**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

RICARDO CRISSIUMA

**Será mesmo que a revolução terminou?
Filosofia, crítica e história nos primeiros escritos hegelianos de
Iena (1801-1802)**

**São Paulo
2010**

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

RICARDO CRISSIUMA

**Será mesmo que a revolução terminou?
Filosofia, crítica e história nos primeiros escritos hegelianos de
Iena (1801-1802)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação da Prof. Dr. Ricardo Ribeiro Terra.

**São Paulo
2010
Exemplar revisado**

RESUMO

CRISSIUMA, R. **Será mesmo que a revolução terminou? Filosofia, crítica e história nos primeiros escritos hegelianos de Iena (1801-1802)** 2010. 223 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2010.

Resumo:

O foco da presente dissertação é o conjunto de textos hegelianos do chamado primeiro período de Iena (1801-1802): o *Differenzschrift*, as resenhas do *Erlanger Litteratur-Zeitung*, os primeiros textos do *Kritisches Journal*, os manuscritos dos cursos da Universidade de Iena e os textos referentes ao projeto sobre a Constituição do Império – que se remontam a 1799, só foram concluídos em 1802. O seu objetivo é ressaltar que o que distingue a produção própria a este ponto da trajetória intelectual de Hegel em relação aos anteriores (Stuttgart, Tübingen, Berna, Frankfurt) e aos posteriores (Nürnberg, Heidelberg, Berlim) é o privilégio conferido à conceitualização e ao exercício de uma crítica *filosófica*. Com efeito, para além do evidente protagonismo desempenhado no texto *Essência da Crítica Filosófica*, a problemática da crítica filosófica não deixa de ser central tanto no primeiro texto filosófico publicado por Hegel, o *Escrito da Diferença*, bem como nos demais artigos e resenhas no *Jornal Crítico de Filosofia*. Da análise desses textos, depreendemos que a crítica filosófica de Hegel conjugaria duas frentes. Primeiramente (I), a crítica se volta contra o senso comum e desempenha o papel de justificação da filosofia em geral. Seu exercício consiste, aí, na demonstração da insustentabilidade das certezas retiradas do conhecimento das coisas sensíveis. Em segundo lugar (II), a crítica se volta contra outras filosofias e desempenha o papel de justificação da forma de exposição de uma filosofia em particular. Seu exercício consiste, aí, em distinguir na individualidade de uma filosofia criticada a limitação dada pela sua própria forma histórica – logo, necessária – e a limitação decorrente da subjetividade de um filósofo – logo, contingente. Em ambos os casos (I e II), o conceito de crítica reenvia ao conceito de carecimento da filosofia, tal como apresentado nas “reflexões preliminares” do *Differenzschrift*. Seria por meio desse conceito que Hegel tenta, para seguirmos nos mesmos eixos, por um lado, promover uma nova forma de orientação para o sujeito sem ter de se valer das certezas das coisas sensíveis que sustentam o senso comum afastadas pela crítica; bem como, por outro lado, obter um padrão de medida para avaliar a qual dos tipos de limitações já mencionados padece a individualidade de uma filosofia que venha a ser criticada. Veremos que para a apreensão do carecimento da filosofia é necessário abandonar a pretensão de garantir o conhecimento através do sensível, ou seja, é necessário alcançar um “ceticismo bem acabado”, que coloca o carecimento *tout court*, que me aparece, necessariamente como única bússola de orientação. Se a princípio o carecimento que substitui a certeza das coisas sensíveis pode se restringir à esfera particular, a incitação de seu desenvolvimento imanente deve conferir-lhe universalidade, de modo que o carecimento passe a dizer respeito aos problemas de uma determinada formação-cultural [*Bildung*] como um todo. Ora, mas ao verificarmos que o conceito de crítica está ligada ao conceito de carecimento e o conceito de carecimento ao conceito hegeliano de *Bildung*, chegaremos ao resultado de que a crítica filosófica tem de se articular com uma filosofia da história. A dificuldade estará, então, em averiguar como conciliar a crítica e uma filosofia da história. Esta conciliação se mostra possível através de uma filosofia da história exposta de uma maneira reconstrutiva. Para isso, a crítica deve justificar historicamente a própria perspectiva que adota para desenvolver uma filosofia da história. Isso equivale a dizer que a crítica tem o mister, primeiramente, de apreender qual seria o carecimento próprio à sua época, e justificar a precedência desse carecimentos frente todos os outros dispostos na história. Hegel se

refere à sua época como “os mais novos tempos”, creditando a ela o carecimento historicamente mais agudo, de modo que sua formação-cultural, diferentemente das formações-culturais passadas, não teria mais qualquer limitação. Qual seria a cisão característica desta época? Como satisfazê-la? Argumentaremos a partir de uma leitora do projeto *Über die Reichsverfassung*, da parte final do *Differenzschrift* e da introdução ao *Glauben und Wissen* que, segundo Hegel, para satisfazer esse carecimento dos “mais novos tempos”, seria necessária a conciliação de duas formações-culturais distintas: a alemã, marcada pelo princípio da subjetividade, que, nesta medida, restringe a sua liberdade ao pensamento, e a francesa, marcada pelo princípio da objetividade, que tem a sua liberdade mergulhada no sensível. Nesta medida, seriam esses primeiros textos de Iena que, a nosso ver, oferecem as linhas fundamentais da conciliação entre a Revolução Francesa e a Revolução kantiana, culminando, com isso, todo o desenvolvimento do pensamento hegeliano anterior e assentando a base para todo o posterior.

e-mail do autor: r_crissiuma@yahoo.com.br; ricardo.crissiuma@usp.br.

Palavras-chave: carecimento da filosofia – crítica – história da filosofia – formação-cultural [*Bildung*] – ceticismo – senso comum.

ABSTRACT

CRISSIUMA, R. **Is the revolution really over? Philosophy, critique and history in the first hegelians texts of Jena (1801-1802)** 2010. 223 f. Dissertation (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2010.

Abstract:

The focus of this dissertation is the set of hegelian texts of the so called early period of Jena (1801-1802): the *Differenzschrift*, reviews of the *Erlanger Literatur-Zeitung*, the first texts of the *Kritisches Journal*, the manuscripts of the courses at the University of Jena and texts related to the project of the *Über die Reichsverfassung* – if these texts origins dates back to 1799, they will be reworked until 1802. Its aim is to argue that what distinguishes the production of this point of Hegel's intellectual path from the previous (Stuttgart, Tübingen, Bern, Frankfurt) and the later ones (Nuremberg, Heidelberg, Berlin) is the privilege given to the conceptualization and the application of a philosophical critique. Indeed, beyond the obvious major role played in the *Wesen der philosophischen Kritik*, the problem of philosophical critique is nonetheless already central to the first philosophical text ever published by Hegel, the *Differenzschrift*, as well as to other articles and reviews in the *Kritisches Journal der Philosophie*. What emerges from the analysis of these set of texts is that Hegel's philosophical critique combines two different fronts. First (I), the critique attacks common sense and, in this way, acts as a justification of philosophy in general. Its application corresponds, in this case, to the demonstration of the unsustainability of the certainties taken from the knowledge of sensible things. Second (II), the critique turns itself against other philosophies and plays the role of justifying a form of exhibition [*Darstellungsform*] of a specific philosophy. Its application corresponds, in this case, to the act of distinguishing in the middle of the individuality of a criticized philosophy the limitation that affects it that is given by its own historical form and the limitation that derives only from the philosopher's own subjectivity. In both cases (I and II), the concept of critique refers itself to the concept of need of philosophy as presented in the "preliminary reflexions" of the *Differenzschrift*. Through this concept Hegel tries, on the one hand, to offer a new kind of orientation to the subject so that he doesn't have to appeal to the certainties of sensible things any longer, surpassing the common sense; on the other hand, to obtain a measure that permits to determine from which type of limitation mentioned above suffers the philosophy that is been criticized. In order to apprehend the need of philosophy is necessary to give up the claim of ensuring knowledge through sensible things. That means that it is necessary to achieve a "well-accomplished skepticism," which reveals the need *tout court*, that appears to me, as the only compass to my orientation. And even if, at the beginning, the need which replaces the certainty of sensible things may appear a particular only, the promotion of its immanent development can after all obtain universality to it, and this in a way that, beyond my simple desires, the need becomes related to the problems of a determinate cultural-formation [*Bildung*] as a whole. But noticing that the concept of critique is linked to the concept of need and the concept of the need to the hegelian concept of *Bildung*, we arrive at the result that the philosophical critique has to deal with a philosophy of history. The difficulty is figuring out how to reconcile critique and a philosophy of history. This reconciliation can only take place by a philosophy of history forged through a reconstructive way. In that sense, the critique has to provide a historical justification for the historical perspective adopted to develop a philosophy of history. That is to say that the critique has, first, to grasp what is the need of its own time, and justify the precedence of this need over all others needs in history. Hegel refers to his age as "more recent times", and attributes to it most intense need of history, so that their cultural-formation, unlike cultural-formations of the past, would not have any limitations. What would be the characteristic cision of this period? How is it possible to satisfy it? Argued from an

interpretation of the project of the *Reichsverfassung*, the final part of *Differenzschrift* and *Glauben und Wissen's* introduction, as Hegel says, satisfy the need of the "more recent times", would require the reconciliation of the principle of to cultural-formation: the German that, marked by the principle of subjectivity, restricts their freedom to thought, and the French, marked by the principle of objectivity, which has submerged its freedom in the sensible. To this extent were these first texts of Jena that, in our view, provide the fundamental lines of reconciliation between the French Revolution and Kantian Revolution, culminating with this, the whole development of Hegelian earlier thought and laying the foundation for that that is still to come.

Key-words: need of philosophy – critique – history of philosophy – cultural-formation
[*Bildung*] – ceticism – common sense.

AGRADECIMENTOS

Vou me estender um pouco nestes agradecimentos para ao menos tentar reconhecer a generosidade e a atenção de tantas pessoas que me auxiliaram durante o período em que foi gestada e escrita esta dissertação. Isento-as, no entanto, – sempre é bom dizer – de qualquer responsabilidade pelo que redigi.

Ao orientador desta dissertação, prof. Ricardo Terra, agradeço o convite para participar do *Grupo de Filosofia Alemã* quando cheguei em sua sala com a mais pobre e abstrata das intenções de estudar a filosofia hegeliana. Acompanhá-lo desde a iniciação, permitiu-me desfrutar dos inúmeros espaços de debate e formação cultivados pela sua descomunal dedicação acadêmica.

O *Grupo de Filosofia Alemã* foi, com efeito, fundamental pelo tanto que aprendi com todos os seus membros: Flamarion C. Ramos, Monique Hulshof, Maurício Keinert, Antônio Segatto, Marisa, João Geraldo M. da Cunha, Luciano Gatti, Yara. Agradeço, especialmente, ao Rúrion Soares e ao Fernando C. Mattos pela paciência e pelo cuidado com que leram meus textos desde a iniciação científica. À Nathalie Bressiani, ao Erinson Ôtenio, ao Bruno Nadaí, ao Jonas Medeiros, ao Diego Kosbiau e ao Flávio, agradeço tanto pelo que me beneficiei do contato de suas pesquisas, quanto pela amizade.

No *Núcleo de Direito e Democracia* do Cebrap, encontrei um excelente e estimulante espaço para discussões inter-disciplinares que tocavam tantos aspectos importantes dos carecimentos de nossa época. Agradeço a todos os seus membros, em especial aos seus coordenadores.

As arguições da minha banca de qualificação me fizeram reavaliar significativamente os rumos do mestrado e – ao menos, assim o espero – corrigir diversas imprecisões. Agradeço *muito* ao Luiz Repa e ao Marcos S. Nobre pela leitura atenta e pelos comentários.

A todas as secretárias do departamento de filosofia da USP, em especial, à Mariê e à Maria Helena, bem como às funcionárias e aos funcionários, sempre muito atenciosos, da agradabilíssima Biblioteca do IFCH da Unicamp, em que escrevi boa parte desta dissertação.

À Rosada e aos rosadas. Especialmente, à Gabi, ao Crono e ao Rodrigo – meu irmão por lá durante dois anos.

Aos companheiros da excelente experiência que foi o grupo de discussão de projetos, filmes e o que mais viesse, o “lusco-fusco”. Em especial, aos valiosos e divertidíssimos amigos que fiz por lá: Caio Vasconcellos, Fábio de Marias e Carlos Pissardo.

Ao Anderson, pelas cantorias, pelas deliciosas e instrutivas conversas, e por ter aceitado participar de minha banca de defesa.

Ao Douglas Anfra, ao (pós) Léo, ao Nandão e ao Manu Nakamura.

À Maria Fabíola, ao Paulo, à Fabíola e ao Marius que me receberam com tanta hospitalidade em sua casa todas as vezes que precisei ficar em São Paulo.

Pelo *vivido* no Caf, Erefs, Enefs, Tubarões e San Raphéis, agradeço aos merleau-pontianos: Zé Luiz, Júlio Miranda, Dalila e Edu.

Ao Francisco Prata Gaspar (o Chiquinho), pela grande amizade e pela leitura de meus primeiros textos de mestrado. Foi um apoio fundamental.

Ao meu pai, pela liberdade, pela amizade e pelo carinho; à minha mãe, pela enorme preocupação e pelo abrigo nesses últimos dias de escrita. À minha querida irmã.

À Maria Carlotto. Pelo companheirismo, pela ternura e pela convivência. Por ter lido, corrigido e comentado os garranchos, rascunhos, projetos, versões “inacabadas”, “acabadas”, “acabadas mesmo” do meu mestrado. Pelo incomensurável estímulo em todas as horas.

De abril de 2008 a abril de 2010, esta pesquisa foi financiada pela CAPES.

ao Pedro Frejlich e à Maria

Índice

Introdução	11
Capítulo I- história da filosofia	16
Kant e uma nova concepção de história da filosofia; o <i>Differenzschrift</i> e os dois modelos de história da filosofia; o problema dos “mais novos tempos”; o entrelaçamento entre história da filosofia e filosofia da história.	
 <i>Excurso - a Revolução Kantiana.....</i>	32
Capítulo II – senso comum.....	48
o <i>Jornal Crítico de Filosofia</i> e seu contexto; a crítica da filosofia e o problema de seu padrão de medida; os dois modelos de crítica filosófica; a crítica da filosofia em relação a seu estado atual.	
Capítulo III – ceticismo.....	77
Schulze e o ceticismo; a diferença entre o ceticismo moderno e o antigo; a dissolução das coisas sensíveis e a superação do senso comum; filosofia e formação.	
Capítulo IV – filosofia da história.....	102
Herder e a <i>Bildungsgeschichte</i> ; Hegel e a dinâmica antitética da <i>Bildung</i> ; carecimento como a fonte da filosofia; a questão da introdução na filosofia; a filosofia hegeliana e a prática.	
 <i>Excurso - A Constituição do Império: uma gênese da dupla temporalidade alemã.....</i>	127
Capítulo V- Será que a revolução terminou?	167
um retorno ao <i>Differenzschrift</i> : a diferença entre Reinhold e as filosofias de Fichte e Schelling; a diferença entre Fichte e Schelling; a incorporação do materialismo francês; a revolução alemã e a revolução francesa na resenha do livro de Viller, maneiras de unificação.	
Anexos.....	189
Traduções	
Sobre a essência da crítica filosófica em geral, e sua relação com o estado atual da filosofia em particular (1801).....	
	190
<i>Introductio in philosophiam.....</i>	208
Para Filosofia do Espírito.....	211
Bibliografia.....	216

INTRODUÇÃO

Em flagrante contraste com a fama que o notabilizou como o mais pretensioso dos filósofos, salta aos olhos que, em suas primeiras publicações filosóficas, Hegel não anuncie a descoberta de um princípio *mais* originário, a conquista de um fundamento *mais* firme ou a preparação de um método *mais* rigoroso. Antes de mais nada, sobressai, ao se tomar em conjunto o *Differenzschrift*, os textos no *Erlanger Litteratur-Zeitung*, do *Kritisches Journal* e os manuscritos para os cursos na Universidade de Iena, o esforço paciencioso de desarmar a concepção da história da filosofia como um grande campo de batalha pela melhor doutrina embutida em todos esses comparativos. Com efeito, no início de sua atividade filosófica¹, pode-se afirmar que Hegel não se volta para a apresentação de um sistema – o que não o impede deste já se encontrar em gestação –, mas para a redação de artigos de *crítica* filosófica. Uma crítica que visa, por um lado, estabelecer uma distinção definitiva entre filosofia e senso comum e, por outro, mostrar a identidade essencial em meio à diversidade de formas das diferentes filosofias disposta na história.

Mesmo prevendo a dificuldade que se terá por ora com os conceitos hegelianos, supomos proveitosa uma exposição da estrutura geral de nossa dissertação, em linhas gerais, que procura mostrar como o problema da crítica se mostra para Hegel desde o começo entrelaçado com o problema da história e como, para resolvê-lo, Hegel se vê obrigado a assentar as bases simultaneamente de uma filosofia da história e de uma história da filosofia. Assim, no *I capítulo*, expomos a problematização hegeliana da relação entre a filosofia e a história, ressaltando-a como o eixo articulador de seu primeiro escrito filosófico, o *Escrito da Diferença*. Apoiando-se para tanto em uma leitura da *Advertência Prévia* e da primeira seção

¹ Bubner, R. “Hegel's concept of Phenomenology”. In: _____ *The Innovations of Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003., p.126.

deste escrito, promovemos uma reconstituição do ataque de Hegel às bases das histórias da filosofia preponderantes na Alemanha da virada do século XVII para o XVIII. Dessa reconstituição sobressai a acusação de que essas histórias da filosofia não conseguem apreender a antinomia constitutiva do próprio conceito de história da filosofia. Fracasso que teria dois motivos: em primeiro lugar, a incapacidade de pensar a verdade de cada filosofia na medida em que ainda as concebem como uma opinião e não como tentativas de conferir satisfação a um carecimento [*Bedürfnis*]²; e, em segundo lugar, a incapacidade de apreender o carecimento de época específico que subjaz aos “mais novos tempos”.

A fim de remeter esse empreendimento hegeliano ao “acontecimento” filosófico de que ele se origina, prosseguiremos com um breve *excurso* sobre a revolução arquitetada por Kant. Ressaltamos, com apoio na leitura dos prefácios da *Crítica da Razão Pura* e dos *Prolegômenos*, como a revolução kantiana coloca-se como uma resposta à encruzilhada diagnosticada para os filósofos nos “mais novos tempos”: se, por um lado, a metafísica não pode ser simplesmente negada – como o faziam aqueles que a desprezavam por enfado de suas disputas ou indiferença frente aos seus problemas –, por outro, o “juízo amadurecido de sua época” também não permitiria que ela continuasse a oscilar entre dogmatismo e ceticismo sem nunca conseguir aceder à ciência. Com o seu empreendimento filosófico, Kant, aproveitando a centelha acendida por Hume, procuraria investigar a necessidade subjetiva que subjaz a uma parcela de nossos juízos metafísicos, ao mesmo tempo, em que ataca os *common sense philosophers* por se furtarem à tarefa de satisfazer o carecimento da metafísica – que tem de ser executada no interior da própria razão – invocando o lábil conceito de senso comum como garantidor de nosso conhecimento.

² Salvo engano, quem primeiramente traduziu *Bedürfnis* por carecimento foi Giannotti. In: Giannotti, J.A. *Origens da Dialética do Trabalho*. Porto Alegre: L e PM, 1985, p.53 (nota 52).

Após essa breve contextualização, fica mais fácil expor, no *capítulo II*, a maneira pela qual o conceito de crítica filosófica, tal como desenvolvido e empregado por Hegel, também está ancorado neste momento da chegada dos “mais novos tempos” à Alemanha. Hegel também quer separar filosofia e senso comum. É nesse sentido que ele volta contra os filósofos populares alemães. O carecimento que Hegel identifica à sua época, no entanto, já não seria o mesmo carecimento ao qual a filosofia kantiana buscou conferir satisfação. Kant ainda teria deixado à parte, nas palavras de Hegel, um “domínio empírico monstruoso da sensibilidade e da percepção”³. Um descuido que abre brecha para que filósofos populares e dogmáticos invoquem a própria filosofia kantiana a fim de justificar os mesmos conhecimentos de sempre e a ordem de coisas a que ele serve só que agora concebidos como “fatos da consciência”, “coisas em si” ou “postulados da razão”. O novo carecimento da filosofia a que a filosofia hegeliana busca apreender e conferir satisfação exige uma reformulação de como pensar a própria relação da filosofia com o carecimento do qual ela remonta. Descortina-se, com isso, uma outra maneira de conceber a relação entre cada filosofia e o tempo em que ela nasce; a partir daí, a crítica articula-se a uma autêntica história da filosofia.

Para se apreender essa nova maneira de se conceber a relação entre a filosofia e o carecimento, o *capítulo III* desta dissertação volta-se à relação entre a autêntica filosofia e o ceticismo. Hegel busca mostrar que a “nobre essência” do ceticismo não residiria – como o quer Schulze – em um ataque às filosofias, mas, antes, em um ataque às coisas sensíveis. Reatando com o que seria o radicalismo original do ceticismo a ponto de eliminar qualquer ternura com o sensível e implodindo toda a finitude, Hegel abjura qualquer ideia de sujeito e qualquer ideia de coisa por si mesmos sem a mediação de seu oposto. Nesse sentido, para

³Hegel, G.W. *Différence des Fichteschen und Schellingschen System der Philosophie* Hauptwerke Felix Meiner Verlag Hamburg 1999, pp.3-92, p. 6/ Hegel, G. W. *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*. Trad., introd. e notas Carlos Morujão. Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2003, p.30.

além deste lado destrutivo, o ceticismo, quando autêntico, também apontaria para a verdadeira tarefa da filosofia, a saber, a formação [*Bildung*] do caráter do indivíduo a partir de um carecimento, definido no artigo como “o tributo, tanto menor quanto possível, que era pago à necessidade de uma determinação objetiva”.

