hegel na estrutura especulativa da unidade e da diferenciação como dialética da totalização reflexiva. Neste sentido, a estrutura do método

exposta por Hegel em tantos textos centrais de sua obra, destacadamente, na *Ciência da Lógica*, o texto conclusivo sobre a Idéia Absoluta, na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* o texto sobre a Idéia Absoluta (236-243) e os parágrafos sobre a filosofia na seção sobre o Espírito Absoluto (572-577), na *Filosofia do Direito* os parágrafos da introdução (1-32) e os parágrafos finais sobre a História Universal (341-360), não contêm apenas a dialética da História na sua compenetração fundamental com a História filosófica anterior a Hegel, mas exprimem a estrutura do método especulativo em que o filósofo se encontra, comprovando claramente a abertura do pensamento filosófico em outros níveis de efetividade. Em outras palavras, além da rearticulação e reestruturação global, feita por Hegel, dos grandes componentes estruturais da tradição filosófica na atualidade do sistema e do sentido histórico, Hegel expõe a estrutura atual na qual os componentes são sistematizados no caminho do conceito e da Idéia de filosofia, projetando estruturalmente a mesma numa abertura da História e na abertura do sistema. Neste sentido, os grandes textos acima elencados não representam simplesmente o último estágio de uma História filosófica em que, conjuntamente, a História e a filosofia entrariam na paz perpétua de um descanso definitivo no qual o futuro estaria atualmente presente, mas estes textos representam o eterno presente de uma História universal aberta.

Enfatizamos ao longo do trabalho a progressividade dialética da História Universal culminante no Império Germânico a partir do qual Hegel faz a leitura e a progressividade dialética e sistemática da *Ciência da Lógica* à Filosofia do Espírito. Hegel parte da atualidade histórica do pensamento filosófico, faz a leitura da História a partir deste ponto de vista e recupera as determinações racionais e éticas de outras épocas históricas na atual configuração do Espírito. Por um lado, a configuração atual do Espírito, incluindo nesta universalidade sintética o sistema de eticidade e a dimensão teórica do pensamento filosófico, é resultado da progressividade histórica e sistemática do Espírito em metódica ampliação da inteligibilidade racional e universalidade efetiva. Por outro lado, a História filosófica é especulativamente visualizada à luz da atualidade filosófica do presente e, conseqüentemente, as determinações filosóficas do passado são atualizadas na perspectiva do presente e integradas na estrutura do desenvolvimento metódico do sistema. Esta é a razão fundamental da identificação hegeliana entre Filosofia e História filosófica consubstancializadas com o desenvolvimento histórico da liberdade. A Filosofia hegeliana é exposta em forma de sistema filosófico em função do desenvolvimento histórico e da fundamental mediação histórica de um pensamento filosófico desdobrado em múltiplas configurações particulares atualmente configuradas no sentido afirmativo da totalidade do pensamento filosófico estruturado na forma do sistema.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Custódio; OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. (Org). *O Deus dos filósofos modernos*. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____; OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. (Org). *O Deus dos filósofos contemporâneos*. Petrópolis: Vozes, 2002.

ANGEHRN, E. *Freiheit und System bei Hegel*. Berlim: Walter de Gruyter, 1977.

AQUINO, M. F. de. *O conceito de religião em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1989.

ARANTES, Paulo Eduardo. *Hegel: a ordem do tempo*. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Polis, 1981.

ARNDT, Andréas. Die Subjektivität des Begriffs. In: ARNDT, Von Andreas; IBER, Christian; KRUCK, Günter (He.). *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*. Berlin: Akademie Verlag, 2006.

_____; IBER, Christian; KRUCK, Günter (He.). *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*. Berlin: Akademie Verlag, 2006.

AVINERI, Shlomo. Der Staat: das Bewusstsein der Freiheit. In: RIEDEL, Manfred (Hg.). *Materialen zur Hegels Rechtsphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974. Band 2. p. 393-414.

BARRENECHEA, José Maria Artola. *Racionalidad e Idealidad*. Salamanca: Editorial San Esteban, 1998.