O *capítulo IV* aborda a maneira pela qual seria possível pensar este carecimento da filosofia de uma maneira histórica, o que envolve uma breve apresentação da filosofia hegeliana da história. Procura-se enaltecer a sua filiação a Montesquieu e Herder na medida em que ela é marcada por uma série de formações-culturais [*Bildungen*]⁴; individualidades que a partir de um determinado quadro opositivo, estruturam todo o campo de manifestações culturais, políticas e religiosas de uma época ou de um povo. O carecimento da filosofia teria sua fonte nos momentos em que essas formações-culturais entram em crise; ou seja, nos momentos em que as oposições que lhes são constitutivas deixam de ser mediadas mutuamente e se isolam. Ora, esta seria a expressão daqueles momentos em que o “poder de unificação” desaparece “da vida dos homens”. Assim, em Hegel, o carecimento da filosofia encontra-se em toda a formação-cultural que caiu em crise e deve ser superada. A filosofia, que nasce desse carecimento, deve oferecer, em pensamento, a unificação das coisas que não podem mais ser efetuada em meio à vida social. Contudo, justamente por ser restrita ao pensamento, a satisfação que a filosofia promove do carecimento ainda permanece incompleta. Por meio de sua ação nos políticos e nos povos, a filosofia deve passar ao mundo sem, não obstante, deixar de continuar a ser, em si e por si mesma, fonte de satisfação.

De toda forma, na medida em que estabelece a essencialidade da relação entre a filosofia e seu tempo, e ele próprio quer expor uma filosofia, Hegel tem necessidade de estabelecer qual seria o carecimento de sua própria época. No *segundo excurso* desta

⁴ Já se mostra evidente, aqui, que iremos utilizar duas traduções diferentes para o termo *Bildung* dependendo de sua acepção: 1- utilizaremos “formação” quando se referir a um indivíduo; 2- utilizaremos “formação-cultural” quando se tratar de um povo, um país ou uma época.

dissertação, argumentaremos que Hegel tentou apreender este carecimento no projeto a que se dedicou de 1800 a 1802, mas abandonou inacabado – estamos nos referindo aos fragmentos e manuscritos que foram reunidos no livro conhecido como “A Constituição Alemã” (renomeado, recentemente, como “Sobre a Constituição do Império”). Escritos sob o impacto dos resultados da recente guerra contra os exércitos revolucionários franceses, esses textos expõem a gênese histórica da oposição entre as formações-culturais da Alemanha e da França que marcariam os “mais novos tempos”. O carecimento de época apresentado por Hegel seria, justamente, o de se superar esta oposição.

A maneira como Hegel emprega esse diagnóstico dos “mais novos tempos” na crítica filosófica ou como a sua crítica filosófica remete a esse diagnóstico pode ser observada nas leituras que ele oferece do desenvolvimento da revolução kantiana na última parte do *Escrito da Diferença* de que trataremos em nosso *V capítulo*. Mesmo concordando implicitamente com a avaliação de Reinhold a respeito da necessidade de se corrigir o subjetivismo da filosofia transcendental, Hegel discorda de sua solução; ele recusa o recurso à uma filosofia pré-crítica. Apesar de Reinhold só ver nisso um atentado contra a filosofia alemã, Schelling já teria apontado para o caminho da correção da filosofia transcendental incorporando o princípio do materialismo francês. Por essa via aberta por Schelling, Hegel considera ser possível conferir os devidos direitos à objetividade sem ter de abrir mão daqueles obtidos para a subjetividade.

Parece ser este carecimento, a conciliação entre o princípio objetivo do materialismo francês e o princípio subjetivo da filosofia transcendental, que coloca as bases para que Hegel – permanecendo fiel às duas revoluções que marcam a sua época – possa desenvolver o seu sistema filosófico. O próprio título desta dissertação já antecipa que procuraremos lidar justamente com a questão de fundo que interroga se Hegel teria rompido com ou dado

continuidade às duas revoluções que estiveram na forneira de seu projeto filosófico: a kantiana, no pensamento; e a francesa, na sociedade.

Capítulo I – histórias da filosofia

Vai enfaticamente expressa no prefácio aos *Prolegômenos* a intenção de Kant em romper com a maneira tal como as histórias da filosofia eram feitas à sua época. Aos “doutos [Gelehrte] para quem a história da filosofia (tanto antiga como moderna) é a sua própria filosofia”⁵ – ou seja que sobrepõem a sua filosofia sobre todas as outras filosofias dadas na história – Kant quer “convencer” que suspendam seus esforços. Parafraseando ainda o prefácio, os historiadores da filosofia que se lançam a escrever grandes calhamaços, esbanjando erudição, deveriam, antes de mais nada, obter uma resposta, retirada das “fontes da razão”, sobre a possibilidade daquilo que querem historiar – a saber, sobre a possibilidade da filosofia e, principalmente, sobre a possibilidade de sua parte mais preciosa: a metafísica⁶. Sem esse procedimento prévio, seriam inafastáveis as suspeitas de muito arbítrio e pouco rigor frente às histórias da filosofia que trouxessem a público. Por conseguinte, seria desde sempre inaceitável qualquer pretensão de cientificidade que levantadas por essas histórias da filosofia.

A *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta* (1742-1744, apêndice 1767) de Johann Jacob Brucker – portentoso catatau de 16000 páginas – é, por certo, paradigmático do tipo de história da filosofia com o qual Kant procura romper. Como o adverte José Maria Ripalda – estudioso, *inter alia*, da mudança do conceito de história da filosofia do século XVIII para o XIX – por mais que se possa reconhecer que a *Historia critica philosophiae* não é destituída de uma intenção pragmática – a saber, provar a veracidade da razão divina – isso não a previne de trabalhar com um critério um tanto frouxo

⁵ Kant, I. *Prolegômenos a toda a Metafísica futura que queira se estabelecer como ciência* (trad. Tania Maria Bernkopf). In: _____, *Kant II: Obras Escolhidas*, Coleção 'Os Pensadores', São Paulo: Abril Cultural, 1980, A 3, p.7.

⁶ Kant, I. *Prolegômenos*, A 3, p.7.

para conceber o que é a filosofia⁷. Brucker constituiria a sua história da filosofia mobilizando uma enorme carga documental e anedótica, sem, no entanto, estabelecer, nas palavras de Ripalda, “[...] limites temporais (até Adão), geográficos (o mundo inteiro) ou disciplinares”⁸, o que faz transparecer a sua negligência com a questão do que seria a filosofia. A sua história da filosofia quer, sobretudo, mostrar por meio do testemunho da errância insuperável da razão profana que a todo tempo muda de posição e se contradiz, que ela estaria sempre em erro, justificando e demonstrando a necessidade da fé.

Kant, no entanto, não deixa de se alarmar com a forma como a história da filosofia de bruckeriana lê um filósofo da estatura de Platão. Ao tratar do filósofo grego, Brucker faz coro com aqueles que consideram a “República” como “flagrante de uma perfeição sonhada”, ou mero fruto de um “cérebro ocioso”. A teoria platônica do bom governante seria ridicularizada, na medida em que, segundo Platão, far-se-ia mister participar das ideias para bem governar. Kant⁹ pede a Brucker menos severidade com a filosofia platônica, ponderando ser “preferível investigarmos mais este pensamento e colocá-lo a nova luz”¹⁰ a fim de que se sobressaia o “*carecimento* mais alto”¹¹ que ele visa dar satisfação.

O novo paradigma de se fazer história da filosofia que Kant busca colocar em circulação, articula-se, em grande medida, a partir desse princípio de reconhecer em uma filosofia a tentativa de se conferir satisfação a um carecimento.

⁷ Ripalda, J.M. *Fin del Clasicismo: a vueltas con Hegel*. Madrid: Editorial Trotta, 1992, p.209; também devo a Ripalda a menção à passagem da *Crítica da Razão Pura*, p.212. Hegel considera a história da filosofia de Brucker como um peso morto, uma história da filosofia completamente “não-histórica” e “impura”. Cf.: Hegel, G.W. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*. Frankfurt: Suhrkamp, 2003, p. 134.

⁸ Ripalda, J.M. *Fin del Clasicismo*, p.210.

⁹ Kant, I, *Crítica da Razão Pura* (trad. Manuela P. dos Santos e Alexandre Fradique Morujão). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008: “A República de Platão tornou-se proverbial como exemplo flagrante de uma perfeição sonhada, que precisamente só pode residir no cérebro de um pensador ocioso, e Brucker considera ridícula a opinião do filósofo segundo a qual nunca um príncipe seria bom governante se não participasse nas ideias. Mas seria preferível investigarmos mais este pensamento e colocá-lo a nova luz, graças a novo esforço (naquilo em que este homem eminente nos deixa sem ajuda) que rejeitá-lo por inútil com o mísero e pernicioso pretexto da inviabilidade”, A 316/ B 372, p. 310. Em todas as citações consultamos a seguinte edição do texto em alemão: Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1998.

¹⁰ Kant, I, *KrV*, A 316/ B 372, p. 310.

¹¹ Kant, I. *KrV*, A 314/B371, p.309 [grifo meu].

São muitos aqueles, que atendendo ao chamado de Kant, buscam superar a história da filosofia do tipo bruckeriano, tais como Dietrich Tiedemann, Wilhem Gottlieb Tennemann, Goess, Johann Gottlieb Buhle¹², ou mesmo Georg Gustav Fülleborn (1769-1803) e os colaboradores da revista que ele dirige – a *Beiträge zur Geschichte der Philosophie* (1791-1799)¹³ –, esmeram-se em conferir um maior rigor para aquilo que se toma por filosofia¹⁴, bem como reforçar e reorientar a finalidade pragmática na história da filosofia para poder pensá-la, de fato, para além de um conjunto de opiniões recolhidas através dos tempos sem ter de, por outro lado, subordiná-la a fé. Se despertados pela Filosofia Crítica, aquilo que põe esses autores em comum, como Ripalda chama atenção, com efeito, é menos a filiação à filosofia kantiana e mais a concepção evolutiva da história da filosofia; a “história ela mesma” passa a representar a razão¹⁵.

Dentre esses filósofos, encontrava-se Karl Leonhard Reinhold. É ele que – ao lado de Christoph Schwab e Johann Heinrich Abicht – obtém, em 1796, vencendo por volta de trinta outros concorrentes, o prêmio do célebre concurso da *Academia Real de Ciências de Berlim*, que, desde janeiro de 1788, havia sido anunciado para a melhor dissertação a respeito da pergunta: “Quais progressos fez a metafísica na Alemanha desde os tempos de Wolff e Leibniz?”¹⁶. O escrito com que Reinhold vence o concurso denomina-se: *Ensaio de uma*

¹² Gueroult, M. “La philosophie kantienne de l’histoire de la philosophie ses vicissitudes et ses protagoniste”. In: *Etudes de philosophie allemande*. Hiedelsheim: Georg Olms Verlag, 1977, pp. 49-70.

¹³ Gueroult cita: “Forberg, Niethammer, Jacobi, Bardilli, Carus, Thienemann”.

¹⁴ Gueroult, M. “La philosophie kantienne de l’histoire...”: “De 1791 à 1799, Fülleborn fonde et dirige les *Beiträge zur Geschichte der Philosophie*. Il bénéficie épisodiquement de la collaboration de Reinhold, Forberg, Niethammer, Jacobi, Bardilli, Carus, Thienemann [...]”, p.54.

¹⁵ Ripalda, J.M. *Fin del Clasicismo: a vueltas con Hegel*, p. 212.

¹⁶ Retiramos que retiramos as informações sobre as datas e o número de inscrições da edição da tradução portuguesa desse projeto de Kant para o concurso. Cf.: “Advertência do Tradutor”. In: Kant, I. *Progressos da Metafísica* (trad. Artur Morão). Lisboa, Edições 70, pp.9-10. “A ocasião para Kant escrever o presente opúsculo foi o concurso aberto pela Academia Real das Ciências de Berlim, em Janeiro de 1788, a propósito desta pergunta (originalmente formulada em francês): «Quais são os progressos reais da metafísica na Alemanha desde a época de Leibniz e de Wolff. Como até ao expirar do prazo (1791) tivesse sido entregue apenas uma resposta,

resposta à pergunta colocada pela ilustre Academia Real de Ciências de Berlim: 'O que a metafísica ganhou desde de Wolff e Leibniz?'¹⁷. Decorrido um ano depois de ter abandonado a *Filosofia Elementar* e abraçado a filosofia de Fichte, Reinhold publica uma nova versão, com cerca do dobro do tamanho da primeira, intitulada *Sobre o estado atual da Metafísica e da filosofia transcendental em geral*¹⁸. Por fim, depois de ter abandonado a filosofia de Fichte e abraçado a de Bardilli¹⁹, Reinhold publica, em 1801, as suas *Contribuições para o melhor panorama do estado da filosofia no começo do século dezenove*²⁰.

Desde muito cedo, Hegel – como tantos que viam no autor das *Cartas sobre a Filosofia Kantiana* um dos principais divulgadores, promotores e intérpretes do criticismo – acompanha a obra de Reinhold. Também desde muito cedo, surgem-lhe as primeiras suspeitas sobre a via adotada por Reinhold para levar adiante a filosofia kantiana²¹. À medida que essas suspeitas vão se confirmando e Reinhold vai mesmo assumindo cada vez mais abertamente seu afastamento, primeiro, da filosofia de Kant e depois de todo o criticismo, Hegel, bem como Schelling, como mostram suas correspondências, convencem-se da necessidade de se colocar contra a filosofia reinholdiana. Ora, no momento em que as *Contribuições* de Reinhold explicitam com alarde o afastamento do criticismo, Hegel, que já estava convencido que a filosofia kantiana seria o principal meio para se fazer avançar a liberdade e a razão, toma o ensejo para pegar pena e papel e defender se posicionar sobre a revolução kantiana,

foi ele novamente prorrogado até Junho de 1795”, p.9.

¹⁷ O título original é “Versuch einer Beantwortung der von erlauchten Königl. Ak. Der Wissensch. Zu Berlin aufgestellten Preisfrage: 'Was hat die Metaphysik seit Wolff und Leibniz gewonnen?'. As informações das publicações dessas histórias da filosofia de Reinhold foram retiradas de Zöller, G. “Ancilla sensus communis. Reinhold über die Metaphysik und ihre Fortschritte” In: Bondeli, M., Lazzari, A. *Die Philosophie ohne Beynamen: System, Freiheit und Geschichte im Denken Karl Leonhard Reinholds*. Basel: Schwabe, 2004, p.347.

¹⁸ O título original é: “Über den gegenwärtigen Zustand der Metaphysik und der transcendentalen Philosophie überhaupt”.

¹⁹ Christoph Gottfried Bardili (1761-1808).

²⁰ Reinhold, C.L. (Hrsg.) *Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie bey dem Anfange des 19. Jahrhunderts*. von Heft 1 und 2. Hamburg: Perthes 1801. Heft 3. Ebenda 1802.

²¹ Hegel, G.W. *Briefen von und an Hegel* Hamburg: Felix Meiner, Verlag, 1969, carta 8, p.16. Schelling concordará com Hegel à carta 10: “A respeito das tentativas de Reinhold, de remeter a filosofia ao seu princípio último, você, por certo, não se enganou com a sua suposição, que elas não levam adiante a revolução mesma, que foi gerada mediante a Crítica da Razão Pura”, p.21.

procurando defender o seu legado.

Em fins de setembro do mesmo ano de 1801 em que sai o texto de Reinhold, Hegel traz a pública, pela primeira vez, um texto filosófico: *Diferença entre os sistemas da filosofia de Fichte e Schelling em relação às 'Contribuições para o melhor panorama do estado da filosofia no começo do século dezenove'*²². A *Advertência Prévia* [*Vorerinnerung*] deste escrito, com efeito, não põe às claras a intenção de promover um acerto de contas com a última história da filosofia de Reinhold. Isso porque ela não seria capaz de apreender aqueles que seriam, para Hegel, os frutos mais promissores da filosofia crítica: os sistemas de Fichte e Schelling. Esta falha sobressai quando se sabe que, como tantos outros, Reinhold também não consegue elevar o seu “sentimento” da diferença entre a filosofia de Schelling em relação à de Fichte a uma “clareza de consciência”, ao invés disso, transparece em sua citada obra, maior denodo em “contornar esta distinção” ou “ocultá-la”²³ do que em investigá-la a fundo. Ocorre que a consciência dessa diferença é uma condição indispensável para apreender as tarefas postas para a consumação da revolução filosófica kantiana. Isso na medida em que seria a consciência dessa diferença que abriria a possibilidade de se promover correções – de cuja necessidade Hegel está, por certo, convencido – nos rumos do processo revolucionário instaurado por Kant, sem ter de abrir mão dos princípios e das esperanças desta mesma revolução.

Para Hegel, caso tivesse conferindo a apreendido *esta* diferença, Reinhold não veria necessidade de buscar na Lógica de Bardili um fundamento para além da consciência a fim de corrigir o subjetivismo da filosofia transcendental: sem romper com o kantismo, mas, pelo

²² Hegel, G.W. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen System der Philosophie* Hauptwerke Felix Meiner Verlag Hamburg 1999 pp.3-92/ Hegel, G. W. *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*. Trad., introd. e notas Carlos Morujão. Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2003.

²³ Hegel, G.W. *Differenzschrift*, “Nas poucas expressões públicas [*öffentlichen Aeusserungen*] nas quais se reconhece um sentimento da diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling, sobressai-se mais o anseio [*Bestrebung*] em contornar esta distinção, ou em ocultá-la, do que uma clareza de consciência a seu respeito [*Deutlichkeit des Bewusstseyns darüber*]”, p.5 / p.29.

contrário, conferindo-lhe o seu necessário desenvolvimento, o próprio Schelling vinha logrando essa correção por meio de uma filosofia da natureza²⁴. O cerne, portanto, da estratégia, se podemos dizer assim, de Hegel seria mostrar que a “desorientação” de Reinhold frente aos rumos do criticismo seria por conta de sua incapacidade de apreender devidamente a diferença entre Fichte e Schelling. Mas, poderíamos perguntar, por que? Por que Reinhold permaneceria com uma consciência pouco clara dessa diferença?

Pois bem, esse falha estaria, antes de mais nada, imbricada ao fato de Reinhold não conseguir apreender o “carecimento de época” ao qual a filosofia deveria conferir satisfação. Hegel enuncia que as Contribuições *simplesmente* flutuariam²⁵ em meio ao *Zeitbedürfniss*. Se Reinhold tivesse, com efeito, *apreendido* qual era o “carecimento de época”, a diferença entre as filosofias de Fichte e Schelling não teria lhe passado despercebida. Segundo Hegel, seria justamente por meio da apreensão de um deslocamento deste carecimento que residiria a maneira mais aguçada de tomar consciência desta diferença entre os dois mais recentes idealismos.

Convém ressaltar aqui que, em hipótese alguma, Hegel deixa de reconhecer na filosofia de Fichte um lado autêntico; que procura conferir satisfação a um carecimento de época – expressando a identidade entre sujeito objeto –, no entanto, a filosofia fichtiana teria também um outro lado, em que essa identidade estaria por demais determinada por uma supremacia do sujeito sobre o objeto. Evidência de que a filosofia fichtiana satisfaria efetivamente um carecimento, seria sua capacidade de se colocar, por um bom tempo²⁶, como uma referência obrigatória a todo o empreendimento filosófico. Mas haveria também um

²⁴ Novamente, Wieland, W. “Die Anfänge der Philosophie Schellings...”, p.255.

²⁵ A expressão precisa de Hegel é “[...] in diesem Zeitbedürfnisse schwimmenden Beyträge Reinholds [...]”, cf.: Hegel, G.W. *Differenzschrift*, p.7/ p.31.

²⁶ Hegel, G.W. *Differenzschrift*: “No que concerne ao carecimento do tempo, a filosofia de Fichte fez tanta sensação e época que mesmo aqueles que se explicam contra ela e se esforçam por abrir caminho e sistemas especulativos próprios, apenas caem, de modo mais turvo e impuro, no princípio da filosofia de Fichte e não são capazes de se defenderem dele.”, p. 8/ p. 32.

outro lado da filosofia fichtiana que, logo, foi causando incômodos. Seria isso, o que estaria assinalado em textos como as *Conversas sobre a Religião* de Schleiermacher que já apontaria para:

[...] um carecimento de uma filosofia, pela qual a natureza seja reconciliada dos maus tratos de que padece nos sistemas kantiano e fichtiano, e a própria razão seja posta em concordância [*Übereinstimmung*] com ela – não em uma concordância na qual a razão renuncie a si mesma ou se tenha de tornar uma mera imitadora [*schaale Nachahmerin*] da mesma, mas sim em uma concordância [*Einstimmung*] pelo fato da razão se configurar a si mesma como natureza, a partir das suas próprias forças²⁷.

O mérito de Schelling seria justamente o fato dele ter atentado para este carecimento e avançado em lhe conferir satisfação por meio de seu projeto de uma filosofia da natureza. Paira, por certo, a dúvida se através de filosofia da natureza os fios com a revolução kantiana já não teriam sido decisivamente cortados. O estatuto da relação entre filosofia da natureza e filosofia kantiano-fichtiano causou e continua causando enorme polêmica²⁸. Nesta citação de Hegel, já vemos a ambiguidade deste passo: se, por um lado, há um contundente ataque à filosofia de Kant e de Fichte; por outro, percebe-se todo um cuidado em defender uma redenção da natureza que não implique, ao mesmo tempo, abdicar da capacidade da razão “configurar a si mesma”. Lembremos ainda que essa tentativa de dar continuidade à revolução kantiana por meio de uma filosofia da natureza estaria lastreada tanto na mudança do que seria um “carecimento de época”, quanto uma mudança na própria apreensão do que seria a maneira da filosofia se relacionar com esse carecimento.

²⁷ Hegel, G.W. *Differenzschrift*, p. 8/ p. 32.

²⁸ A filosofia da natureza – seja a de Schelling, seja a de Hegel – costuma ser invocada como a prova cabal de que ambos teriam regredido para aquém dos marcos da filosofia crítica. Como enuncia Wieland “a passagem da doutrina da ciência para a filosofia da natureza apresenta-se então como uma ruptura quando não mesmo como uma recaída acrítica ante precisamente aquilo que pela primeira vez havia sido alcançado através de um inigualável esforço do pensamento”, p.237-238. Contra essa concepção, o próprio Wieland procura mostrar a relação de complementaridade da filosofia da natureza em relação à filosofia transcendental, na medida em que aquela procura conferir a pré-história da consciência-de-si de que parte esta última; cf.: Wieland, W. “Die Anfänge der Philosophie Schellings und die Frage nach der Natur”. In: Frank, M. und Kurz, G. *Materialien zu Schellings philosophischen Anfänge*. Frankfurt: Suhrkamp, pp. 237- 279. Para uma defesa da coerência da filosofia natureza com o projeto da filosofia crítica, conferir também Beiser, F. *German Idealism: the struggle against subjectivism*, 1781- 1801. Harvard University Press, 2002, principalmente, pp. 506-529. Destacamos na argumentação de Beiser seu denodo em mostrar que a filosofia da natureza não representava, mesmo no campo das ciências modernas, uma regressão esotérica.

Dessa nossa abordagem da *Advertência Prévia* do *Escrito da Diferença* esperamos ao menos fazer sobressair que muito mais do que uma tentativa de desfazer um equívoco de leitura de Reinhold a respeito dos mais novos idealismos – ou seja disputar quem é o melhor exegeta da letra de duas filosofias recentes, Hegel quer se acercar de qual seria a filosofia efetivamente exigida pelo seu tempo presente no que esse tempo presente tem de efetivo. Assim, poderíamos dizer que ao se colocar como uma tentativa de tornar clara a diferença entre os sistemas de Fichte e Schelling, o *Escrito da Diferença* se coloca também como uma tentativa de apreender o carecimento de época de seu tempo. Mais para frente, procuraremos também argumentar que o *Escrito da Diferença* evidencia que Hegel não subscreve simplesmente a filosofia schellinguiana, colocando-se meramente como seu epígono e divulgador; para além da diferença de Fichte e Schelling, poderíamos nota prenunciada a diferença de ambos em relação à maneira como o próprio Hegel apreende qual deveria ser a filosofia dos mais novos tempos.

* * *

Essa preocupação com a solução da filosofia em relação ao carecimento de época que faria o engate da filosofia hegeliana com o projeto kantiano. A partir daí, percebemos a importância de Hegel abordar a questão da história da filosofia. Na primeira parte do *Escrito da Diferença*, intitulada “As Diversas Formas que Aparecem no Filosofia dos Nossos Dias”, Hegel promove uma série de “reflexões gerais”²⁹ para tentar expor a relação da filosofia com o seu presente histórico. A primeira dessas “reflexões” chama-se “Ponto de vista histórico sobre os sistemas filosóficos”³⁰. Nela, podemos encontrar um acerto de contas com os

²⁹ Hegel, G.W. *Differenzschrift*, p. 8/ p. 32

³⁰ Para uma interpretação dessa primeira história da filosofia de Hegel e sua relação com a das *Preleções* de Berlim, Cf.: Gueroult, M. “La premiere conception hegelienne de l’histoire de la philosophie” In: _____. *Etudes de philosophie allemande.*, Hiedelsheim: Georg Olms Verlag, 1977. Cf. também: Martin, L.F. *O ceticismo na filosofia de Hegel em Iena (1801-1802)*. Dissertação, Unicamp, 2004, pp.27-38.

esforços feitos no campo da história da filosofia na virada do século XVII para o XVIII.

A nosso ver, reportando-se implicitamente àquele contexto que apresentamos no começo deste capítulo, Hegel quer mostrar tanto aquilo que a concepção de história da filosofia reinholdiana traria de novo em relação a uma concepção mais ligada à tradição pré-kantiana de um Brucker, quanto o que elas ainda guardariam de comum entre si – o que prevalece segundo seu ponto de vista. Por esse viés, depreende-se a necessidade de se rever os pressupostos de leitura das filosofias mais recentes embutidos nessas concepções, que, por sua vez, permitiria abordar, *com mais clareza*³¹, o carecimento de época constitutivo da diferença entre os sistemas de Fichte e Schelling.

Seguindo portanto no sentido desse esforço, Hegel chama atenção para a necessidade de se reconhecer plena cidadania à antinomia intrínseca ao conceito de história da filosofia. Antinomia essa que se insinuou no momento em que Kant abriu caminho para uma história filosofante da filosofia delineando os contornos da problemática entre a pretensão da definição científica do conceito de filosofia e as diversas manifestações filosóficas apresentadas através dos tempos. No entanto, como se sabe, por mais que clame por menos severidade com os filósofos antigos, Kant não reconhece verdade à nenhuma filosofia passada; a verdadeira filosofia só poderia ser atingida através de um corte com o destino a que a metafísica se viu reduzida em seus 2 mil anos. Daí, toda a dificuldade de lidar com uma história da filosofia em Kant.

Hegel procura esquadrihar a antinomia³²: de um lado, há a filosofia que, sendo

³¹ Desculpem nossa insistência, mas não queremos dar a entender que Hegel diga que ninguém tenha percebido diferenças entre essas filosofias.

³² Fulda sintetiza assim o problema da antinomia na história da filosofia para Hegel: “A antinomia no conceito de história da filosofia é, bem apreendida, uma [antinomia] dupla. Primeiramente, de um lado, o conteúdo da filosofia é a verdade inalterável; de outro lado, a alteração do seu conteúdo no decorrer de sua história exterior é evidente [*unverkennbar*]. Em segundo lugar, a verdade e a alteração do conteúdo lhe são ambas essenciais, mas, não obstante, ela não conhece nenhum progresso no sentido das outras ciências”, p.195. Cf.: Fulda, H. F. *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*. Frankfurt: am Main Klostermann, 1965. Como veremos seriam ambas essas antinomias que têm de ser superadas em um conceito bem acabado de história da filosofia (atentar, mais para frente, à nota 26).

indissociável da verdade, tem de permanecer sempre uma e sempre a mesma; de outro, a história, que tem de lidar com o que é fluído, com a mudança, com o fenomênico, expresso no acúmulo de filosofias através do tempo. Uma autêntica história da filosofia deveria conciliar os dois termos desta antinomia própria ao seu conceito, isso significa reconhecer, ao mesmo tempo e em pé de igualdade – i.e., sem anular ou submeter qualquer um dos dois – a essência da filosofia, atemporal, e o seu fenômeno, eminentemente histórico.

Hegel nos convida a verificar que este requisito para a autêntica história da filosofia não teria sido preenchido por nenhuma das histórias da filosofia até então. Para tanto, recorre à construção de dois modelos distintos e igualmente parciais em lidar com o núcleo antinômico do conceito de história da filosofia. O par sintetizaria, parodicamente, a polêmica dos historiadores pós-kantianos da filosofia com a história bruckeriana da filosofia:

Em primeiro lugar (I), Hegel oferece uma descrição do modelo próprio à “conduta histórica [*geschichtliche Benehmen*] que advém de qualquer interesse pelo conhecimento de opiniões”³³. Já aqui Hegel quer realçar que a opinião é ligada a uma relação particular, de posse mesmo, com quem a exprime, tal como denuncia a própria etimologia da palavra na língua alemã explorada em seus cursos de Berlim: – *die Meinung ist mein*³⁴. Nessas histórias da filosofia em que as filosofias são tomadas como meras opiniões, o mero ato de dar nome a cada uma adquire o papel princípio geral de organização. Ou seja, a necessidade de apreender, identificar e organizar a diversidade de filosofias acumuladas historicamente seria satisfeita pelo simples fato de, às filosofias, ser conferido um nome. Na analogia de Hegel, tal como “Adão exprimiu o seu domínio sobre os animais no fato de lhes ter dado um nome”, também seria pela mera nomeação que o historiador de filosofia manifestaria, aqui, o seu “domínio

³³ Hegel, G.W. *Differenzschrift*, p. 9/ p. 34

³⁴ Hegel, G.W. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*. Frankfurt: Suhrkamp, 2003. “Eine Meinung ist eine Subjektive Vorstellung, ein beliebiger Gedanke, eine Einbildung, die ich so oder so und ein anderer anders haben kann; - eine Meinung ist *mein* [...]”, p.30.

sobre a filosofia”³⁵.

Segundo Hegel, transpareceria nessas histórias da filosofia concebidas como mero conjunto de opiniões que o que efetivamente importa é aquilo que cada filosofia possui de mais íntimo com a particularidade de seu “autor”. As filosofias são pinçadas pelo que apresentam de exótico e peculiar – o que as torna “*de Platão*”, “*de Descartes*”, “*de Espinosa*”. Assim, o interesse pela opinião se faria em detrimento do interesse pelo universal. Das filosofias só se considera o lado fenomênico como se fossem “coisas mortas”, prontas para serem etiquetadas. Encaradas como meras *coleções*³⁶, as histórias da filosofia só possuem compromisso com a curiosidade³⁷ de seu colecionador que escruta, contingentemente, os “conhecimentos disponíveis”, os coleta e, depois, os apresenta segundo a vaidade de sua erudição. Por esse viés, o historiador da filosofia não precisaria respeitar qualquer critério interno, qualquer necessidade, qualquer universalidade para expor a história da filosofia. Hegel é taxativo: essas histórias da filosofia são aquelas que “ainda não reconheceram que a verdade existe”³⁸.

Em segundo lugar (II), Hegel descreve o modelo que concebe a filosofia “como uma espécie de arte manual [*Handwerkskunst*], que se deixaria aperfeiçoar através de novos procedimentos técnicos [*Handgriffe*] incessantemente descobertos”³⁹, e que, assim, vai evoluindo, de modo incremental, até a filosofia mais perfeita. Neste modelo, as filosofias, por certo, já não são relacionadas somente com uma curiosidade, mas também com uma verdade dada pela filosofia mais atual, que organiza toda a exposição e busca lhe conferir universalidade. No entanto, o princípio de organização dessas histórias da filosofia mostra-se

³⁵ Hegel, G.W., *Differenzschrift*, p.9/ p.33.

³⁶ Hegel, G.W., *Differenzschrift*, p.9/ p.34. Hegel fala em “coleção de múmias”.

³⁷ Hegel, G.W., *Differenzschrift*, p.9/ p.33-34. Para Adorno., Hegel criticaria a curiosidade por identificá-la “a posição da consciência reificada em frente ao objeto sem vida”. Cf.: Adorno, T. “Jargon der Eigentlichkeit”. In: *Schriften* 6. Frankfurt: Suhrkamp, 1977. p.487-489.

³⁸ Hegel, G.W., *Differenzschrift*, p.9/ p.34.

³⁹ Hegel, G.W., *Differenzschrift*, p.9/ p.34.

completamente dependente da filosofia mais atual: as diversas filosofias passadas são ordenadas em graus cuja hierarquia é definida pelo aprimoramento de contribuições com vistas àquela que é a mais recente. Dito de outro modo, consideradas em si mesmas, as filosofias passadas, já seriam obsoletas; elas só possuem ainda algum interesse se – e somente se – guardam alguma utilidade em prol da filosofia mais atual – a grande beneficiária do processo cumulativo de inovações e aperfeiçoamentos a que a história da filosofia está aqui reduzida.

Que, assim, os “sistemas filosóficos” não seriam tomados como nada além de “exercícios preliminares para as grandes cabeças”⁴⁰, é o que será objetado por Hegel. A verdade só se relaciona às filosofias passadas por derivação (ou seja, justamente: as filosofias não são verdadeiras em si, mas somente na medida em que se relacionam com a filosofia mais atual, a única efetivamente verdadeira). Determinado, então, por este processo linear de perfectibilidade, este modelo representaria histórias da filosofia como a de Reinhold, que, esvaziando previamente todas as filosofias de qualquer conteúdo autônomo de verdade, submete-as a um curso teleológico que culmina, gloriosamente, na filosofia pela qual o próprio historiador toma partido. No caso de Reinhold, a “tarefa da filosofia” é identificada com a “fundamentação da realidade do conhecimento humano”⁴¹ e a sua filosofia aparece como a “descoberta de um último procedimento técnico universalmente válido, por meio do qual, para todos os que fossem capazes de o conhecer, a obra se realizaria por si mesma”⁴² – poderíamos acrescentar, não importando o lugar ou o momento histórico em que seu “usuário” estivesse.

Ao juízo de Hegel, as histórias da filosofia submetidas a esses modelos seriam incapazes de apreender e conciliar adequadamente a antinomia presente no conceito de

⁴⁰ Hegel, G.W., *Differenzschrift*, p.10/ p.35.

⁴¹ Hegel, G.W., *Differenzschrift*, p.9/ p.34.

⁴² Hegel, G.W. *Differenzschrift*, p.10/ p.33.

história de filosofia. Mesmo que possam aparecer como modelos bastante distintos de histórias da filosofia, tomando-se, inclusive, como opostos no contexto histórico em questão, subsiste em ambos uma intimidade bastante profunda: *a restrição da individualidade das filosofias, dispostas na história, a um elemento meramente particular*. Reinhold ansiava penetrar “no espírito da filosofia mais profundamente do que já aconteceu”, simplesmente “ao levar mais longe as *opiniões próprias* dos predecessores [...] através de *novas opiniões próprias*”⁴³ [grifo meu]. Ou seja, para Hegel, ele continuaria concebendo a filosofia como mera opinião; submetendo-a à égide do *mein*.

Para superar efetivamente ambos esses modelos, seria necessário superar a concepção de que a filosofia seria uma mera opinião, próprio ao seu pretenso autor. Tal finalidade não exige, por certo, um abandono da perspectiva histórica, mas coloca claramente a necessidade de reformula-lá para além dos modelos abordados. Um requisito inafastável seria obter uma compreensão mais aguda de sua relação com seu próprio tempo presente. Hegel não quer simplesmente mostrar que ambos os modelos são igualmente ineptos em apreender o verdadeiro conceito de história da filosofia, mas que ambos seguem, inadvertidamente, motivações que repousam determinações próprias aos “mais novos tempos”⁴⁴:

Uma época que deixou atrás de si, como passado, uma tal massa de sistemas filosóficos, parece ter de chegar àquela indiferença [*Indifferenz*] que a vida obtém após ter-se experimentado todas as formas; o impulso para a totalidade [*Totalität*] exprime-se ainda como impulso para a completude [*Vollständigkeit*] dos conhecimentos, quando a individualidade ossificada já não se atreve a viver; ela procura através da multiplicidade daquilo que tem, aparentar aquilo que não é⁴⁵.

⁴³ Hegel, G.W., *Differenzschrift*, p.9/ p.34.

⁴⁴ Jürgen Habermas nota, com bastante argúcia, que há uma diferença entre “novos tempos” e “mais novos tempos”, algo muitas vezes negligenciado por tradutores. J. *Discurso Filosófico da Modernidade*. (trad. Luiz Repa). São Paulo: Martins Fontes, 2002. “Hegel emprega o conceito de modernidade, antes de tudo, em contextos históricos, como o conceito de época: os ‘novos tempos’ são os ‘tempos modernos’. Isso corresponde ao uso contemporâneo do termo em inglês e francês: por volta de 1800, *modern times* e *temps modernes* designam os três séculos precedentes”, p.9. No entanto, “Uma vez que o mundo novo, o mundo moderno, se distingue do velho pelo fato de que se abre ao futuro, o início de uma época histórica repete-se e reproduz-se a cada momento do presente, o qual gera o novo a partir de si. Por isso, faz parte da consciência histórica da modernidade a delimitação entre ‘tempo mais recente’ e a ‘época moderna’”, p.11. Daí porque os “mais novos tempos” ou “tempos mais recentes”, em alemão o termo é *neuesten Zeiten*, necessitem de uma diferenciação.

⁴⁵ Hegel, G.W. *Differenzschrift*, p.9/ p.33.

Nesta gênese bastante breve e geral dos “mais novos tempos”, revela-se que eles são forjados em contraponto a todas às outras épocas históricas. Seria isso, para Hegel, que lhes conferiria a auto-confiança que permitem com que fundamentem a relação com as expressões culturais do passado apenas na *curiosidade* e na *utilidade*, que marcariam, respectivamente, o modelo colecionista e o modelo da perfectibilidade. Na medida em que as expressões culturais passadas são colocadas como estranhas aos interesses do presente, relevada já pela habitual “indiferença” que lhes dispensa a “particularidade voluntariosa” [*eigenwilligen Besonderheit*]⁴⁶ dos mais novos tempos, a relação com elas só poderia ser estabelecida sob a égide da dominação. As filosofias devem, portanto, ser apropriadas e submetidas a um desses dois tipos de projeto de ampliação meramente extensiva dos conhecimentos, que se impõe em detrimento do esforço de, com elas e a partir do princípio de cada uma, constituir um sistema com vistas à totalidade, onde fosse desenvolvida a identidade essencial dessas várias filosofias, a idéia da filosofia, a partir das suas diferenças fenomênicas.

Com efeito, sem uma crítica dessas determinações dos “mais novos tempos”, os modelos colecionistas ou perfectibilistas da história da filosofia – marcados ou bem por um sacrifício da própria noção de verdade, ou bem por um chapeamento da diversidade das manifestações históricas da filosofia sob a ótica da filosofia mais atual – não poderiam ser superados. O projeto de uma história da filosofia teria de estar, desde o início, atrelado a um projeto de superação da individualidade sem vida da época dos “mais novos tempos”; a perscrutar os sinais que apontassem a emergência de uma nova individualidade. A crítica da filosofia teria de estar entrelaçada a uma crítica do tempo presente. Daí se segue que a história da filosofia também teria de estar, desde o início, entrelaçada a uma filosofia da história. Somente em parceria seria apreender o núcleo da efetividade racional de seu próprio tempo e de cada manifestação filosófica.

⁴⁶ Hegel, G.W. *Differenzschrift*, p.9/ p.33.

Dessa perspectiva de entrelaçamento entre história da filosofia e filosofia da história⁴⁷, seria possível verificar como a incapacidade de aceder à própria ideia da filosofia, é indissociável da incapacidade de aceder a uma ideia da liberdade. Isso porque, essa ideia da liberdade foi se ausentando da vida dos homens em decorrência da própria dimensão que a propriedade e a posse foi ocupando em meio às suas preocupações⁴⁸ – sufocando entre os indivíduos o interesse pelo que lhes é comum e impelindo-os a se voltarem tão somente para sua esfera privada. É, portanto, com vistas a, antes de mais nada, anular esta particularização dos interesses ocasionada pelo aumento do papel da propriedade em suas vidas, que seria possível se introduzir na filosofia. Não é por outro motivo que Hegel exorta já, no Escrito da Diferença, o aspirante à filosofia a se desfazer radicalmente de todo e qualquer apego à propriedade, ao ponto dele dever abrir mão até mesmo de sua propriedade mais íntima, lançando-se “à *corps perdu*”⁴⁹ na filosofia. Somente assim seria possível aceder à ideia da filosofia, pois, na contundência das palavras do próprio Hegel: a “essência da filosofia não tem chão para propriedades”. A recusa desse ato de coragem, a preferência pela comodidade da vida burguesa e o circuito de preocupações que lhe são próprias, barra a passagem para o

⁴⁷ Perspectiva essa que obterá entrada franca e fértil em grande parte da tradição marxista. Georg Lukács chega mesmo a apontá-la como o cerne do modo de exposição da dialética. Cf.: Lukács, G. *História e consciência de classe*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p.117. Minha atenção para a importância desse entrelaçamento entre história da filosofia e filosofia da história na visão de Lukács sobre o modo de exposição da dialética foi despertada pela discussão do projeto de mestrado de Jonas Medeiros no Grupo de Filosofia Alemã.

⁴⁸ Um processo que bastante abordado nos escritos hegelianos de Frankfurt. Cf.: Harada, T. *Politische Ökonomie des Idealismus und der Romantik*. Berlin: Duncker und Humboldt, 1989, pp. 110-121. Lima, E.C. *Direito e Intersubjetividade: eticidade em Hegel e o conceito fichteano de reconhecimento* Tese. Unicamp. O último autor encontra justamente nos escritos de Frankfurt a oposição entre as duas formas de intersubjetividade que, segundo sua tese, determinam todo o desenvolvimento da filosofia política hegeliana. Isso porque seria justamente em Frankfurt que Hegel iria promover um acerto de contas entre o “viés formativo da individualidade implícito no conceito fichteano de reconhecimento” incorporado por ele e o “problema da perda do poder sócio-unificador graças ao vigor da vida essencialmente mercantil e burguesa da modernidade” (p.71). Cabe ainda dizer, que pouco mais tarde, Hegel vai remontar essa ascensão da propriedade e da posse como preocupações principais na vida dos homens à decadência do Império romano, Hegel, G.W. *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, Hauptwerke, 1999, pp.417 – 467; pp. 456-457/ *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural: seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito* (trad., apresent. Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino). São Paulo: Edições Loyola, 2007. pp. 94-95.

⁴⁹ Para Hegel, o domínio do próprio corpo já constituiria uma relação de propriedade – Hegel, G.W. *Differenzschrift*, p.11/ p.36.

campo da razão especulativa, condenando o pensamento à prisão do senso comum.

Nessa medida, começa a se tornar mais evidente a envergadura do projeto hegeliano de uma história da filosofia que deve superar os dois modelos hipotéticos aos quais qualquer história da filosofia poderia ser reduzida. Exige-se o abandono de todas as propriedades para se adentrar na especulação, pois somente assim é possível sentir, em si, o carecimento [*Bedürfnis*] da ideia da filosofia e desvelar a ideia da filosofia em todas as outras filosofias passadas; possibilitando a relação de reconhecimento entre filosofias que Hegel descreve como o encontro de uma filosofia com “o espírito do seu espírito, a carne da sua carne”⁵⁰. E é também por meio dessa relação de reconhecimento com as manifestações da filosofia do passado, que o filósofo, verificando nas filosofias o que é fenomênico e o que é essencial, poderá encontrar a melhor forma expositiva para satisfazer o carecimento da razão que se expressa nos “mais novos tempos”. Carecimento este, que, como esperamos mostrar nos capítulos subsequentes, pela primeira vez, não se apega mais a nada⁵¹.