BAVARESCO, Agemir. *A fenomenologia da opinião pública*. A teoria hegeliana. São Paulo: Loyola, 2003.

_____. *A teoria hegeliana da opinião pública*. Porto Alegre: LPM, 2001.

BICCA, L. *Racionalidade moderna e subjetividade*. São Paulo: Loyola, 1997.

BOBBIO, Norberto. *Estudos sobre Hegel: direito, sociedade civil, Estado*. São Paulo: Brasiliense, 1995.

BONACCINI, Juan Adolfo. *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

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

BOURGEOIS, Bernard. A enciclopédia das ciências filosóficas de Hegel. In: HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. São Paulo: Loyola, 1995. p. 373-443.

- _____. *Éternité et historicité de l'esprit selon Hegel*. Paris: J. Vrin, 1991.
- _____. *Hegel: os atos do espírito*. Trad. de Paulo Neves. São Leopoldo: Unisinos, 2004.
- BRITO, E. *Hegel e a tarefa atual da cristologia*. São Paulo: Loyola, 1983.
- BUBNER, Rüdiger; HINDRICHS, Gunnar (Hg.). *Von der Logik zur Sprache*. Stuttgart: Klett-Kotta, 2007.
- CHÂTELET, François. *Hegel*. Trad. de Alda Porto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- CHAUÍ, Marilena. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinoza*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- CIRNE-LIMA, Carlos. *Depois de Hegel*. Caxias do Sul: Educs, 2007.
- _____. *Dialética para principiantes*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- _____. *Sobre a contradição*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.
- D'HONDT, Jacques. *Hegel, filósofo de la historia viviente*. Buenos Aires: Amorrortu, 1966.
- DOTTI, J. E. *Dialéctica y derecho: el proyecto ético-político hegeliano*. Buenos Aires: Hachette S. A., 1983.
- DRÜE, Hermann. *Hegels Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften 1830*. Ein Kommentar zum Systemgrundriss. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
- DÜSING, K. *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik. Bonn: Bouvier Verlag, 1976.
- _____. *Kategorien als Bestimmungen des Absoluten? Untersuchungen zu Hegels spekulativer Ontologie und Theologie*. In: BUBNER, Rüdiger; HINDRICHS, Gunnar (Hg.). *Von der Logik zur Sprache*. Stuttgart: Klett-Kotta, 2007. p. 164-181.
- ELEY, Lothar. *Hegels Wissenschaft der Logik*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1976.
- FLEISCHMANN E. *La science universelle ou la logique de Hegel*. Paris: Plon, 1968.
- FLICKINGER, Hans-Georg. *A verdade do aparecer: reflexões sobre um conceito-chave da filosofia hegeliana*. In: STEIN, E.; DE BONI, L. A. (Ogs.) *Dialética e liberdade: festschrift em homenagem da Carlos Roberto Cirne-Lima*. Petrópolis: Vozes; Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1993.
- FLÓREZ, Ramiro. *La dialéctica de la historia en Hegel*. Madrid: Gredos, 1983.

FULDA, Hans Friedrich. *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975.

GRAU, Alexander. *Ein Kreis von Kreisen*. Hegels Wissenschaft der Logik als Theorie der Bedeutung. Weithofer: Mentis Verlag, 2001.

GRIESSER, Wilfried. *Geist zu seiner Zeit: Mit Hegel die Zeit Denken*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005.

HARTMANN, Klaus. *Hegels Logik*. Berlin: Walter de Gruyter, 1999.

_____. *A filosofia do idealismo alemão*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1983.

HEGEL, G. W. F. *A razão na história: introdução à filosofia da história universal*. Trad. de Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires: Solar, 1968. 2 v.

_____. *Die Vernunft in der Geschichte*. Hamburg: Felix Meiner, 1955.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995a. 3 v.