⁵⁰ Hegel, G.W. *Differenzschrift*, p.12/ p.36.

⁵¹ Lebrun, G. *Kant e o fim da Metafísica* (Carlos Alberto Ribeiro de Moura). São Paulo: Martins Fontes, 2002. “A ideia de um 'fim da história está em germe nesta certeza, própria à Aufklärung, de que a razão é capaz de reencontrar unidade para além da diversidade de suas figuras, e de livrar-se de sua aparência de pluralidade cultural: as religiões, as metafísicas”, p.42.

Excursus – A revolução kantiana

A abertura promovida por Kant para uma história da filosofia está estreitamente relacionada com a maneira como ele concebe a delicada situação da metafísica à sua época. Apreendendo de forma magistral os efeitos da profanação da metafísica gerada pela entrada das obras filosóficas no mercado⁵², a revolução kantiana pode ser encarada como uma tentativa de superação do seguinte impasse: por um lado, não se pode mais aceitar a metafísica tal como ela se apresentou desde sempre – valendo-se da autoridade para se furtar à crítica; por outro, também não é possível simplesmente renunciar a ela, ignorando as aspirações que ela encerra⁵³:

Que o espírito do homem renuncie de uma vez por todas às inquirições metafísicas é tão pouco de esperar como nós suspendermos completamente a nossa respiração para não respirarmos sempre um ar impuro. Por conseguinte, sempre haverá no mundo e, mais ainda, em cada homem, sobretudo no homem que pensa, uma metafísica que, à falta de um padrão geral [Richtmasses], cada qual talhará a seu modo. Ora, o que até agora se chamou metafísica não pode satisfazer nenhum espírito que reflete; mas, abdicar dela inteiramente também é impossível, portanto, é necessário tentar uma crítica da própria razão pura ou se existe uma, examiná-la e submetê-la a uma prova universal, porque não há outro meio de satisfazer este carecimento premente [dringende Bedürfniss], a qual é mais do que um simples desejo de saber [Wissbegierde]⁵⁴.

Seria necessário evitar que a insatisfação com o que se “chamou até agora de

⁵² Referimo-nos a este processo que Habermas denomina a perda da aura da filosofia; cf.: Habermas, J. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Frankfurt: Suhrkamp, 1990, “[...] à medida que as obras filosóficas e literárias, as obras de arte em geral, são produzidas para o mercado e intermediadas por ele, esses bens culturais se assemelham àquela espécie de informações: como mercadorias, tornam-se, em princípio, acessíveis a todos. Não continuam a ser parte constitutiva da representatividade pública eclesástica ou cortesã; exatamente isso é que é pensado com a perda de sua aura, com a profanação de seu caráter outrora sagrado. As pessoas privadas, às quais a obra se torna acessível enquanto mercadoria, profanam-na à medida que, por vias do entendimento racional, entre si, por conta própria, o seu sentido, conversam sobre ela e, assim, precisam verbalizar o que, até então, exatamente tinha podido, na não-verbalização desenvolver a sua autoridade” p.97/ p.52. Acreditamos que esse diagnóstico da decadência da metafísica comporia aquilo que Foucault denomina como a “ontologia do presente” contida na filosofia kantiana. Sobre esta questão, conferir Terra, R. “Foucault, leitor de Kant: da antropologia à ontologia do presente”. In: _____. *Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003; Repa, L. *Habermas e a reconstrução do conceito hegeliano de modernidade*. Tese, São Paulo: 2000.

⁵³ Sobre o conceito de crítica em Kant, bem como em todo o contexto pós-kantiano até Marx, cf.: Röttgers, K. *Kritik und Pratik: Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx*. Berlin: Walter Gruyter, 1975. Sobre Kant, particularmente, pp.25-62.

⁵⁴ Kant, I. *Prolegômenos*, A 194, p.88.

metafísica” levasse a esse extremo de se “abdicar dela inteiramente”. É contrapondo-se a uma tendência bastante expressiva nesse sentido que Kant – lançando mão de um método muito promissor para toda uma corrente de pensamento crítico alemão – lê nos fenômenos sociais de seu tempo a urgência da superação deste estado de coisas. Essa urgência se expressa pela dramaticidade do diagnóstico oferecido por Kant: “as coisas de toda a filosofia especulativa encontram-se presentemente num estado tal que esta se encontra ameaçada de se extinguir totalmente”⁵⁵.

Kant não desconhece que a ideia de uma ameaça de extinção da metafísica poderia parecer fora do lugar para grande parte de seus leitores, os alemães. Mas ele não se furta a desiludir os compatriotas, alertando-lhes que o fato da “antiga organização dos estudos universitários” conservar “ainda a sua sombra <da metafísica>”, ou mesmo da *Real Academia de Ciências de Berlim*, ao “propor ocasionalmente prêmios”, levar “a uma e outra tentativa nesta matéria”⁵⁶, não seriam motivos para neutralizar o cerne crítico do diagnóstico que desvela uma má-adequação entre metafísica e as tendências dos tempos mais recentes. Contrariamente, ao se contrastar essas frágeis manifestações de vida, retiradas da paisagem nacional, com o “ardor” com que se estudam “as ciências de todo o gênero” em “povos *mais cultivados*” [grifo meu], sai, com efeito, reforçada a impressão de que a filosofia “já não se conta entre as ciências rigorosas [*grundliche*]”⁵⁷.

Kant, no entanto, não arroga a si mesmo a primazia de ter verificado que haveria a necessidade de se romper com a forma tal como a metafísica se apresentara até ali, sem

⁵⁵ Kant, I. *Prolegômenos a toda a Metafísica futura que queira se estabelecer como ciência*. In: _____, Kant II: *Obras Escolhidas*, Coleção 'Os Pensadores', São Paulo: Abril Cultural, 1980: “[...] as coisas de toda a filosofia especulativa encontram-se presentemente num estado tal que esta se encontra ameaçada de se *extinguir totalmente*” [grifo meu], A 217, p.97.

⁵⁶ Kant, I. *Prolegômenos*. “A antiga organização dos estudos universitários conserva ainda a sua sombra; uma única academia das ciências, ao propor ocasionalmente prêmios, leva a uma e outra tentativa nesta matéria, mas ela já não se conta entre as ciências rigorosas [*grundliche*] e pode julgar-se por si mesmo como é que um homem de espírito [*geistreicher*], a quem se quisesse chamar um grande metafísico, aceitaria este elogio bem intencionado, mas dificilmente invejável para alguém [...]”, A 194, p.88.

⁵⁷ Kant, I. *Prolegômenos*, A 194, p.88.

abdicar da própria metafísica em si mesma. No prefácio aos *Prolegômenos*, Kant ressalta dois caminhos que teriam sido encetados por empreendimentos filosóficos tão próximos no tempo e no espaço, quanto divergentes nos propósitos: o primeiro lança um problema à “metafísica real” que mesmo tendendo a destruir a legitimidade de todas as suas teses, não deixa de reconhecer-lhe uma certa necessidade e projetando, com isso – ainda que timidamente – uma nova luz sobre a sua constituição; o segundo, pelo contrário, despreza todo o interesse pela metafísica, poupando-se do penoso esforço de penetrar “profundamente na natureza da razão enquanto ela se ocupa apenas com o pensamento puro”⁵⁸ e conter as pretensões do conhecimento humano aos estreitos limites do “senso comum”.

Com efeito, não cabe esquecer que, para além de um mero despertador pessoal, David Hume representa para Kant o mais decisivo “acontecimento” em relação ao “destino” da metafísica “desde o seu surgimento, até onde alcança a história da mesma”⁵⁹. Ao demonstrar a ilegitimidade da metafísica afirmar conexões causais sustentadas em uma “necessidade objetiva *baseada no conhecimento*”⁶⁰ [grifo meu], deslocando a necessidade dessas mesmas conexões para uma fonte subjetiva, o efeito obtido por Hume seria duplo: ao mesmo tempo que acaba com a metafísica como ela fora pensada até então, ele também desperta uma “centelha” para pensá-la dali adiante de outra forma.

Centrando-se tão somente nos efeitos negativos de seu ceticismo, essa “centelha” humiana não teria sido aproveitada pelos bons “cérebros de sua época”⁶¹. Os auto-intitulados *common sense philosophers* – Thomas Reid, James Oswald, James Beattie e Joseph Priestley

⁵⁸ Kant, I. *Prolegômenos*, A7, p.9.

⁵⁹ Kant, I. *Prolegômenos*. “[...] desde o surgimento da metafísica, até onde alcança a história da mesma, não adveio nenhum acontecimento que em relação ao destino dessa ciência pudesse ser mais decisivo, do que o ataque que David Hume lhe desferiu”, A7, p.9.

⁶⁰ Kant, I. *Prolegômenos*. “A partir daí concluiu que a razão se engana completamente com este conceito ao considerá-lo sua própria criação, já que ele não passa de um bastardo da imaginação, a qual, fecundada pela experiência, colocou certas representações sob a lei da associação, fazendo passar a necessidade subjetiva [*subjektive Notwendigkeit*] que daí deriva, ou seja, o hábito [*Gewohnheit*], por uma necessidade objetiva baseada no conhecimento”, A7, p.9.

⁶¹ Kant, I. *Prolegômenos*, A7, p.9.

– vão recorrer justamente às certezas dispostas pelo mero senso comum de modo a salvar o conhecimento dogmático. Eles se furtam, assim, de levar a cabo a reforma do pensamento cuja necessidade seria colocada pelos ataques de Hume; contra os quais, ao invés de aduzir demonstração por encadeamentos de argumentos a partir de um fundamento ou de princípios de razão suficiente, eles, simplesmente, lançam mão do senso comum tal como se valessem de uma “varinha de condão”⁶², pois como em um passe de mágica, o argumento de que algo seria senso comum bastaria para atestar a incolumidade do conhecimento⁶³.

Na *Crítica do Juízo*, Kant se esforça por colocar em relevo a penúria intelectual de uma filosofia do senso comum, reforçando que *common sense* corresponde a *gemeiner Menschenverstand* em alemão, o que permitiria estabelecer uma equivalência do *gemeiner* ao vulgar, àquilo que “[...] se encontra por toda a parte e cuja posse absolutamente não é nenhum mérito ou vantagem [...]”; ao “[...] mínimo que sempre se pode esperar de alguém que pretenda chamar-se homem [...]”, sem ser o mínimo “cultivado”⁶⁴. Isso em contraponto à acepção que vincularia o senso comum às condições de “possibilidade de acordo intersubjetivo”⁶⁵, a um senso comunitário, ao *sensus communis*, ao *Gemeinsinn*.

Da perspectiva kantiana, a diferenciação entre a filosofia e o mero senso comum sempre fora essencial e imprescindível. Haja visto que, quinze anos antes da *Crítica*, em suas preleções para o curso de inverno de 1765-1766, Kant considera como um dos dois tipos admitidos de lógica, a lógica sob a condição de “crítica do sadio entendimento” que é descrita como o ponto de partida de toda a filosofia; como “[...] aquela que deve ser ministrada, antes de mais nada, no início da instrução acadêmica de toda a filosofia, tal como a quarentena, [...]”

⁶² Kant, I. *Prolegômenos*, A 195, p.89.

⁶³ Esse procedimento tornaria o senso comum muito mais autoritário do que qualquer dogmatismo, cf.: Prado Júnior, B. *Alguns ensaios: filosofia, literatura, psicanálise*. São Paulo: Paz e Terra, 2000: “Autoritarismo tanto mais visível e gritante, quanto não mais traz junto de si a caução do Absoluto ou do Uno transcendente, quanto passa a revelar a dimensão moral-pedagógica do senso comum enquanto ideal”, p.139.

⁶⁴ Kant, I. *Crítica da Faculdade do Juízo* (trad. Valério Rohden e Antônio Marques). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, A 157, p.139.

⁶⁵ Prado Júnior, B. *Alguns ensaios*, p.126.

que precisa cumprir o aprendiz que queira passar da terra do preconceito e do erro para o domínio da razão esclarecida e das ciências”⁶⁶.

Décadas mais tarde, em uma breve seção dos seus cursos de *Lógica* publicados em 1800 por Gottlob Benjamin Jäsche sobre história da filosofia, ao apresentar os gregos como o povo em que a filosofia teria o seu começo, Kant justifica essa primazia dizendo que os gregos seriam o primeiro povo a buscar pensar *in abstracto*; enquanto todos os povos anteriores tentaram os “conhecimentos racionais [...] tomando as imagens por fio condutor”: “era sempre *in concreto*, através de imagens, que os outros povos procuravam tornar compreensíveis os conceitos”⁶⁷.

Ora, o pensamento *in concreto* também estaria na própria definição que Kant oferece do senso comum – o que coloca os ditos filósofos do senso comum no mesmo estatuto daqueles povos que não tinham ainda obtido entrada na história da filosofia:

De fato, o que é o sadio entendimento [*gesund Verstand*]? É o *senso comum* [*gemeine Verstand*] enquanto *julga retamente*. E o que é o senso comum [*gemeine Verstand*]? É a faculdade do conhecimento e do uso das regras *in concreto*, por oposição ao *entendimento especulativo*, que é uma faculdade do conhecimento das regras *in abstracto*.

Assim, se o senso comum não se inquieta com o problema da causalidade levantado por David Hume, isso não ocorre porque ele o tenha resolvido, mas simplesmente porque ele nunca apreendeu efetivamente o que seria esse problema. Ele não considerou a necessidade, imanente à própria experiência, de ir para além de toda a experiência, por conseguinte, nunca lhe poderia ocorrer que o embaraço dialético com as idéias da razão decorriam, em grande

⁶⁶ Kant, I. *Immanuel Kants Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in den Winterhalbenjahren von 1765-1766.*, A11/ Kant, I. *Lógica* (trad. Guido Antônio de Almeida). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992, p.177. Citação ligeiramente modificada. Röttgers retoma os dois gêneros em que a lógica estaria dividida à época de Kant e afirma que o primeiro gênero, que teria essa função introdutória, seria conhecido justamente por **Critica sensus communis**: Röttgers, K. *Kritik und Pratik*. “Die Logik zerfalle eigentlich in zwei Gattungen. Die erste 'ist eine Kritik und Vorschrift des gesunden Verstandes'. Unter gesundem Verstand ist aber derjenige Erkenntnisgrad zu verstehen, der zwischen grober Ignoranz und wissenschaftlicher Gelehrsamkeit ansiedelt ist. Diser Teil der Logik heisst auch Critica sensus communis”, p.28.

⁶⁷ Kant, I. *Lógica*, A 29, p.44.

medida, da necessidade de se organizar os conhecimentos do entendimento. É justamente por não conseguirem nem ao menos se colocar a questão da causalidade que Kant afirma que os *common sense philosophers* teriam ignorado o problema colocado por Hume e, por conseguinte, a centelha acendida por ele:

Deste modo, o senso comum [*gemeine Verstand*] dificilmente compreenderá a máxima de que tudo o que acontece é determinado por meio da sua causa, e jamais a poderá apreender assim de um modo geral [grifo meu].

A causalidade só teria sentido para eles nos marcos da experiência cotidiana; é, por isso, que para entender a questão da causalidade, o senso comum “exige”, diz Kant:

[...] um exemplo tirado da experiência e, quando ouve que este nada mais significa do que o que ele sempre pensara quando lhe foi partida uma vidraça ou um dos seus móveis desapareceu, compreende então o princípio e o admite⁶⁸.

Kant não pode senão se estarrecer com o projeto dos *common sense philosophers* que proporiam resolver as questões da metafísica no interior do *gemeiner Menschenverstand*, quando, na verdade, essas questões não estariam nem sequer sendo postas. Mas essa hipótese, indulgente em certa medida, de ver na raiz do projeto de uma filosofia do senso comum, uma inocente ignorância não exclui, ao mesmo tempo, quando se amplia a perspectiva, os sinais de oportunismo:

Apelar para o entendimento comum somente quando o discernimento [*Einsicht*] e a ciência estão em declínio [*auf die Neige gehen*], e não antes, é uma das mais sutis invenções dos mais novos tempos [*subtilen Erfindung neuer Zeiten*] [...]⁶⁹.

Sim, pois, contextualizando a filosofia do senso comum no seu quadro histórico, não há como não a considerar como uma “tentativa desesperada de um impossível retorno”⁷⁰ para um momento prévio a toda a filosofia ou ainda um “estratagema esperto para tentar salvar *in extremis* o domínio da realidade, da verdade e do conhecimento – em suma, o domínio da

⁶⁸ Kant, I. *Prolegômenos*, A7, p.9.

⁶⁹ Kant, I. *Prolegômenos*, A8, p.10.

⁷⁰ Prado Júnior, B., *Alguns ensaios*, p.124-125.

filosofia dogmática –, em face das arremetidas do questionamento cético”⁷¹.

Com essa dissolução da filosofia no senso comum, os *common sense philosophers* desconsideram que, mesmo na ausência de progressos na trajetória da metafísica ou da consolidação de seus princípios – algo que se faz necessário para poder lhe atribuir um estatuto de cientificidade –, “[...] o interesse da razão humana universal está muito intimamente entrelaçado com ela <a metafísica>”⁷². Haveria, na metafísica, uma “satisfação interna” que ela é a “única ciência que sabe nos proporcionar”⁷³.

Com efeito, a verdadeira ameaça à metafísica, de acordo com Kant, não é o ceticismo, sobretudo, não é Hume, mas o “indiferentismo” e o “enfado”⁷⁴ diante do “teatro de disputas” que marcou sua trajetória; tanto mais quanto oportunisticamente utilizado pelas filosofias do senso comum para calar *in petto* a disposição natural pela metafísica. Enquanto céticos e dogmáticos se esbatem, “os caminhos” da metafísica ainda estão sendo “testados”, mesmo que não vejamos, ao fim e ao cabo, qualquer progresso “que fizesse a ciência avançar pelo menos a espessura de um dedo”⁷⁵.

Assim, o que inquieta a Kant é a emergência de uma filosofia que, em estreita aliança com um espírito desfavorável à metafísica vigente à época, busca cassar a possibilidade da razão de sair do campo de certezas e familiaridades próprias ao senso comum, criando uma situação em que o “mais insípido tagarela” pode “afrontar, confiadamente, a mais penetrante cabeça e resistir-lhe”⁷⁶. O senso comum quer resolver os problemas metafísicos com um golpe de autoridade, que apela a esse registro do que seria o *sadio* entendimento humano, a orto-dóxa⁷⁷.

⁷¹ Porchat, O. P. *Vida Comum e Ceticismo*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1993, p.171.

⁷² Kant, I. *Prolegômenos*, A7, p.9.

⁷³ Kant, I. *Lógica*, A28, p.43.

⁷⁴ Kant, I. *KrV*. “Agora, depois de serem testados todos os caminhos (ao que se vê) em vão, reina o enfado e um indiferentismo, que engendram o caos e a noite nas ciências [...]”, A X, p.4.

⁷⁵ Kant, I. *Prolegômenos*, A 210, p.95.

⁷⁶ Kant, I. *Prolegômenos*, A8, p.10.

⁷⁷ Prado Júnior, B. *Alguns ensaios*, p.121.

Mas, se nos *Prolegômenos*, citam-se somente nomes de *common sense philosophers*, são diversas as referências, ainda que oblíquas, a filósofos que possuem certidão bem mais próxima. Como se sabe, o pano de fundo de todos *Prolegômenos* remete à polêmica travada por Kant com os autores da *Resenha de Göttingen* sobre a *Crítica da Razão Pura* – explicitamente citada e diretamente combatida ao final do livro, a saber, na seção “Ensaio de um juízo sobre a crítica que deve anteceder a investigação”⁷⁸. Se, por certo, os nomes dos autores da resenha – Christian Garve e Johann Georg Heinrich Feder⁷⁹ – ainda não eram do conhecimento de Kant quando ele redige os *Prolegômenos*, a própria revista em que a resenha fora publicada e o tipo de argumentos nela contidos já confeririam indicações suficientes de que aquele ou aqueles que a escreveram contavam entre os representantes dos *Popularphilosophen*, os filósofos populares alemães.

A princípio, “*Popularphilosophie*” seria simplesmente uma maneira de se referir àquele que abre mão de uma forma de exposição mais rigorosa da filosofia com vistas a torná-la mais acessível para um público leitor em expansão, expressando um momento em que estilos e atividades jornalísticas e filosóficas já começavam a se mesclar; mediante o avanço da imprensa e das instituições que compunham a *Öffentlichkeit* oitocentista da Alemanha⁸⁰. No entanto, se a filosofia popular alemã teria sua identidade, antes de tudo, na forma, é

⁷⁸ Kant, I. *Prolegomena*, A 203 – A 215, pp.92 - 97.

⁷⁹ Manfred Kuehn não deixa de ressaltar o apreço de Garve e Feder pelas filosofias de Reid e Beattie, cf.: Kuehn, M. “Early reception of Reid, Oswald and Beattie in Germany: 1768-1800”. In: *Journal of the History of Philosophy*, vol 21, n. 4, 1983: “Christian Garve discusses Reid's critique of the 'ideal system' in his introductory lecture to the University of Leipzig in 1770 . Johann Georg Heinrich Feder refers in the same year to Reid in a discussion of truth and objective knowledge, adding that the Inquiry is a book well-worth reading”, p.480.

⁸⁰ Beiser, F. *The fate of reason: German philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge: Harvard University Press, 1987. “Around the third quarter of the eighteenth century, particularly in Berlin under the enlightened despotism of Frederick II, but also at the University of Göttingen under the liberal policies of its first chancellor, A. Münchhausen, a new philosophical movement began to flourish. This movement represented the popular philosophy of the German Enlightenment, and accordingly went by the name Popularphilosophie”, p.165. Mais adiante: “Although many of them were influenced by Leibniz and Wolff, the Popularphilosophen were not the disciples of any particular philosopher. They were indeed self-conscious eclectics. Ideas from the most antithetical philosophers were combined by them, even at the price of consistency; for example, it was not uncommon to find Locke's empiricism mixed with Leibniz's metaphysics [...]. It was their firm belief that philosopher must free himself from the sectarian spirit of the schools, and that he must develop his own personal philosophy. The rational men judged each system according to its merits, and he took from each according to the outcome of his critical evaluation”, p.166.

possível notar, ao menos, uma afinidade com certos conteúdos, e mesmo não se tratando de um corpo doutrinal fechado, destacam-se, em meio ao seu ecletismo, elementos comuns de algumas filosofias. A saber, conceitos das metafísicas de Wolff e Thomasius, dos ideais políticos e da teoria do conhecimento do Iluminismo francês⁸¹, e da filosofia escocesa do senso comum. Há, por certo, relevantes variações – tanto mais sensíveis e significativas quanto diversas a sua origem regional e intervalada a sua emergência no tempo – por exemplo, a filosofia popular de Berlim tinha traços distintos da de Göttingen e a filosofia popular criticada por Kant, traços distintos daquela que veremos criticada por Hegel – mas como uma constante em meio às variações de seu ecletismo, pode-se ver a tentativa de unificar metafísica alemã com elementos do iluminismo de países como a Escócia e a França.

Desta perspectiva, os *Popularphilosophen* foram vistos como protagonistas de uma inocente tentativa de transplantar a *Kultur* de países mais afinados com os novos tempos para a Alemanha. Isso, muitas vezes, era feito com o incentivo de elites locais. Nesse sentido, Lessing já criticava Nicolai e seu círculo por se fiarem por demais em sua “liberdade berlinense”, que não se reduziria a nada mais do que “pescar tantas quantas piadas bestas contra a religião quanto se queira”, chegando mesmo a desafiar-lo:

[...] apenas deixe alguém vir à frente pelos direitos subjetivos, levantar a voz contra a exploração e o despotismo (tal como agora acontece na França e na Dinamarca) e logo você verá qual a terra é hoje a mais servil na Europa⁸².

À época da resenha sobre a *Crítica da Razão Pura*, a universidade de Göttingen era

⁸¹ Ripalda, J.M. *La nación dividida: raíces de un pensador burgués: G.W.F. Hegel*. Mexico, D.F.: Fondo de Cult. Económica, 1980.

⁸² Beck, L.W. *Early German philosophy: Kant and his predecessors*. Massachusetts: Harvard University Press, 1969. “Because of the royal patronage, the Academic thinkers were less concerned with social and political questions, or indeed with religious questions, than the freelance publicists of the popular group. But we must not think of even the popular philosophers as critics of their time in the manner of Diderot, Rousseau, and Voltaire. ‘Don’t talk to me of your Berlin freedom,’ Lessing wrote Friedrich Nicolai on August 25, 1769. ‘It reduces to nothing but the freedom to hawk as many foolish jokes against religion as one wishes . . . But let someone in Berlin come forward for the rights of subjects, let someone raise his voice against exploitation and despotism (as happens now in France and Denmark), and you will soon see which country is today the most slavish in Europe.’”, p.319.

notoriamente vinculada à “influência inglesa”⁸³ de um modo geral, e a análise mostra que ela seria também o foco dos filósofos populares mais ligados à *common sense philosophy*, nela encontrando-se os grandes responsáveis pela divulgação das ideias dos escritores do iluminismo escocês na Alemanha por meio de resenhas, artigos e traduções⁸⁴ publicadas na própria *Göttische Anzeigen von gelehrten Sachen*, onde saíram as críticas a Kant⁸⁵.

Se, por certo, Kant coloca os *Popularphilosophen*, tal como os *common sense philosophers*, como adversários da verdadeira filosofia, os *Popularphilosophen*, no entanto, incorreriam no agravante de tentarem transplantar a mesma frivolidade dos filósofos do senso comum em relação a provas e demonstrações, para o próprio solo alemão, de onde provinha a fama de se conseguir “ir mais longe do que os outros povos naquilo que exige perseverança [*Beharrlichkeit*] e aplicação persistente [*anhaltender Fleiss*]”⁸⁶; em outras palavras, Kant ataca os filósofos populares por considerar que o “tom em moda de uma liberdade de pensar com foros de genial” colocava em risco o “espírito de profundidade [*Geist der Gründlichkeit*] da Alemanha”⁸⁷ [grifo meu]. A mesma acusação será, posteriormente, repetida por Fichte

⁸³ Beck, L.W. *Early German philosophy*. “(Some echt deutsche philosophers think that it was the 'English influence' which kept Göttingen from being an important center of philosophy. This is to be put beside the superior feeling of some later important Göttingen philosophers that they were blessed with the *Sachlichkeit* and sobriety of English philosophy, for the same reason!)”, p.307. Cf. também: Kuehn, M. “The early reception of Reid, Oswald and Beattie in Germany: 1768-1800”: “The third major influence of the Scots (Beattie) in Germany is closely connected with the university of Göttingen. Johann Georg Heinrich Feder and Christoph Meiners, the two most important philosophers of Göttingen during the period under consideration, were deeply influenced by Scottish common sense. *For better or worse, they came to be seen as the spokesmen of the Scots in Germany*” [grifo meu], p.483.

⁸⁴ O artigo de Kuehn sobre a recepção da *common sense philosophy* na Alemanha contém um minucioso, e extremamente útil, levantamento bibliográfico de obras, resenhas e traduções dos filósofos publicadas entre 1771 e 1787 na Alemanha. A *Göttische Anzeigen von gelehrten Sachen* destaca-se na lista pelo número de publicações relacionadas aos *common sense philosophers*. Cf.: Kuehn, M. “Early reception of Reid, Oswald and Beattie in Germany: 1768-1800”. In: *Journal of the History of Philosophy*, vol 21, n. 4, 1983.

⁸⁵ No caso dos dois autores da resenha, Feder era o diretor da revista e Christian Garve, mesmo não sendo de Göttingen, também era um filósofo popular que mostrava forte afinidade com a filosofia escocesa – sua maior inclinação é, no entanto, pela obra de Adam Ferguson e não pelos *common sense philosophers* citados por Kant.

⁸⁶ Kant, I. *Prolegômenos*, A 215, p.97.

⁸⁷ Kant, I. *KrV* “Observei com grata satisfação em diversas obras vindas a público [...], que o espírito de profundidade não se extinguiu da Alemanha, apenas temporariamente foi abafado pela moda de uma liberdade de pensar com foros de genial e que as espinhosas sendas da crítica [...] não impediram inteligências corajosas de as trilhar”, B XLIV, p.34. Lewis Beck remonta o quadro em que se insere a tomada de partido de Kant pelo “espírito de profundidade”: “With the waning of Pietism in Prussia and the simultaneous satiety of the Prussians with Wolffian scholasticism, the cultural significance of each man [Wolff e Thomasius] was seen to be much the same. Enlightenment, in the broadest sense, was that which Thomasius and Wolff had in common. The quasi-

Assim, pelo que vimos delineando, acreditamos que sem abusar da complacência do leitor, poderíamos reconhecer já na filosofia kantiana a armação daquela dupla temporalidade que compreende o “atraso alemão”. Lembremos que na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant afirma, de um lado, que a tríade do “propósito do gozo da vida e da felicidade”, da dedicação ao “luxo vulgar”, das “vantagens que a razão nos teria trazido no tocante à felicidade e ao *contentamento* da vida”, poderia, com o tempo, levar a uma misologia; para em seguida, afirmar que a ideia de uma “intenção mais digna da existência”⁸⁸, muitas vezes, estaria mais próxima daqueles onde a razão não está tão “cultivada”.

Nesse sentido, Kant será insistente em advertir que seu ataque ao dogmatismo não significa o favorecimento da “superficialidade palavrosa que toma a despropósito o nome de popularidade”⁸⁹; cuidará de afirmar a necessidade de se conservar o “procedimento dogmático” enquanto se coloca de lado o dogmatismo; e acusará a filosofia popular de querer “desembaraçar-se dos vínculos da ciência e transformar o trabalho em jogo, a certeza em opinião e a filosofia em filodoxia”⁹⁰. O filósofo mostra assim a sua preocupação em manter o “espírito de profundidade da Alemanha”.

Kant não considera que as juras de morte à metafísica proferidas por filósofos populares, ou aqueles filósofos auto-investidos representantes do senso comum, possam levar a cabo as ameaças de abrir mão da metafísica; pois, quer eles o admitam quer não, mesmo sob roupagem “popular”, a metafísica continuará existindo:

mystical natural philosophy of the one and the pedantic scholasticism of the other lost adherents at the same time. What was left of both was a utilitarian *Verbürgerlichung* of education and culture, carried on in the 'half-philosophy', 'half-journalism' of the Berlin Enlightenment. Those who opposed this 'philosophy for the world' did so in two ways. They tried to maintain the rigor of philosophy against the superficial talk of things in general and, like Kant, appealed again to the spirit of *Gründlichkeit* which Wolff had represented. Or they tried to oppose the specious *clarté* of the Berlin court, Academy, and coffeehouses with a deeper and more obscure wisdom [os contra-iluministas]”, p.305.

⁸⁸ Kant, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, In: _____, *Kant II: Obras Escolhidas*, Coleção 'Os Pensadores', São Paulo: Abril Cultural, 1980. BA 6-7, p.111.

⁸⁹ Kant, I. *KrV*, B XXXVII, p.31.

⁹⁰ Kant, I. *KrV*, B XXXVII, p.31.

É vão, com efeito, afectar *indiferença* perante semelhantes investigações, cujo objeto não pode ser *indiferente* à natureza humana. Esses pretensos indiferentistas, por mais que busquem tornar-se irreconhecíveis, substituindo a terminologia da Escola por um tom popular, não são capazes de pensar qualquer coisa sem recair, inevitavelmente, em afirmações metafísicas contra as quais eles ostentam [*vorgaben*] tanto desprezo⁹¹.

Às vezes, a confiança nessa *metafísica naturalis* chega a ser tão grande que, em contraponto aos momentos em que afirma que o mundo estaria “saturado de afirmações metafísicas”, Kant se mostra mesmo bastante otimista com a perspectiva da metafísica sair renovada e revigorada a partir do “tempo da crítica”, instando seu leitor, por exemplo, a admitir “[...] que está prestes a acontecer uma reforma completa e inevitável, ou, mais ainda, um renascimento [*Wiedergeburt*] da metafísica”⁹².

O problema do “enfado”, da “indiferença” e da “misologia” diante do jogo da metafísica quando se tem o desenvolvimento das outras ciências e a proliferação dos bens materiais, encarnados nos filósofos do *common sense* e nos *Popularphilosophen*, não tem, por certo, como ser resolvido por uma opção unilateral pelo espírito de profundidade alemã; assim como a disposição natural pela metafísica não tem como ser aplacada por meio do desenvolvimento civilizacional e das comodidades da vida burguesa. Se, de um lado, o dogmatismo de Wolff não deve ser atribuído tanto a ele próprio, quanto à sua época; do outro, o “enfado” dos filósofos populares ou dos *common sense philosophers* não pode ser “evidentemente” considerado um “efeito de leviandade”. Kant reconhece mesmo legitimidade a esse “enfado” na medida em que o situa como fruto das expectativas mais caras dos “mais novos tempos”; e convida-nos a considerá-lo como um “juízo amadurecido da época, que já não se deixa seduzir por um saber aparente” e saúda nesse enfado “[...] um desafio à razão para de novo empreender a mais difícil das suas tarefas, a do conhecimento de si mesma

⁹¹ Kant, I. *KrV*, A XI, p.5.

⁹² Kant, I. *Prolegômenos*, A 7, p.8.

[...]”⁹³.

Se Kant reconhece a legitimidade da disposição natural pela metafísica de ultrapassar os limites que tentam nos impor pelo apelo ao senso comum, ao mesmo tempo, ele não deixa de recomendar muita cautela para todos que quiserem praticar da metafísica. Kant adverte para riscos de retrocessos: quando os filósofos populares, ou qualquer partidário da “livre espiritualidade” [*Freigeiterei*]⁹⁴, não reconhecem nenhuma lei além da própria opinião ou do próprio gênio. Ocorre que escarnecendo, inclusive, da lei que a razão confere a si mesma, o processo do esclarecimento, ainda em curso, periga ser interrompido – um risco que, no caso da Prússia, ou ainda nas outras unidades políticas que compunham, à época, o que se entendia pela Alemanha, é um tanto maior do que em Estados com instituições mais fortes como França ou a Inglaterra. Esse perigo estaria calcado em uma dinâmica muito próxima ao que veio a ser conhecido como uma dialética do esclarecimento: a anarquia [*Gesetzlosigkeit*] irresponsável, em que a *Freigesterei* se compraz à embriaguez, coloca em risco a liberdade civil e a liberdade da consciência moral, garantes da possibilidade dessa esfera pública em que os filósofos populares fundam a sua república das letras alemã.

Em outras palavras, uma liberdade do pensamento indisciplinada, com o tempo, tenderia a minar as instituições jurídicas e políticas que conferem as condições para o exercício dessa mesma liberdade. Como Kant analisa em seu texto “Como orientar-se no pensamento?” quando não se reconhece qualquer lei ou dever, a “marcha das coisas” levaria a uma auto-destruição da própria liberdade de pensamento: seja pela reintrodução de uma coação moral; seja pela reintrodução de uma coação civil. A saber, no primeiro caso, para se

⁹³ Kant, I. *KrV*. “Evidentemente que não é o efeito de leviandade, mas do juízo amadurecido da época, que já não se deixa seduzir por um saber aparente; é um desafio à razão para de novo empreender a mais difícil das suas tarefas, a do conhecimento de si mesma e da constituição de um tribunal que lhe assegure as pretensões legítimas e, em contrapartida, possa condenar-lhe todas as presunções infundadas; e tudo isto, não por decretos [*Machtspüche*], mas em nome das suas leis eternas e imutáveis [...]”, A XI-XII, p.5.

⁹⁴ Kant, I. “Que significa orientar-se no pensamento?”. In: ____ *Textos Seletos*. Petrópolis: Vozes, pp. 70-99: “[...] isto é, o princípio de não reconhecer mais nenhum dever [...]”, p.96.

dirimir a confusão entre inspirações, em que cada um se julga mais acertado que o outro, recorre-se, paulatinamente, a “testemunhos de fatos exteriores e a tradições” que se no início eram livres, logo se tornam obrigatórios, levando a uma “subordinação da razão aos fatos” e suspendendo a liberdade de consciência. No segundo, a fim evitar que, em decorrência da confusão na esfera pública, “os próprios assuntos civis cheguem a maior desordem [...]”, uma autoridade é instada a entrar em ação, e “[...] como o meio mais rápido e mais enérgico lhe é o melhor, a autoridade suprime de todo a liberdade de pensar”⁹⁵.

Desse renovado empreendimento de auto-conhecimento da razão que se impõe como a própria tarefa de sua *Crítica*, Kant apresenta um resultado que aponta para um projeto de conciliação: por um lado, garante a subsistência do espírito de profundidade alemão (que Kant não cansa de filiar à tradição escolástica); e, por outro, estabelece um compromisso com as reivindicações críticas dos “mais novos tempos”⁹⁶. Colocando em relevo sua “face *Aufklärer*” – tenderíamos a acrescentar “tardio” – a razão que surge com a *Crítica* soe equilibrar o interdito leibniziano à psicologização empírica da filosofia e a tradição bacon-lockiana encarnada no conceito de experiência; ela exige, para ser apreendida, de uma sofisticada distinção entre o “método psicológico” e o “método transcendental”, entre a “questão do começo” e a “questão da origem da experiência”⁹⁷, tudo contribuindo ao fim para uma conciliação entre filosofia e senso comum. A ênfase na preparação necessária a toda a

⁹⁵ Kant, I. “Orientar-se...”, p.96.

⁹⁶ Adorno insiste nesta dualidade da grande tradição alemã de, ao mesmo tempo, “olhar de frente a própria situação histórica e social, bem como a internacional” e mostra bem a ambiguidade desta *Grundlichkeit* alemã da qual não descuida quando se põe a tratar da questão: “Por isso, nem Hitler pode ser considerado como destino do caráter nacional alemão, nem foi por acaso que ele se impôs na Alemanha. Só que, sem a seriedade alemã, emanada do pathos do Absoluto e sem a qual o melhor não existiria, sem ela teria sido impossível que Hitler medrasse. Nos países ocidentais, onde as regras da sociedade de massas estão mais profundamente inculcadas, ele teria caído em ridículo. A sagrada seriedade pode transformar-se em seriedade animalesca, a qual, como 'hybris' arvora-se literalmente em absoluto e vitupera contra todos os que não se amoldam às suas pretensões”, p.129. In: Adorno, T. “Sobre a pergunta: o que é alemão?” In: *Palavras e Sinais: Modelos Críticos 2*. Petrópolis: ed. Vozes, 1995. Ressaltamos ainda, que esta espécie de “conciliação” de que tratamos aqui, por certo, também foge do “hábil ecletismo” com que, como coloca Torres Filho, os manuais retratam a filosofia crítica. In: Torres Filho, R.R. *Ensaio de Filosofia Ilustrada*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987, p.38.

⁹⁷ Cassirer, E. *Filosofia do Iluminismo*. Campinas: Ed. Unicamp, p.136.

experiência, colocada pela Revolução Copernicana, evidencia a quebra com a concepção de que, de alguma forma, as certezas do conhecimento pudessem ser asseguradas direta– ou imediatamente⁹⁸ – como era, então, corrente supor nas teorias do conhecimento iluminista e da *common sense philosophy* – essa quebra implica a necessidade das formas da intuição, das categorias do entendimento e das ideias da razão, presentes nos sujeitos. Por outro lado, as ideias transcendentais, que por tantos séculos alimentaram a arrogância de uma metafísica que desconsidera qualquer padrão de medida, só podem, agora, ser pensadas na medida em que estão ancoradas em um carecimento da razão.

A filosofia kantiana também expressa aquela experiência de “*comer a dos carrillos*”⁹⁹ com que Ripalda caracteriza a “dupla temporalidade”¹⁰⁰ do classismo alemão. A revolução kantiana parece buscar uma sintonia entre essas duas temporalidades, ou seja, entre, por um lado, a tradição iluminista francesa e escocesa e, por outro, a metafísica alemã; uma mediação entre “conceito escolar” e “conceito mundano” da filosofia¹⁰¹, uma conciliação entre cultura [*Bildung*] e civilização.

⁹⁸ Cassirer, E. *Filosofia do Iluminismo*. Cassirer indica e desenvolve como Kant toma para si o empreendimento de romper com o axioma, que daria as bases para a maior parte das teorias filosóficas do conhecimento no Iluminismo, de que “toda a idéia que encontramos em nós mesmos assenta numa 'impressão' [*Einwirkung*] prévia e só se explica a partir desta”, p.142.

⁹⁹ Ripalda, J.M. *La nación dividida: raíces de un pensador burgues: G.W.F. Hegel*. Mexico, D.F.: Fondo de Cult. Económica, 1980. “A eso se llama comer a dos carrillos. De ahí también su carácter moderado, pacífico y en conjunto poco radical: se es moderno sin sentirse obligado a romper con el pasado, en literatura es moderno sin sentirse obligado a romper con el pasado, en literatura sentimental y preceptista, en filosofía crítico y leibniziano, en política reformista e monárquico”, p.37.

¹⁰⁰ Para uma interpretação sobre a importância da noção de dupla temporalidade para pensar o idealismo alemão, ver Arantes, P. A. Para a exposições da filosofia prática kantiana a partir da noção de dupla temporalidade, ver Terra, R. *A política tensa: idéia e realidade na filosofia da história de Kant*. São Paulo: Iluminuras, 1995, p.154; e Cruz, J.B. *Autonomia e Obediência: o problema do direito de resistência na filosofia moral e política de Immanuel Kant*. Tese Doutorado, São Paulo: FFLCH, 2004.

¹⁰¹ Keinert, M. *Crítica e autonomia em Kant: a forma legislativa entre determinação e reflexão*. Tese Doutorado, São Paulo: FFLCH, 2007.

Capítulo II – Senso comum

A relação de Hegel com a revolução kantiana pode ser sentida pela sua posição frente ao senso comum. Kurt Röttgers oferece um bom retrato do tamanho do impacto da *Crítica da Razão Pura* na Alemanha:

Nos primeiros anos depois de sair a 'Crítica da Razão Pura', a filosofia de Kant permanece, por certo, sem nenhuma ressonância digna de nota. A partir de 1786 (K.L. Reinhold 'Cartas sobre a Filosofia Kantiana' e K.C.E. Schmidts 'Crítica da Razão pura em Linhas Fundamentais'), no entanto, ela se impôs durante 20 anos com sucesso tão arrebatador, que, a partir de Iena, todas as mais importantes faculdades da Alemanha protestante foram, no mínimo, ocupadas por kantianos - e logo, assim que, a seu tempo, os antigos possuidores das cátedras morreram, completamente tomadas por eles. Uma enchente de publicações pró e contra a filosofia kantiana inundou o mercado de livros. No total, 700 autores em mais de 2000 publicações lançaram-se ao debate [*Auseinandersetzung*]¹⁰²

Beneficiando-se da linhas da pedagogia da Karlsschule de Stuttgart, Hegel adquire já nos bancos do ginásio o costume de ler e estudar os últimos produtos culturais de sua época¹⁰³. Era natural que o contato com o debate entre os “pró- e os contra-kantianos”, que dominou a esfera pública alemã do final do século XVIII, também fosse precoce. Por certo, já nos cadernos cultivados por Hegel enquanto ginásial há indícios da atenção dispensada aos desdobramentos da batalha que alguns que falam em nome do senso comum ou apenas se mantêm em sua perspectiva voltariam contra a filosofia – nos referimos a todo um conjunto de excertos e transcrições de artigos e livros classificados sob a rubrica “filosofia e psicologia”¹⁰⁴. Kant recorre, como se sabe, com frequência, à alegação de que aquilo que se quer filosofia não passaria de uma psicologia empírica, buscando diferenciar, assim, a não-

¹⁰² Röttgers, K. *Kritik und Pratik: Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx*. Berlin: Walter Gruyter, 1975, p.63.