_____. *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999.

_____. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992.

_____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hamburg: Felix Meiner, 1999.

_____. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

_____. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. de Norberto de Paula Lima. São Paulo: Ícone, 1997.

_____. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Trad. Juan Luís Vermal. Buenos Aires: Sudamericana, 1975.

_____. *Scienza della logica*. Roma: Laterza, 1996. 2 v.

_____. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. 3 v.

_____. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Der Begriff der Religion. Hamburg: Felix Meiner, 1993.

_____. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Die vollendete Religion. Hamburg: Felix Meiner, 1995b.

_____. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Hamburg: Felix Meiner, 1955. 4 b.

_____. *Wissenschaft der Logik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993b. 2 b.

_____. *Wissenschaft der Logik*. Hamburg: Felix Meiner, 1999a. 2 b.

HENRICH, Dieter. *Hegel im Kontext*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1967.

HORSTMANN, R. P. *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.

HÖSLE, V. *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. Hamburg: Meiner, 1998.

_____. *O sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. Trad. Antônio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Loyola, 2007.

HYPOLITE, J. *Gênese e estrutura na fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso, 1999.

_____. *Introdução à filosofia da história de Hegel*. Lisboa: Edições 70, 1983.

_____. *Lógica y existência*. Barcelona: Herder, 1996.

IBER, Christian. *Metaphisik absoluter Relationalität*. Eine Studie zu den beiden ersten Kapiteln von Hegels Wesenslogik. Berlin: de Gruyter, 1990.

ILTING, Karl-Heinz. Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: RIEDEL, Manfred (Hg.). *Materialien zur Hegels Rechtsphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974. Band 2. p. 52-79.

JARCZYK, G. *Le Négative ou L'écriture de L'autre dans la Logique de Hegel*. Paris: Ellipses Édition, 1999.

_____. *Système et Liberté dans la Logique de Hegel*. Paris: Aubier-Montaigne, 1980.

KRIJNEN, Christian. *Philosophie als System*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008.

KRONER, Richard. *Von Kant bis Hegel*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1961. 2. b.

LAKEBRINK, Bernhard. *Die Europäische Idee der Freiheit*. Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung. Netherlands: Leiden E. J. Brill, 1968.

_____. *Kommentar zur Hegels Logik in seiner Enzyklopädie von 1830*. 2 Bde. Freiburg München: Walter de Gruyter, 1979.

_____. *Studien zur Metaphisik Hegels*. Freiburg: Verlag Rombach, 1969.

LARDIC, Jean-Marie. Die Logik des Unendlichen in der Hegelschen Philosophie des Geistes. In: MENEGONI, Francesca; ILLETTERATI, Luca (Hg.). *Das Endliche und das Unendliche in Hegels Denken*. Stuttgart: Klett-Kotta, 2004. p. 137-155.

LEBRUN, Gérard. *O avesso da dialética: Hegel à luz de Nietzsche*. São. Paulo: Schwarcy, 1988 (Trad. De Renato J. Ribeiro).

LÉONARD, André. *Commentaire littéral de la logique de Hegel*. Paris: J. Vrin, 1974.

LIEBRUCKS, Bruno. Recht, Moralität und Sittlichkeit bei Hegel. In: RIEDEL, Manfred (Hg.). *Materialen zur Hegels Rechtsphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974. Band 2. p. 13-51.

LIMA VAZ, H. C.. *Ética e direito*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Antropologia filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991.

_____. *Antropologia filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992.

_____. *Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. *Escritos de filosofia V: introdução à ética filosófica 2*. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. Por que ler Hegel hoje? In: DE BONI, Luis A. (Org.) *Finitude e transcendência*. Festschrift em Homenagem a Ernildo J. Stein. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 222- 242.

LUFT, Eduardo. *As sementes da dúvida: investigação crítica dos fundamentos da filosofia hegeliana*. São Paulo: Mandarim, 2002.

_____. *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel*. Porto Alegre: Edipucrs, 1995.

LÜTTERFELDS, Wilhelm. *Das Erklärungsparadigma der Dialektik*. Zur Struktur und Aktualität der Denkform Hegels. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006.

MARCUSE, Herbert. *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1932.