¹⁰³ Ripalda, J.M. *La nación dividida: raíces de un pensador burgues: G.W.F. Hegel*. Mexico, D.F.: Fondo de Cult. Economica, 1980. “A diferencia de nuestra formación museal, memorista e impersonalizada, el contacto individualizado con preceptores, los planes personales de formación y la lectura y estudio de los últimos productos culturales eran en los dos Gymnasiums de Stuttgart lo normal”, p.39.

¹⁰⁴ Hegel, G. *Frühe Exzerpte (1785–1800)* (Hrsg) von F. Nicolin unter Mitwirkung von Gisela Schüler. Hamburg: Felix Meiner, GW 3, 1991. Cf.: Exzerpte 15, 17, 20.

filosofia da filosofia autêntica.

Todavia, é somente no momento em que começa a redigir seus esboços de uma *Volksreligion*, já em Tübingen, que dispomos de elementos presentes em escritos autorais para falar de um kantismo no jovem Hegel¹⁰⁵. Por mais que a *Volksreligion* hegeliana possa ser remontada a uma grande variedade de fontes – Rousseau, Herder, Iselin, leitura dos gregos –¹⁰⁶, isso não deve obscurecer o fato de que ela é presidida pela preocupação de Hegel com a *aplicação* da moral kantiana fundamentada na *Crítica da Razão Prática*¹⁰⁷.

As preocupações de Hegel mais diretamente relacionas ao *sistema* da filosofia kantiana despontam apenas em suas cartas. Mas, de toda forma, por meio de alguma delas, pode-se ver a envergadura da importância que Hegel conferia à obra de Kant. Em uma carta de 16 de abril de 1795, destinada a Schelling, Hegel chega a vincular o “acabamento” do sistema da filosofia kantiana a uma “revolução na Alemanha”:

Do sistema kantiano e de seu máximo acabamento, eu espero uma revolução na Alemanha, que irá partir de princípios que estão dispostos e só precisam ser universalmente elaborados, para serem aplicados a todo o saber até aqui¹⁰⁸

Contudo, seria necessário se engajar por essa revolução. Na correspondência entre Hegel e Schelling, isso aparece com destaque, na medida em que eles não se cansam de

¹⁰⁵ Sobre esta temática, cf.: Bondeli, M. *Der Kantianismus des jungen Hegel*. Hamburg: Felix Meiner, 1997.

¹⁰⁶ Ripalda, J.M. *La nación dividida*, pp. 54 -61.

¹⁰⁷ Jamme, C. “Jedes lieblose ist Gewalt” In: ____ und Schneider, H. (Hrsg.) *Der Weg zum System*. Frankfurt: Suhrkamp, 1990. “Gegenüber der Kantischen Philosophie bezog Hegel eine zwiespältige Position. Er beschäftigt sich in Tübingen nicht mit der Begründung der Ethik als solcher (dies scheint ihm in der Kritik der praktische Vernunft hinreichend geleistet); was ihn einzig interessiert, ist die 'Anwendung' des Kantischen Systems [...]”, p.141.

¹⁰⁸ Hegel, G.W. *Briefen von und an Hegel* Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1969, carta 11 (16.04.1795). Ao menos sob uma ótica retrospectiva que já leva os textos de Iena em conta, essa referência a “uma revolução *na Alemanha*” [grifo meu], não deixa de causar a impressão de que Hegel, ao mesmo tempo, em que, com efeito, exalta a importância da filosofia kantiana, já esteja insidiosamente chamando a atenção para os seus limites locais. Ressaltamos isso, principalmente, pela continuação da carta citada, por sinal, reforça fortemente essa impressão: “Com a expansão das idéias, daquilo que algo *deve ser* [*wie es sein soll*] [grifo do autor], a indolência das pessoas formalistas [*gesetzten Leute*], de tomar tudo tal como é, vai desaparecer. Essa força vivificadora das idéias – soem também elas ainda sempre terem limitações [*Einschränkung*] em si – como as da terra natal, sua constituição e assim por diante – vai levantar os ânimos [*Gemüter*], e elas ensinarão, para se sacrificar a elas, que presentemente o espírito das constituições fez uma aliança com a utilidade própria [*Eigennutz*], e fundou sobre ela seu reino [*Reich*]”.

estimular a que se combata o avanço da filosofia popular e do dogmatismo religioso sobre o legado da filosofia crítica¹⁰⁹. Eles partilham dos temores de que as doces esperanças despertadas pelas três Críticas acabassem por gorar em uma *Sauerteig*¹¹⁰.

Teria sido, no entanto, o amigo e editor Johann Friedrich Cotta, quem, em 1788, expressou, primeiramente, a ideia germinal que viria resultar no principal instrumento de Hegel e Schelling contra todas as formas de não-filosofia: o *Jornal Crítico de Filosofia*. No seu início, essa ideia de Cotta dizia respeito à criação de um jornal liberal, que não abrangesse uma única, mas uma ampla gama de disciplinas, visando se contrapor aos periódicos dogmáticos que dominavam a *Öffentlichkeit* da Alemanha ao final do XVIII¹¹¹. Procurados e incitados por Cotta, Schelling e Fichte, filósofos já renomados, encampam a ideia, mas ainda querem amadurecê-la. Como documentado em suas correspondências, entre os anos de 1788 e 1800, ambos se esforçam por atrair “os mais bem intencionados doutos”¹¹² para a causa do jornal. August Schlegel e Wilhelm Schlegel, Schleiermacher, Schiller, Goethe e até mesmo Reinhold estão entre aqueles que conversam com Schelling e Fichte sobre a possibilidade de criar uma nova publicação¹¹³.

Durante este íterim de dois anos em que se estendem as conversas para o amadurecimento da ideia do jornal ocorre uma transformação na esfera pública alemã e os

¹⁰⁹ Hegel, G.W. *Briefen von und an Hegel* Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1969, carta 13. “Auch Du hattest, Deinem letzten Briefe nach, ganz andre Begriffe. Gewiss, Freund, die Revolution, die durch die Philosophie bewirkt werden soll, ist noch ferne. Die meisten die mitwirken zu wollen schienen, treten nun erschrocken zurück. Das hätten sie nicht vermutet!”, p.28.

¹¹⁰ Hegel, G.W. *Briefen von und an Hegel* Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1969, carta 6 e carta 10.

¹¹¹ Buchner, H. “Hegel und das Kritische Journal”. In: *Hegel-Studien* 3, Bonn: Bouvier, 1965, pp 95-156. Toda a *Vorgeschichte* do projeto do *Jornal Crítico de Filosofia* que passamos, ora, a expor, retiramos desse artigo, que, a partir da correspondência daqueles que se envolveram no projeto, analisa a trajetória dessa primeira idéia, desde desta primeira menção de Cotta a Schelling até a publicação do primeiro número do *Jornal Crítico de Filosofia*. Devemos a referência a este artigo, novamente, à dissertação de Martin, L.F. *O ceticismo na filosofia de Hegel em Iena (1801-1802)*. Dissertação, Unicamp, 2004.

¹¹² Fichte, *Briefwechsel*. Hrsg. v. H. Schulz, Bd 2, Leipzig: 1930. “[...] der besser (d.i. gründlicher) gesinnten Gelehrten [...]”, p.213. *Apud* Buchner, H. “Hegel und das Kritische Journal”, p. 102.

¹¹³ Buchner, H “Hegel und das Kritische Journal”: “Die Zeitschriftenpläne, die zwischen 1798 und 1801 dem Kritischen Journal vorangingen und an denen Schelling massgebend beteiligt war, lassen sich ausführlich in den Briefwechseln zwischen Schelling und Fichte, den Brüdern Schlegel und Fichte, Schelling und A.W. Schlegel, Fichte und Cotta, Fichte und Reinhold sowie A.W. und F. Schlegel und Schleiermacher verfolgen”, p.98-99.

partidários das “idéias novas” têm o seu campo de atuação bastante esgarçado: em 1798, Fichte é exonerado de sua cátedra de Iena, mudando-se para Berlim; por conta disso, o *Philosophische Journal*, que publicava com Niethammer, sai de circulação; no final de 1799, August Schlegel e Schelling se desentendem com os editores do *Allgemeine Literaturzeitung*, que, a partir daí, fecha suas páginas às ideias de jovens românticos e idealistas¹¹⁴; por fim, em 1800, o *Athenäum*, de F. Schiller, também deixa de ser publicado. Para além do *Erlanger Literaturzeitung* de Mehmel, que é amigo pessoal de todos os idealistas, restam apenas o *Neue allgemeine deutsche Bibliothek* e o *Göttingische Anzeigen*, ambos periódicos bastante avessos às ideias ligadas ao criticismo¹¹⁵.

Apesar de seus múltiplos esforços, Schelling e Fichte fracassam em angariar colaboradores para o projeto do jornal. A maior parte dos defensores das ideias novas procurados, apesar de sentirem igualmente a falta de veículos para seus escritos, já articulava investidas próprias para a criação de um jornal¹¹⁶. Mas isso não impede Schelling de tocar a ideia que tinham esboçado com Cotta. No outono de 1800, ele enuncia a um amigo sua intenção de publicar o jornal para o quanto antes, de preferência para a páscoa de 1801; ainda na mesma carta, ele diz já contar com a anuência de Fichte e do editor, Cotta.

Ocorre que precisamente nesses dois anos que se passaram entre o surgimento da ideia do jornal e a iminência de sua viabilização, acentuaram-se importantes desavenças filosóficas entre Fichte e Schelling. É justamente nesse intervalo que Schelling publica as *Ideias para uma filosofia da natureza* e o *Sistema do Idealismo Transcendental* – textos em que aparece mais claramente o seu projeto de uma filosofia da natureza. Remetendo a isso, na mesma carta em que agradece Fichte por ter aceitado a colaboração no jornal, Schelling lhe expressa a

¹¹⁴ Buchner, H. “Hegel und das Kritische Journal”, p. 101.

¹¹⁵ Buchner, H. “Hegel und das Kritische Journal”, p. 99.

¹¹⁶ Buchner, H. “Hegel und das Kritische Journal”, p. 100. Como, por exemplo, o próprio Reinhold que, em 1800, já estava engajado no projeto dos *Beyträge* com o qual visava obter uma plataforma para o “bardilismo”, p.102.

necessidade de “passar a limpo” [“*ins Reine zu bringen*”] ainda um ponto antes que ambos se pusessem a trabalhar conjuntamente – este ponto era justamente a “oposição entre filosofia transcendental e a filosofia da natureza”¹¹⁷. Em sua resposta de 7.8.1801¹¹⁸, Fichte não menciona palavra sobre os planos do jornal, mas admite profundas diferenças em relação a uma filosofia da natureza que partisse de um outro princípio que aquele estabelecido pela *Doutrina-da-Ciência*¹¹⁹ – o que, por certo, já diz o suficiente.

Alguns fatores contribuíram para que Hegel logo ocupasse o lugar de Fichte como parceiro de Schelling no projeto do jornal. Primeiramente, desde janeiro de 1801, Hegel passara a residir na casa de Schelling. A proximidade favorece que os dois filósofos reafirmem as afinidades tantas vezes enunciadas na correspondência de ambos nos idos anos de 1794-1796, procurando deixar de lado as desavenças que levou a uma longa interrupção na sua troca de cartas ¹²⁰. Tanto mais, porque o que levou Hegel a se mudar para Iena foi seu projeto de “intervir na vida dos homens” e de atuar “sobre o mundo”¹²¹. Some-se a isso, o fato de que aquilo que afastara Fichte da colaboração com Schelling, atraía Hegel; o projeto de uma filosofia da natureza que partisse de um princípio diferente daquele do da *Doutrina-da-Ciência*, já era a via entrevista por Hegel em textos frankfurtianos, tais como *O Cristianismo e seu Destino* e nos fragmentos sobre o amor, e, depois, reafirmada no *Escrito da Diferença*, para levar a revolução desencadeada por Kant adiante, superando o seu

¹¹⁷ Schelling, carta a Fichte de 19.11. 1800, In: Fichte, *Briefwechsel*. Bd 2, p.294. *Apud.* Buchner, H. “Hegel und das Kritische Journal”, p. 106.

¹¹⁸ A primeira parte desta carta encontra-se traduzida no final do livro de Rubens Torres Filho sobre Fichte. Cf.: Fichte, J.G. “Carta a Schelling de 7.08.1801”. In: Torres Filho, R. *A letra e o espírito. A Crítica da Imaginação Pura, em Fichte*. São Paulo, Ed. Ática, 1975, pp. 261- 265.

¹¹⁹ Fichte, J.G. “Carta a Schelling de 7.08.1801”: “Não falta à doutrina-da-ciência rigorosamente nada nos princípios, falta-lhe, isto sim, um acabamento”, p.262.

¹²⁰ Essas desavenças foram motivadas por algumas discordâncias expressas por Hegel em meio aos juízos, no geral bastante elogiosos, feitos aos primeiros escritos publicados por Schelling: *Eu como princípio da filosofia ou do incondicionado no saber humano* e as *Cartas Filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo*. Cabe ressaltar essas desavenças, também para se combater a ilusão de que algum dia teria vigorado uma completa cumplicidade filosófica entre Schelling e Hegel.

¹²¹ Hegel, G.W. *Briefen von und an Hegel* Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1969, carta 29.

subjetivismo¹²².

Destarte, ganha bastante probabilidade a hipótese que até mesmo antes de agosto de 1801 – quando fica claro que Fichte abandonou definitivamente o projeto – Hegel já tivesse envolvido com o projeto do jornal. A afinidade temática entre os temas da primeira parte do *Escrito da Diferença* e aqueles nos artigos que viriam a ser publicados no *Jornal Crítico de Filosofia*, reforçam-na ainda mais¹²³. Concretamente, após a entrega de sua habilitação em outubro, Hegel junta-se de pronto a Schelling para a redação do primeiro número do Jornal. Por meio dessa plataforma, os amigos do *Stift* passam a colocar em prática a ideia que acalentavam, de trabalhar para a “revolução” na filosofia combatendo todas as formas de não-filosofias. As notas veiculadas, na virada do ano de 1801/1802, anunciando a publicação iminente do *Jornal Crítico de Filosofia* a ser editado por “F.W.J. Schelling e G.W.F. Hegel”, não deixam dúvidas quanto a intenção crítica e polêmica do periódico:

Aquilo mediante o que a anunciada obra periódica de filosofia quer assegurar para o mundo interessado e <mediante o que> busca conquistar para si a aprovação [*Zuneigung*] dos contemporâneos é, sobretudo, <a> exposição da essência categórica da filosofia em oposição ao caráter negativo da não-filosofia.¹²⁴

* * *

Em um momento de maior benevolência para com seu resenhista da *Göttigen Anzeigen* que sobressai em meio às severas repreensões que lhe dirige nos *Prolegômenos*, Kant tenta relativizar os problemas que aponta no texto escrito sobre a *Crítica da Razão*

¹²² Jamme, C. “Jedes lieblose ist Gewalt” In: ____ und Schneider, H. (Hrsg.) *Der Weg zum System*. Frankfurt: Suhrkamp, 1990. “Hatte Hegel in Bern noch ganz rationalistisch die Natur als Zwang verstanden, so erkennt er jetzt mit Spinoza die Natur als göttlich. 'Natur' wird zum Modell der Ganzheit und Versöhnung, sie ist für Hölderlin wie für Hegel der Name für das 'Eine Sein', d.h. erst möglich von einer Position jenseits Fichtes aus”, p.151.

¹²³ Lembremos, com Buchner, que o próprio enunciada das linhas finais da *Advertência Prévia* do *Escrito da Diferença* (escrita em julho) – afirmando que as assim chamadas “reflexões gerais” da primeira parte deste escrito “receberão ainda, noutra ocasião, um maior desenvolvimento [*Ausführung*]” – reforçam a impressão de reencontrar nos artigos do Jornal temas já esboçado naquela que foi a primeira publicação de Hegel. Cf.: Buchner, H. “Hegel und das Kritische Journal”, p.110-111.

¹²⁴ Hegel, G.W. “Ankündigung des Kritischen Journals”. In: Hegel, G.W. *Jenaer kritische Schriften*. Hauptwerke. Hamburg: Felix Meiner, Verlag, 1999, pp.503-504.

Pura, mostrando-se compreensivo com os problemas e os imperativos que afligem um jornal de filosofia, dado que a crítica filosófica, diferentemente das críticas em outras áreas do conhecimento, não teria um padrão de medida em relação metafísica:

Falta ainda muito para que um jornal erudito, por melhor, e, mais cuidadosamente, que sejam escolhidos seus colaboradores, possa afirmar um prestígio [*Ansehen*] no domínio da metafísica tal como ocorre em outros. As outras ciências e os outros conhecimentos possuem, por certo, o seu padrão de medida [*Masstab*]. A matemática tem o seu em si mesma, a história e a teologia encontram-no nos livros profanos ou sagrados, a ciência da natureza e a medicina na matemática e na experiência, o direito nos livros sobre a legislação, e mesmo as coisas do gosto nos modelos dos Antigos. Somente para o ajuizamento da coisa que se chama metafísica, deve primeiro encontrar-se o padrão de medida [...]¹²⁵.

A falta de um padrão de medida a que se possa recorrer, não deve ser visto como um impedimento da crítica frente às obras de metafísica. Mesmo não havendo um padrão de medida, já vimos que Kant considera a metafísica uma necessidade da razão humana, negando que os seus produtos possam ser tomados com indiferença. Se, na citação acima, Kant não deixa de propagandear a sua “tentativa”¹²⁶ de determinar este padrão de medida, ele não exige, de antemão, que se esteja de acordo com ele a este respeito. Kant deixa aberta a possibilidade de que ele possa estar errado e, abrindo as vias para uma crítica da crítica, considera como se o padrão de medida ainda não tivesse sido encontrado. Por isso, reproduz a pergunta de um jornalista que tem de avaliar uma obra filosófica: “Que há, pois, a fazer até ele ser encontrado [o padrão e medida] se, não obstante, importa avaliar escritos deste gênero?”¹²⁷.

Kant recomenda um procedimento justamente para um caso como este – qual seja, quando não se possui ainda o padrão de medida para se avaliar os escritos de metafísica. Duas atitudes distintas, conforme o tipo dos escritos filosóficos a serem ajuizados, determinariam este procedimento. Haveria uma atitude própria para quando se está diante de escritos dogmáticos; outra para quando se está diante de escritos que tentam determinar o padrão de

¹²⁵ Kant, I. *Prolegômenos*, A 212, p.96.

¹²⁶ Kant, I. *Prolegômenos*, A 212, “...fiz uma tentativa para o determinar a ele [o padrão] e ao seu uso...”, p.96.

¹²⁷ Kant, I. *Prolegômenos*, A 212, p.96.

medida da metafísica. Este, por sinal, seria o caso da filosofia kantiana e é por ter ignorado este fato que Kant se indis põe com o resenhista da *Göttigen Anzeigen*.

Em relação aos escritos dogmáticos, uma vez que eles estão descompromissados frente à necessidade de se encontrar de um padrão de medida para a filosofia, o crítico não tem a que instância apelar, e estaria autorizado a usar os meios para derrotar seu adversário que ele utiliza para se fazer valer. Quem se erige em mestre neste caso não conta com qualquer legitimidade:

Se eles são de tipo dogmático, pode agir-se como se quiser: aqui ninguém se erigirá em mestre relativamente a outros, se se encontrar alguém que lhe pague na mesma medida¹²⁸.

O mesmo não se aplica no caso de escritos filosóficos de “natureza crítica” – ou seja, aqueles que não visam outros escritos, “mas a própria razão”. Se há, por certo, espaço para “objeções e censura”, deve prevalecer a tolerância, pois é forçoso, para o crítico, a modéstia de reconhecer que ele partilha um objetivo comum com este tipo de obra que critica. O valeduto não tem mais razão de ser, pois o crítico pode apelar contra a obra criticada para algo que, mesmo que ainda prévio a todo o padrão de medida, já funcionaria como uma instância comum – o carecimento da filosofia. Para sermos fiéis às palavras do próprio Kant:

Se, porém, são de natureza crítica, visando não outros escritos, mas a própria razão, de maneira que o padrão de avaliação não pode já ser adoptado, mas deve primeiramente ser procurado, podem, neste caso, admitir-se objecções e censuras; a compatibilidade, porém, deve estar na base, porque o carecimento [*Bedürfniss*] é comum e a carência de discernimento [*Einsicht*] obrigatória não deixa que ninguém se arrogue direitos de juiz¹²⁹.

Ao escreverem a introdução do *Jornal Crítico de Filosofia*, que visava apresentar o caráter e a finalidade do periódico que ambos estavam a redigir, Hegel e Schelling não deixam de tomar em consideração esses preceitos estabelecidos por Kant. Sim, pois as primeiras linhas desse texto não deixam de remeter a essas observações kantianas que vimos

¹²⁸ Kant, I. *Prolegômenos*, A 212, p.96.

¹²⁹ Kant, I. *Prolegômenos*, A 212, p.96.

reconstituindo:

Tal como a ideia de bela arte não foi, primeiramente, criada ou inventada por meio da crítica de arte, mas, simplesmente, pressuposta, do mesmo modo, na crítica filosófica, a ideia da própria filosofia é a condição e a pressuposição sem a qual ela teria de colocar apenas subjetividades contra subjetividades [...] ¹³⁰.

Hegel e Schelling reconhecem, antes de mais nada, a necessidade da crítica filosófica contar com um padrão de medida, ao mesmo tempo, que concordam com Kant que a crítica filosófica não poderia se espelhar na matemática, na história, na teologia, no direito, na medicina ou na ciência natural. A arte, entretanto, já é admitida como passível de um bom paralelo. Quer dizer, a crítica que se exercida no domínio da arte poderia, sim, auxiliar a se conceber uma crítica filosófica – o que, na verdade, também não destoa tanto de Kant se tomarmos como parâmetro o desenvolvimento que ele dará à questão na *Crítica do Juízo* ¹³¹.

Ao menos Hegel já traçara, no *Escrito da Diferença*, uma aproximação entre a filosofia e a arte, comparando a completude que cada filosofia contém em si, com aquela presente em uma autêntica obra de arte. Por meio desse paralelo, seria contestada a legitimidade de uma concepção teleológica da história da filosofia, tal como apresentada nas *Contribuições* de Reinhold. Tanto as filosofias como as obras de arte contariam com uma verdade em si mesmas. Segundo Hegel, haveria tanta inapetência em representar a obra de Apeles como um “exercício prévio” para a de Rafael, ou a de Sófocles para Shakespeare, quanto representar a obra de Platão como “exercício prévio” para a de Aristóteles ¹³² ou de Descartes para Leibniz. Eis que, tal como na arte, seria a ideia da filosofia, representando o “eterno e imutável arquétipo [*Urbild*] da coisa mesma” ¹³³ que deveria “possibilitar e

¹³⁰ Hegel, G.W. *Über das Wesen der philosophischen Kritik*, p.117.

¹³¹ No § 17, Kant restringe bastante a validade de modelos para as questões de gosto, pois à própria escolha do modelo já teria de estar subjacente um julgamento. De toda forma, os Antigos seriam colocados como *fonte* de modelos para as artes elocutivas (nota 70). Cf.: Kant, I. “Analítica do Belo (Crítica do Juízo, §§ 1-22)”. In: _____, Kant II: *Obras Escolhidas*, Coleção 'Os Pensadores', São Paulo: Abril Cultural, 1980, A 54/ B55. “Disto se segue, porém, que o supremo modelo, o protótipo do gosto, seja uma mera Ideia, que cada um tem de produzir em si mesmo, e segundo a qual tem de julgar tudo o que seja objeto do gosto, que seja exemplo do julgamento pelo gosto, e mesmo o gosto de todos”, p.231.

¹³² Hegel, G.W., *Differenzschrift*, p.12/ p.36.

¹³³ Hegel, G.W. *Über das Wesen der philosophischen Kritik*, p.117.

condicionar” à crítica filosófica.

Quanto à maneira dessa crítica se exercer, ela deve ser determinada conforme o tipo do objeto a ser ajuizado. Sendo que, reencontramos, em termos muito parecidos, a distinção kantiana que contava duas modalidades de ajuizamento crítico no domínio da metafísica: I- a crítica em relação a um escrito filosófico que contenha a ideia da filosofia; II- a crítica em relação a um escrito filosófico que não contenha a ideia da filosofia. Há, no entanto, uma diferença premente de consequências em relação a Kant: a distinção aqui é feita entre as filosofias que contêm ou não a *ideia* de filosofia e não só o carecimento. É essa diferença que permite que Hegel e Schelling franqueiem algo que seria inadmissível para Kant: reconhecer verdade a mais de uma filosofia. Detenhamo-nos, no entanto, nas modalidades da crítica:

[...] a crítica [...] só tem um sentido para aqueles nos quais a ideia de uma e a mesma filosofia está disponível [*vorhanden*]; do mesmo modo, <a crítica> só pode concernir àquelas obras em que se pode reconhecer [*zu erkennen*] essa ideia como, mais ou menos claramente, expressa. Para aquelas e naquelas obras que soem abdicar daquela ideia [*jener Idee entbehren sollten*], a empresa [*Geschäft*] da crítica está de todo perdida. Com essa carência da ideia, a crítica recai no maior dos embaraços [*Verlegenheit*], pois se toda a crítica é subsunção à ideia, onde esta se ausenta, cessa necessariamente toda a crítica [...]¹³⁴

A ideia da filosofia, como se vê, é o padrão de medida pressuposto e condicionante de toda a atividade de crítica no domínio da filosofia:

Onde [...] a ideia da filosofia está efetivamente disposta [*vorhanden*], a empresa [*Geschäft*] da crítica é tornar nítida a maneira e o grau em que ela emerge [*hervortritt*] livre e claramente, bem como a amplitude dentro da qual ela se elaborou para um sistema científico da filosofia¹³⁵.

Aferir a “nitidez” e a “maneira” com que a “ideia da filosofia emerge livre e claramente” vincula-se a uma investigação sobre a forma de exposição da filosofia. O papel da crítica seria diferenciar bem os elementos contidos no modo de se expor a filosofia, afastando aqueles que causam “perturbação” e destacando aqueles que cumprem uma função

¹³⁴ Hegel, G.W. *Über das Wesen der philosophischen Kritik*, p.118.

¹³⁵ Hegel, G.W. *Über das Wesen der philosophischen Kritik*, p.119.

expressiva. Nesse sentido, torna-se necessário separar, na individualidade de uma filosofia, aquilo que se mostraria como obra da subjetividade e aquilo que corresponde à objetividade de sua forma e se plasma de maneira a expressar o seu caráter:

Quando, no entanto, a ideia da filosofia torna-se mais científica, tem de se diferenciar bem a individualidade, que, sem prejuízo para a igualdade da ideia da filosofia e para a pura exposição objetiva da mesma, vai expressar o seu caráter [*ihre Charakter ausdrücken wird*], e a subjetividade ou a limitação [*Beschränktheit*] que se infiltra na exposição da ideia da filosofia; a crítica tem de se voltar, primordialmente, contra esta, assim, perturbada aparência da filosofia [*getrübt Schein der Philosophie*] e a dissipar [*ihn herunter zu reißen*].¹³⁶

Se agindo sobre essa perturbada aparência da filosofia, a crítica toca um elemento objetivo, ela consegue o ponto de apoio necessário para poder levar a individualidade filosófica com que se ocupa à auto-superação imanente. Isso porque, a crítica tem oportunidade de se valer do *carecimento* – forçosamente, expresso no caráter da forma expositiva da filosofia ajuizada – e aguçá-lo até que ele não se satisfaça com mais nada que não seja o absoluto incondicionado.

Quando daí se mostra que a ideia da filosofia é efetivamente pensada de alguma maneira [*vorschwebt*], então, a crítica pode agarrar [*halten*], junto à exigência e ao carecimento [*Bedürfniss*] que se expressa, o elemento objetivo em que o carecimento busca a sua satisfação e refutar a limitação [*Eingeschränktheit*] da figura a partir de sua própria tendência autêntica por plena objetividade¹³⁷.

Insistindo: sempre que a ideia da filosofia se expressar em uma filosofia, esta filosofia também terá de conter um carecimento. A crítica, nesse caso, deve se “agarrar” a este carecimento e elevar o “elemento objetivo em que o carecimento busca a sua satisfação”, destarte, seria possível se valer da própria “tendência autêntica por plena objetividade” para buscar superar as limitações que recaem na forma expositiva da filosofia e que impedem de atingir a sua máxima amplitude¹³⁸.

Como se vê, as diferenças entre as filosofias, o que determina a sua maior ou menor

¹³⁶ Hegel, G.W. *Über das Wesen der philosophischen Kritik*, p.119.

¹³⁷ Hegel, G.W. *Über das Wesen der philosophischen Kritik*, p.119.

¹³⁸ Hegel, G.W. *Über das Wesen der philosophischen Kritik*, p.119 (*in fine*).

perfeição – tudo gira em torno do grau a que esse carecimento consegue chegar. Não há mais diferença de natureza entre a filosofia dogmática e a não-dogmática. Por esse viés, a filosofia dogmática será definida como aquela em que o carecimento que repousa em sua base [*zu Grunde liegende Bedürfniss*] “não se configurou perfeitamente [*vollkommen gestalt hat*] em um sistema e elevou a absoluto um condicionado, subsistente apenas na oposição, daí porque ele <carecimento> veio a ser, enquanto sistema, dogmatismo [...]”¹³⁹.

Por conseguinte, a crítica não deve rejeitar esses dogmatismos; eles também buscam conferir satisfação a um carecimento, por mais tímido que ele seja. A imagem da história da filosofia como uma arena de luta vai sendo assim desconstruída: “[...] a verdadeira especulação pode encontrar-se nas mais diversas filosofias, que se caluniam entre si como dogmatismo e desorientação espiritual [*gegenseitig als Dogmatismen und Geistesverirrungen verschreyenden Philosophieen finden*]”¹⁴⁰. E, com efeito, esta seria uma das tarefas precípuas da crítica tanto para Hegel quanto para Schelling; aceder a uma nova concepção de história da filosofia:

A história da filosofia só tem valor e interesse quando se agarra a este ponto de vista; caso contrário, não se apresenta como a história da razão una e eterna, que se expõe [*sich darstellenden*] em infinitas e múltiplas formas, mas apenas como uma narrativa de acontecimentos ocasionais do espírito humano e de opiniões sem sentido que são imputadas à razão, e que, todavia, são um fardo só para quem não reconheceu o racional nelas e, por isso, as perverteu [*verkehrt*]¹⁴¹

Destarte, a crítica não estaria autorizada a “ignorar [*verkennen*] o [...] esforço [*Streben*]” daquelas exposições filosóficas em que a ideia, embora presente, ainda não conseguiu se desenvolver “à claridade da livre intuição” uma vez que as “formas nas quais muito se encontra expresso, e que têm uma grande autoridade, obstam [*hindern*] a passagem [*Durchbruch*] para [...] a suprema forma [*höchste Form*]”. Pelo contrário, seria nesses casos

¹³⁹ Hegel, G.W. *Differenzschrift*, p.31/ p.58.

¹⁴⁰ Hegel, G.W. *Differenzschrift*, p.31/ p.58.

¹⁴¹ Hegel, G.W. *Differenzschrift*, p.31/ p.58.

que a crítica poderia contribuir com: “o autêntico interesse científico” que seria “[...] esfolar a casca que ainda impede a aspiração interior [*inneren Aufstreben*] de ver o dia”¹⁴². Nessa sua modalidade, o ajuizamento é sempre feito pela subsunção da ideia, efetivamente disposta na filosofia, à ideia absoluta pressuposta pela crítica.

Mas e quanto à postura da crítica no caso em que o padrão de medida não se encontra disposto de nenhuma forma na filosofia criticada; nos casos, em que a filosofia não parte do carecimento, mas, exclusivamente, da subjetividade, em que ela se confunde com uma mera opinião? Ora, mesmo se admitindo que, aqui, a crítica não pode levar adiante a sua “empresa [*Geschäft*]” – pois é impossível poder criticar a partir de um padrão de medida *filosófico* uma obra que, ainda que se arrogue filosófica, não o seja – aquele que ajuíza a seu respeito, ainda assim, não está autorizado a simplesmente rejeitar tal obra, sob pena de aparecer como autoritário, e perder o aspecto supra-partidário – ou não-concorrencial – que tem de reger o exercício da crítica.

Ao crítico que se encontra nesta situação embaraçosa, não resta outra alternativa senão, nas palavras dos autores, “contar como esse lado negativo se expressa e dar a conhecer o seu não-ser”¹⁴³. Fiando-se na máxima de que “o que não é nada, no começo, manifesta-se apenas, mais e mais, como nada na sequência [*Fortgang*]”, Schelling e Hegel prescrevem à crítica a tarefa de oferecer uma “progressiva construção a partir da primeira nulidade” até o

¹⁴² Hegel, G.W. *Über das Wesen der philosophischen Kritik*, p. 119-120. Habermas equipara esta crítica a uma “maiêutica da vida oprimida que repele as formas empedernidas” e a aproxima das críticas que Hegel dirigia contra os “poderes positivos da religião e do Estado”, Habermas, J. *Discurso Filosófico da Modernidade*. (trad. Luiz Repa). São Paulo: Martins Fontes, 2002, p.61. Cabe lembrar que a crítica que Hegel concebe como um contraponto a esta que acabamos de descrever seria aquela direcionada contra as não-filosofias, que Habermas não chega a mencionar. A crítica contra o idealismo subjetivo de Kant e Fichte, que ele menciona, também é contada como uma crítica que recai sobre filosofias que já possuem a apreensão do carecimento dos “mais novos tempos”, mas ainda colocam sua satisfação sobre bases que não conferem reconhecimento à exigência de reformular a relação com a natureza. Não seria um despropósito enxergar na crítica hegeliana da concepção de carecimento de época presente na filosofia de Kant e de Fichte uma disputa por um diagnóstico de época da modernidade. Uma disputa, por sinal, que é de alguma maneira retomada na concorrência do modelo de teoria crítica habermasiano com o modelo de teoria crítica honnethiano. “De alguma maneira”, pois, creio que para além da gramática honnethiana do reconhecimento inter-subjetivo (de resto, um conceito retirado do próprio Habermas), Hegel também argumentaria por uma gramática do reconhecimento sujeito-objeto.

¹⁴³ Hegel, G.W. *Über das Wesen der philosophischen Kritik*, p.119.

ponto em que esse nada “possa ser conhecido universalmente como tal”. Com isso, seria possível “redimir”[*versöhnt*]¹⁴⁴ a crítica da impressão de arbítrio em que recai ao simplesmente rejeitar a não-filosofia. Com a exposição cuidadosa da nadidade das não-filosofias, mesmo as consciências mais sensíveis, se de boa-fé, teriam de dar razão à crítica quando ela repele do círculo da filosofia essas falsas amizades.

* * *

Como antecipado no título do artigo, “Sobre a essência da crítica filosófica em geral e a sua relação com o seu estado atual da filosofia, em particular”, após esta apresentação do que seria a “crítica em geral” – “die Kritik überhaupt” – Schelling e Hegel passam a apresentar a relação da crítica com o “estado atual da filosofia”. Novamente, a crítica teria de atuar em duas frentes. Em primeiro lugar, ela deveria levar as filosofias a abrirem mão da subjetividade que elas interpõem na sua forma expositiva, impedindo-as de apreender o verdadeiro carecimento, o carecimento pelo absoluto incondicionado, que desponta nos mais novos tempos. Para tanto, a crítica teria de tornar visível a fraqueza dos pontos de apoio das filosofias. Em segundo lugar, a crítica deve contribuir para a filosofia “se separar para sempre da não filosofia”¹⁴⁵. A filosofia do senso comum e a filosofia popular seriam, nesta segunda frente, o alvo privilegiado da crítica; elas são tidas como exemplos emblemáticos no filosofar da época dessas filosofias que desconhecem qualquer ideia da filosofia:

Há, entretanto, ainda uma maneira <de filosofia> à qual a crítica tem, preferencialmente, de se atracar [*sich vorzüglich zu heften*], a saber, aquela que, para esbanjar estar de posse da filosofia, utiliza as formas e palavras com que grandes sistemas filosóficos se expressam, diz muita coisa de uma vez [*viel mitspricht*], mas, fundamentalmente, é apenas uma vazia poeira de palavras sem qualquer teor interno¹⁴⁶.

¹⁴⁴ Hegel, G.W. *Über das Wesen der philosophischen Kritik*, p.119.

¹⁴⁵ Hegel, G.W. “Ankündigung des Kritischen Journals”. In: Hegel, G.W. *Jenaer kritische Schriften*. Hauptwerke. Hamburg: Felix Meiner, Verlag, 1999, pp.503-504.

¹⁴⁶ Hegel, G.W. *Über das Wesen der philosophischen Kritik*, p.120.

Esse tipo de filosofia, ou melhor, esta não-filosofia por excelência “adquire [...]”, na descrição de Hegel e Schelling, “[...] para si um tipo de autoridade mediante a sua abrangência [*Weitläufigkeit*] e a própria arrogância [*eigenen Anmassung*]”.¹⁴⁷ A credibilidade que elas angariam se aproveitaria, por um lado, da crença de que seria impossível que “tanto invólucro”, ou seja, tantos conceitos mobilizados pelo ecletismo da filosofia popular, “não tenha um conteúdo [*so viel Schaale ohne Kern*]”¹⁴⁸; por outro, ao levar as filosofias que, em si, suscitam tantas dificuldades, a uma “compreensibilidade geral” graças à “vacuidade”, a aceitação deste tipo de instrumentalização das verdadeiras filosofias tem enorme aceitação. À crítica é encarecido o dever de evitar o “infortúnio” dessa “metamorfose da seriedade da filosofia em superficialidade”¹⁴⁹. Nesse sentido, a crítica tem de mostrar a incompatibilidade entre os pontos de vista da filosofia e do senso comum; revelando que, em relação ao senso comum: “o mundo da filosofia é, em si e por si, um mundo invertido [*verkehrte Welt*]”¹⁵⁰.

A investida de Traugott Krug contra as filosofias idealistas de Fichte e Schelling é didática a respeito dessa diferença entre a perspectiva do senso comum e a perspectiva da autêntica filosofia¹⁵¹. Escarnecendo das altas pretensões da filosofia de Schelling de deduzir todo o sistema de representações¹⁵², Krug faz ao autor do *Sistema do Idealismo*

¹⁴⁷ Hegel, G.W. *Über das Wesen der philosophischen Kritik*, p.120.

¹⁴⁸ Hegel, G.W. *Über das Wesen der philosophischen Kritik*, p.120.

¹⁴⁹ Hegel, G.W. *Über das Wesen der philosophischen Kritik*, p.120.

¹⁵⁰ Hegel, G.W. *Über das Wesen der philosophischen Kritik*, p.125. Sobre o conceito de “mundo invertido”, conferir o artigo de Gadamer, H-G. “Die verkehrte Welt” In.: *Materialen zu Hegel's 'Phänomenologie des Geistes'*, Suhrkamp, Frankfurt, 1998.

¹⁵¹ Essas críticas são feitas em duas diferentes publicações, cada uma tomando um idealista diferente como alvo. A primeira, centrada em Fichte, são as: *Briefe über die Wissenschaftslehre. Nebst einer Abhandlung über die von der Wissenschaftslehre versuchte philosophische Bestimmung des religiösen Glaubens*. Leipzig bey Roch und Komp. 1800; a segunda, centrada em Schelling, são as *Briefe über den neuesten Idealism. Eine Fortsetzung der Briefe über die Wissenschaftslehre*. Leipzig in der Heinr. Müller'schen Buchh. 1801. Ambos essas publicações acrescentadas de mais uma obra teórica de Krug, *Entwurf eines neuen Organon's der Philosophie*, são resenhados no artigo que passamos de Hegel que passamos agora a comentar: Hegel, G.W. *Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, - darstellt an den werken des Herrn Krug's* Hamburg: Felix Meiner Verlag, Hauptwerke, 1999./ Hegel, G.W. *Como o senso comum compreende a filosofia*. (trad.: Eloisa Araújo Ribeiro). São Paulo: Paz e Terra, 1994.

¹⁵² Hegel, G.W. *Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme*, p.178/ p.52. Os editores deste volume das obras de Hegel – Otto Pöggeler e Hartmut Buchner – apontam que Krug se refere aqui a uma

Transcendental um desafio: antes de nos ocupar com a sua pretensa dedução de todo o sistema de representações, que deduzisse coisas mais modestas, a saber, que deduzisse a lua ou um cachorro ou até mesmo a pena que o próprio Krug utiliza para escrever¹⁵³. Para que se acredite na sua pretensão de deduzir todo o sistema de nossas representações, que se mostre, então capaz de deduzir uma de nossas representações mais imediatas: “*hic Rhodus, hic salta*”¹⁵⁴.

É evidente, para Krug, que o que ele está pedindo a Schelling é bem mais simples do que aquilo de que o próprio Schelling se diz ser capaz, i.e., que a dedução da lua, de uma rosa, de uma pena de escrever é bem mais simples do que deduzir o sistema de representação como um todo. Mas estaria Krug com a razão? O que foge a Krug é que a sua proposta estabelece, baseada apenas em um sentimento de que algo lhe é evidente, uma primazia de um ponto de vista parcial, particular e subjetivo sobre o ponto de vista da totalidade, do universal e do absoluto. Escapa-lhe completamente que, de um ponto de vista filosófico, não “[...] se poderia compreender a lua sem o conjunto do sistema solar [...]”¹⁵⁵; escapa-lhe igualmente que, como coloca Schelling, “o sentimento da verdade no individual, em meio à completa confusão do todo, produz a mais limitada teimosia [*beschränkste Rechthaberey*] e a mais obstinada ignorância [*obstinirteste Unbelehrbarkeit*] [...]”¹⁵⁶.

Conclui-se logo que o desafio colocado a Schelling está assentado em bases completamente falsas: não há maior facilidade de se deduzir o sistema de representações,

passagem do *Sistema do Idealismo Transcendental* de Schelling (Schelling, Werke, Bd.3, p.398), Cf.: *Anhang*. In: Hegel *Hauptwerke*. Bd.1. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999, p. 590.

¹⁵³ Hegel, G.W. *Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme* “O sr. Krug não pode deixar de entender o assunto [*die Sache*] como a plebe mais comum e de exigir que se deduza cada cachorro, cada gato [...]”, p.178/ p.52.

¹⁵⁴ Krug, T. *Briefe über den neusten Idealism. Eine Fortsetzung der Briefe über die Wissenschaftslehre*. Leipzig: Müller, p.32. *Apud*: Pöggeler, O.; Buchner, H. 'Anmerkungen'. In: Hegel, G.W. *Jenaer kritische Schriften*. Hauptwerke in sechs Bänden. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999, p. 591.

¹⁵⁵ Hegel, G.W. *Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme*, p.179/p.53.

¹⁵⁶ Schelling, F.W.J. “Über die Construction in der Philosophie”. In: Hegel, G.W. *Jenaer kritische Schriften*. Hauptwerke in sechs Bänden. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999, p.277/ *Sobre a Construção na Filosofia* (tradução de Luciano Codato). In: *Cadernos de Filosofia Alemã* 7, pp.87-111, 2001, p.88.

justamente, porque as representações singulares também estariam condicionadas por esse sistema. Krug não percebe que o conceito de dedução aqui não tem a conotação de produção do objeto, i.e., ele pensa a dedução de uma pena na filosofia se colocaria como o substituto de sua “dedução” de uma pena do ferro. A dedução filosófica seria aquela pertencente à construção, que demonstraria “o sistema para a intuição finita, o conjunto de condições para a representação do infinito no finito, do Absoluto no limitado”¹⁵⁷, pondo, assim, este finito à prova. Algo bem diferente do que é feito pelo senso comum que absolutiza o finito e o limitado. Ao exigir à filosofia a apreensão conceitual de representações de sua vida mais mezinha, Krug subtrai do filosofar a prerrogativa de conceber o que seria efetivamente o conhecimento verdadeiro, o que deveria valer como necessário e universal, e lhe atribui a função de legitimar o ponto de vista de um pretense senso comum.