_____. *Razão e revolução*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

MCTAGGART, J. M. *A commentary on Hegel's logic*. New York: Russel & Russel, 1964.

MENEGONI, Francesca; ILLETTERATI, Luca (Hg.). *Das Endliche und das Unendliche in Hegels Denken*. Stuttgart: Klett-Kotta, 2004.

MORAES, Alfredo de Oliveira. *A metafísica do conceito: sobre o problema do conhecimento de deus na Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

MORAL, Rodolfo Cortés Del. *Hegel y la ontología de la historia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Dialética hoje: lógica, metafísica e historicidade*. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993.

_____. *Para além da fragmentação*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Tópicos sobre dialética*. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.

OPIELA, S. *Le Réel dans la philosophie de Hegel: développement et auto-détermination*. Paris: Beauchesne, 1983.

PILIPENKO, N. *Dialéctica de lo contingente y de lo necesario*. Moscú: Progreso, 1986.

POPPER, S. K. *A miséria do historicismo*. São Paulo: Cultrix, 1980.

_____. *A sociedade aberta e seus inimigos*. 2. ed. São Paulo: Itatiaia; Edusp, 1977.

_____. O que é dialética? In: *Conjecturas e refutações*. Trad. Sergio Barth. Brasília: Unb, 1972.

PUNTEL, L. B. *Darstellung, Methode und Struktur*. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G. W. F. Hegels. Bonn: Bouvier Verlag, 1981.

_____. *Struktur und Sein*. Ein Theorienahmen für eine systematische Philosophie. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.

RAMOS, César Augusto. *Liberdade subjetiva e Estado na filosofia política de Hegel*. Curitiba: UFPR, 2001.

RICHLI, Urs. *Form und Inhalt in G. W. F. Hegels Wissenschaft der Logik*. München: R. Oldenbourg Verlag, 1982.

RIEDEL, Manfred (He.). *Materialen zur Hegels Rechtsphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974. b. 2.

ROSENFELD, Denis. *Política e liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. Trad. Ricardo Timm de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008.

RÓZSA, Erzsébet. *Versöhnung und System: Zu Grundmotiven Hegels praktischer Philosophie*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2005.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996.

SCHMIDT, Josef. *Hegels Wissenschaft der Logik*. München: Johannes Berchmans Verlag, 1977.

SCHMIDT, Steffen. *Hegels System der Sittlichkeit*. Berlin: Akademie Verlag, 2007.

SCHMIDT, Thomas M. *Annerkennung und absolute Religion*. Formulierung der Gesellschaftstheorie und Genese der spekulativen Religionsphilosophie in Hegels Frühschriften. Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1997.

SCHMITZ, Hermann. *Hegels Logik*. Bonn: Bouvier Verlag, 2007.

SCHNÄDELBACH, Herbert. *Hegels Praktische Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

STEDEROTH, Dirk. *Hegels Philosophie des Subjektiven Geistes*. Ein Komparatorischer Kommentar. Berlin: Akademie Verlag, 2001.

STEKELER- WEITHOFER, Pirmin. *Hegels Analytische Philosophie*. Die Wissenschaft der Logik als Kritische Theorie der Bedeutung. München: Schöningh, 1992.

TAYLOR, Charles. *Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.

THEUNISSEN, Michael. *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*. Berlin: Walter de Gruyter, 1970.

_____. *Sein und Schein*. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.

UTZ, Konrad. Alles Vernünftige ist ein Schluss. In: ARNDT, Andréas. Die Subjektivität des Begriffs. In: ARNDT, Von Andreas; IBER, Christian; KRUCK, Günter (Hr.). *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*. Berlin: Akademie Verlag, 2006.

WEBER, Thadeu. *Ética e filosofia política: Hegel e o formalismo kantiano*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

_____. *Hegel: liberdade, estado e história*. Petrópolis: Vozes, 1993.

WENDTE, Martin. *Gottmenschliche Einheit bei Hegel*. Eine logische und theologische Untersuchung. Berlin. New York: Walter de Gruyter, 2007.