Hegel procura mostrar a Krug que a maneira como ele se fia nas suas certezas imediatas e lhes atribui necessidade implicaria uma coisificação de sua subjetividade e dos fenômenos. A certeza daquilo que o afeta deveria, segundo Hegel, ser acessada na medida em que sua individualidade fosse pensada como guardando identidade com as individualidades históricas “de um Ciro, de um Moisés, de um Alexandre, de um Jesus etc”, para fazer sobressair, assim, o que nela seria necessário: “desse modo ele <Krug> não poderá deixar de compreender a necessidade deles e de considerar tais indivíduos, assim como a série das manifestações do Espírito do mundo (que chamamos de história), se prestam melhor a uma construção [*für fähiger halten wird*]¹⁵⁸.

O mal de Krug seria fundamentalmente igual àquele que Kant já identificara como sendo aquele de que padece o *gemeiner Menschenverstand* para orientar o seu conhecimento. O entendimento ordinário arrisca-se, a todo o tempo, a que seu juízo confunda as “condições

¹⁵⁷ Schelling, F.W.J. “Über die Construction in der Philosophie”, p.289/ p.103.

¹⁵⁸ Hegel, G.W. *Wie der gemeine Menschenverstand*, p.179/ p.53-54. E, aqui, já desponta uma diferença com Schelling que vincula a construção, antes, à natureza.

privadas subjetivas” com as “objetivas”, recaindo em ilusões. Sem contar com nenhuma pedra de toque para guardar os contornos dessa diferença, pois se fia apenas na sua certeza imediata, haveria até mesmo o risco do indivíduo acabar por emaranhar de tal maneira as condições privadas subjetivas e as objetivas que todo o sentido das coisas ele tiraria de si, arriscando se tornar um obstinado [*Eigensinn*] tão contumaz como o pobre Harrington, “que teve a ideia fantasiosa de que seus eflúvios (effluvia) saltavam de sua pele na forma de moscas”¹⁵⁹. Enfim, sem uma *crítica* sobre a necessidade das suas representações, o *sadio* entendimento humano poderia deslizar com facilidade para a *loucura*.

* * *

Mas nem Krug, nem a filosofia popular dos mais novos tempos que ele representa, inauguram a contraposição entre o ponto de vista do senso comum e o ponto de vista da filosofia. Em suas *Ideias para uma filosofia da natureza*, Schelling já havia realçado de maneira lapidar a incompreensão do senso comum com a filosofia, afirmando ser:

Desde sempre [*Von jeher*] que as pessoas mais mezinhas [*alltäglichen*] refutaram os filósofos com coisas que mesmo para as crianças e incapazes [*Unmündigen*] são compreensíveis. Ouvimos, lemos e espantamo-nos que tão grandes homens desconhecem coisas tão comuns e que homens tão reconhecidamente inferiores as soubessem dominar. Ninguém pensa que eles talvez já soubessem tudo isso; senão, como é que poderiam nadar contra a corrente da evidência [*Evidenz*]? Muitos estão convencidos de que, se Platão pudesse ler Locke, se afastaria envergonhado, muitos acreditam que mesmo Leibniz, se ressuscitasse dos mortos para ir com eles à escola durante uma hora, seria convertido, e quantos adolescentes não entoaram canções de triunfo sobre o túmulo de Espinosa? ¹⁶⁰.

Com efeito, para Schelling, esse espanto diante do ponto de vista da filosofia não deixa de ser um espanto com a própria essência da filosofia, a possibilidade de se romper com a crença na “evidência”. Sem se quebrar com essa concepção de que a verdade é retirada de

¹⁵⁹ Kant, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. (trad: Clélia A. Martins). São Paulo: Iluminuras, 2007, p.116.

¹⁶⁰ Schelling, F.W.J. *Ideias para uma filosofia da natureza*. Lisboa: Casa da Moeda, 2001, p.49.

uma evidência, ou mesmo sem uma “morte absoluta da realidade enquanto tal”¹⁶¹, não pode haver espaço para uma filosofia autêntica.

A especulação escandaliza o senso comum, justamente, porque enquanto este nada mais conhece do que o racional sob a condição de “singularidades, transferidas do absoluto para a consciência [*aus dem Absoluten ins Bewusstsein gezogen*], pontos luminosos que se elevam por si mesmos da noite da totalidade, com os quais o homem se auxilia racionalmente através da vida; são, para ele, pontos de vista fixos [*Standpunkte*] dos quais ele parte e para os quais ele retorna”¹⁶²; a especulação tem de começar da mais absoluta escuridão, não pode mais tomar qualquer ponto luminoso como guia, como um piloto de navio em alto mar na mais completa treva, sem nem mesmo as constelações para o auxiliar¹⁶³.

Na introdução ao *Jornal Crítico de Filosofia*, Schelling e Hegel relembram que Alexandre, em uma carta escrita do “coração da Ásia” a Aristóteles, já questionava e repreendia seu outrora professor por conta da notícia que lhe chegara de que o filósofo tornara pública, vertendo para a forma escrita, a filosofia que lhe fora ensinada oral e pessoalmente. Diante disso: “Aristóteles defende-se, <argumentando> que sua filosofia fora publicada e ao mesmo tempo não fora publicada”¹⁶⁴. Leibniz não demonstrou o mesmo cuidado. Ao tentar uma exposição popular de sua filosofia mediante a *Teodicéia*¹⁶⁵, ele consegue, ao juízo de Schelling e de Hegel, vantagens para o seu nome, mas nenhuma entrada para a sua filosofia.

¹⁶¹ Schelling, F.W. *Ueber das Verhältniss der Naturphilosophie zur Philosophie Überhaupt* Hauptwerke. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999. “[...] absoluten Tod des Reellen als solchen [...]”, p.276.

¹⁶² Hegel, G.W. *Differenzschrift*, p. 20 /p.45.

¹⁶³ Kant, I. “Que significa orientar-se no pensamento?”. In: ____ *Textos Seletos*. Petrópolis: Vozes, p.76.

¹⁶⁴ Hegel, G.W. *Über das Wesen der philosophischen Kritik*, “Quando Alexandre, ao ouvir que seu professor tornava públicos escritos sobre a sua filosofia, escreve-lhe do coração da Ásia que aquilo que eles teriam filosofado juntos, não deveria ter sido tornado ordinário, e Aristóteles defende-se, [argumentando] que sua filosofia fora publicada e ao mesmo tempo não fora publicada, então a filosofia tem, por certo, de reconhecer a possibilidade que o povo se eleve a ela, mas ela não pode se rebaixar ao povo”, p.125. Segundo a nota de Pöggeler e Hartmut (Anhang, p.576), o episódio é retirado de Aulus Gellius: *Noctes Atticae*. Lib. XX, cap.5 e Plutarco: Alexandros. Parágrafo VII.

¹⁶⁵ Hegel, G.W. *Über das Wesen der philosophischen Kritik*, p.125.

Nas palavras de Hegel e Schelling: “A filosofia é, pela sua própria natureza, algo esotérico, para si, nem é feita para o vulgo [*Pöbel*], nem é apta a uma preparação para o vulgo”¹⁶⁶. Isso, no entanto, não condena a uma separação intransponível entre a filosofia e o senso comum, pois “a filosofia tem, por certo, de reconhecer a possibilidade que o povo [*Volk*] se eleve a ela”, o que ela não pode é “se rebaixar ao povo”¹⁶⁷.

Mas essas considerações sobre a forma em que o senso comum poderia obter uma passagem para a filosofia teriam se tornado completamente impertinentes com a chegada daquilo que Schelling e Hegel chamam de “tempos de liberdade e igualdade”¹⁶⁸ não daria mais espaço para a diferença entre a filosofia e o senso comum. O grande público moderno “não quer saber de nada de que permaneçam de fora mas, ao invés disso, consideram-se bons para tudo ou tudo suficientemente bom para si”¹⁶⁹. A satisfação desse “grande público” se torna um *télos* inscrito na dinâmica social que arremata a filosofia, e mesmo outras elevadas manifestações culturais, a seu serviço. Há uma tragicidade no destino do “mais belo” e do “melhor” que o leva fatalmente a recair ou a ser “desintegrado”¹⁷⁰ no senso comum:

o mais belo e o melhor [*Beste*] não lograram se desvencilhar do destino segundo o qual a coletividade ordinária [*Gemeinheit*] que não pode se elevar àquilo que ela vê flutuar sobre si, trata disso por tanto tempo [*es dafür so lange behandelt*], até que isso se torne ordinário o suficiente para ser capaz de apropriação [*Aneignung*]¹⁷¹.

Toda uma nova categoria de trabalho é concebida para tomar para si a responsabilidade pela tradução da linguagem filosófica para a linguagem popular, ao ponto dos autores constatarem que: “o superficializar [*Plattmachen*] se alçou [*sich emporgeschwungen*] como um tipo reconhecido e meritório de trabalho [*verdienstlicher*

¹⁶⁶ Hegel, G.W. *Über das Wesen der philosophischen Kritik*, p.124.

¹⁶⁷ Hegel, G.W. *Über das Wesen der philosophischen Kritik*, p.125.

¹⁶⁸ Hegel, G.W. *Über das Wesen der philosophischen Kritik*, p.125.

¹⁶⁹ Hegel, G.W. *Über das Wesen der philosophischen Kritik*, p.125.

¹⁷⁰ Prado Júnior, B. *Alguns ensaios: filosofia, literatura, psicanálise*. São Paulo: Paz e Terra, 2000. “É claro que as condições da divulgação da ciência em nosso século obedecem outro estilo, mas nem por isso devemos ignorar a deformação sofrida pelos conceitos científicos no momento em que penetram nessa nova atmosfera, quando podem desintegrar-se, literalmente”, p.128.

¹⁷¹ Hegel, G.W. *Über das Wesen der philosophischen Kritik*, p.125.

Arbeit”¹⁷². Hegel e Schelling não deixam de se admirar diante da eficiência com que transcorre todo o processo:

[...] basta uma ideia da arte ou da filosofia deixar-se apenas vislumbrar, no mesmo momento ela é submetida a um preparar, até que a coisa esteja propriamente arranjada [*zurecht gerührt ist*] para púlpito, compêndios e para as carências domésticas do público das Gazetas do Império [*Reichsanzeigerischen*]¹⁷³;

No que diz respeito a essa supremacia do senso comum sobre a filosofia, o vetor pelo qual ela ocorre não importa. Em outras palavras, a questão não é tanto discutir se é a filosofia que é transformada em senso comum ou o senso comum que é transformado em filosofia. O problema é anterior e repousa já no próprio pressuposto da “compatibilidade da platitude com a filosofia”¹⁷⁴. Não seria exagero reconhecer, aqui, a apreensão da dinâmica própria a um mercado consumidor de cultura que incorpora a filosofia e a transforma em mais um de seus bens comercializáveis; estamos, novamente, às voltas com o fenômeno que Habermas denomina como a perda da “aura da filosofia”, quando ela deixa os ambientes restritos a entendidos que monopolizavam a sua discussão e se difunde para uma esfera pública mais ampla, fruto do fluxo de informações necessário ao desenvolvimento da atividade capitalista em meio ao mercantilismo – marcado por uma interação entre o Estado e a livre iniciativa – enlaça em suas redes de troca de informações – cafês, salões, jornais, revistas, correspondências – as obras filosóficas e literárias. Daí, então, uma vez que essas obras passam a ser “produzidas para o mercado e intermediadas por ele”, são, também, como mercadorias “em princípio, acessíveis a todos”¹⁷⁵.

¹⁷² Hegel, G.W. *Über das Wesen der philosophischen Kritik*, p.125.

¹⁷³ Hegel, G.W. *Über das Wesen der philosophischen Kritik*, p. 125.

¹⁷⁴ Hegel, G.W. *Über das Wesen der philosophischen Kritik*. “O caso aparentemente inverso – que, no entanto, é integral e fundamentalmente o mesmo que aquele – entra em cena aí onde o material [*Stoff*] já é popular e popularidades que não ultrapassam em um passo sequer a esfera do conceber ordinário devem ser levadas, mediante de uma preparação filosófica e metodológica, a um aspecto exterior de filosofia. Tal como no primeiro caso é feito o pressuposto de que o que é filosófico, seja, não obstante, simultaneamente, popular [*was philosophische ist doch zugleich populär seyn*], então, no segundo, o que de acordo com a sua própria concepção é popular, pode se tornar filosófico de alguma maneira; em ambos os casos, há compatibilidade da platitude [*Flachheit*] com a filosofia”, p.125.

¹⁷⁵ Habermas, J. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Frankfurt: Suhrkamp, 1990, p.97.

Não está mais à alçada exclusiva de qualquer filósofo, como estivera na de Aristóteles ou de Leibniz, a decisão de empreender ou não uma popularização de sua filosofia – o processo de popularização da filosofia se autonomizou para atender a uma demanda do público filosofante; ou seja, as filosofias serão adaptadas para o senso comum pela própria dinâmica do mercado. A técnica que rege este processo seria bastante simples, pegam-se alguns “conceitos isolados” e “não é necessário nada além de aproximar os seus nomes daquilo que se tem há algum tempo em sua vida burguesa”¹⁷⁶.

O caminho ascendente também seria possível, ou seja, onde “o material já é popular e popularidades que não ultrapassam em um passo sequer a esfera do conceber ordinário”, poder-se-ia enobrecer a sua aparência “mediante uma preparação filosófica e metodológica” de modo que ele pudesse se fazer passar por filosofia.

* * *

Mas o mercado não apresenta um mesmo funcionamento em todo o lugar. Se, em um primeiro momento, Schelling e Hegel passam em revista as formas gerais sob as quais a filosofia e o senso comum se tornam indesejavelmente compatíveis e apresentam uma crítica da dinâmica social mais ampla introduzida pelos “mais novos tempos” que acarreta uma superficialização de toda e qualquer filosofia; não se pode esquecer que o *Jornal Crítico de Filosofia* – como vai dito explicitamente a dada altura da introdução – “é dirigido”, antes de tudo, ao “atual filosofar alemão”¹⁷⁷.

Schelling e Hegel, com efeito, mencionam o embate de temporalidades que distinguiria esse contexto nacional, ressaltando o longo atraso – depois de “séculos da mais intrépida teimosia” – requerido para que os “mais novos tempos” pudessem, finalmente, levar

¹⁷⁶ Hegel, G.W. *Über das Wesen der philosophischen Kritik*, p.125.

¹⁷⁷ Hegel, G.W. *Über das Wesen der philosophischen Kritik*, p.120.

o “espírito alemão” a sacudir a “velha forma”. Cabe, contudo, notar que quando os jovens idealistas atribuem uma “peculiaridade” ao filosofar alemão, não se trata mais de apresentar o embate de wolffianos e partidários dos filósofos do *common sense* como Kant o fizera. Como anunciado em suas correspondências, o quadro mudou, inclusive e principalmente, em decorrência da própria revolução kantiana; Schelling e Hegel têm de promover o balanço das duas últimas décadas do cenário filosófico na Alemanha.

Nesse sentido, os autores avaliam que o protagonismo kantiano de articular, de maneira rigorosa, o impulso dos “mais novos tempos”, com a resistência da forma antiga, ganhou uma autoridade que organiza todo o debate filosófico alemão. Por conseguinte, a exigência de que a filosofia se elevasse ao estatuto de ciência, colocada por Kant e afirmada “ainda mais” por Fichte, extinguiu, na Alemanha, a figura daquele que quer “se fazer valer como filósofo através de vários pensamentos filosóficos sobre este ou aquele objeto, talvez sob a forma de tratados para academias”¹⁷⁸. Enfim, desse modo, “o filosofar individual perdeu todo o crédito”¹⁷⁹. Agora, no filosofar alemão, “todo o iniciar filosófico” – mesmo se já assolado pelo anseio por novidades próprio aos “mais novos tempos” que costuma preferir o caminho mais curto –, “se expande” – pois, no cenário pós-kantiano, há um tributo a ser pago para atingir alguma aceitabilidade – “para uma ciência e um sistema ou, pelo menos, ergue-se como princípio absoluto de toda a filosofia”. Aqui, Hegel e Schelling expõem o que aparenta ser, a princípio, o efeito positivo da revolução kantiana.

Contudo, logo os autores mostrarão que na medida em que esse iniciar se faz sempre a partir de uma perspectiva limitada de um particular, a transição para um sistema ou para um princípio absoluto, a que eles se veem obrigados, mostra-se extremamente problemática. Isso porque, a particularidade – que, consoante ao espírito novidadeiro da modernidade, quer

¹⁷⁸ Hegel, G.W. *Über das Wesen der philosophischen Kritik*, p.120.

¹⁷⁹ Hegel, G.W. *Über das Wesen der philosophischen Kritik*, p.120.

sempre exibir algo de próprio e original – e a totalidade – que deve ser contemplada pelo filosofar que se quer científico – mantêm uma relação de exterioridade entre si. De um lado, a originalidade é disposta como um *parti pris*, antes do sujeito se colocar em relação com qualquer objeto, esvaziando, assim, de qualquer importância a totalidade necessária para conferir o estatuto de ciência à filosofia; por outro, ao se colocar como externo ao filosofar particular, o todo só pode ser concebido, empiricamente, como algo “dado de antemão”. Essa anterioridade empírica impede, ao mesmo tempo, o acesso a esse todo, seja pelo desenvolvimento da filosofia particular – pois, como se trata de uma exterioridade, isso implicaria fazer-lhe “violência”¹⁸⁰; seja por uma mera apreensão “casual” – pois isso, implicaria, por sua vez, abdicar do princípio e da sistematicidade.

A forma como esse impasse é resolvido dissipa a aparência eventualmente despertada em um primeiro momento de que pela peculiaridade posta para toda a filosofia alemã – qual seja, o da compatibilização entre o preceito moderno de originalidade e o preceito da ideia científica da afirmação de um princípio absoluto ou da constituição de um sistema – adviesse um grau a mais de nobreza a esse filosofar. Pelo contrário, a compatibilização mostra-se como um “trabalho inferior” ao se resumir em “colocar o seu próprio princípio de uma vez como o único para que o próprio saber restante se preocupe com a coesão”¹⁸¹. Assim, afirma-se simplesmente o seu princípio e se espera que o restante passe a se orientar por ele.

Eis que justamente neste ponto, a filosofia kantiana teria sido invocada para oferecer cumplicidade a esse tipo de filosofar. As filosofias incapazes de promoverem uma passagem entre o filosofar particular e a sistematicidade ou à justificação de um princípio absoluto recorrem aos conceitos da própria filosofia kantiana para contornar a questão. Esse expediente poderia ser flagrado através do recurso ao “fato da consciência” que, justamente, serve de

¹⁸⁰ Hegel, G.W. *Über das Wesen der philosophischen Kritik*, p.122.

¹⁸¹ Hegel, G.W. *Über das Wesen der philosophischen Kritik*, p.122.

chancela para se contrabandear tudo o que se queira como estando de antemão na consciência. Malgrado as gritantes distorções efetuadas nesses casos, Schelling e Hegel não vão simplesmente vitimizar a filosofia crítica, pelo contrário, fazem questão de apontar a sua parcela de responsabilidade na medida em que ela ainda se manteria presa a um paradigma em que “os objetos têm de ser dados pela sensibilidade ao saber”¹⁸² e a razão é chamada a exercer um papel meramente “regulativo”¹⁸³ quando ultrapassa os limites da experiência. Essa forma de filosofar peculiar à Alemanha, ao invés de, aliar-se à ciência e filosofia, apenas se valem agora de suas formas para a “justificação” da atitude que sempre mantiveram diante delas: a de escarnece-lhes¹⁸⁴. A filosofia kantiana mostra, aqui, o seu lado negativo.

Assim, se, em um primeiro momento, a Alemanha parece – devido à “massa de sistemas e princípios”, consequência da própria peculiaridade de seu filosofar –, ostentar, como colocam os autores, “uma semelhança externa àquele estado da filosofia na Grécia quando toda a cabeça filosófica mais privilegiada elaborou a ideia da filosofia conforme a sua individualidade”¹⁸⁵; uma investigação mais detida aproximaria essa mesma profusão de sistemas e princípios próprios ao público filosofante alemão, antes, ao “espetáculo do tormento dos desgraçados [*Quaal der Verdammten*]”¹⁸⁶, pois, na medida em que todas essas filosofias pecaram pela externalidade entre o particular e a totalidade, as filosofias individuais estariam condenadas a se manter presas “eternamente à sua limitação”, ou a perambular incessantemente de uma limitação para outra.

Não é por brandir princípios e se fechar em simulacros de sistemas que as filosofias populares que proliferavam na Alemanha conseguiriam mediar a cisão entre os pólos da teoria

¹⁸² Hegel, G.W. *Über das Wesen der philosophischen Kritik*, p.122.

¹⁸³ Hegel, G.W. *Über das Wesen der philosophischen Kritik*, p.122.

¹⁸⁴ Hegel, G.W. *Über das Wesen der philosophischen Kritik*, “...dass die Unphilosophie und Unwissenschaftlichkeit, wie sie sonst die Philosophie frey verachtete, eine philosophische Form zu ihrer Rechtfertigung angenommen hat...”, p.122.

¹⁸⁵ Hegel, G.W. *Über das Wesen der philosophischen Kritik*, p.121.

¹⁸⁶ Hegel, G.W. *Über das Wesen der philosophischen Kritik*, p.121.

e da vida que, como podemos ver – seja no seu trabalho de conclusão ginasial em Stuttgart, seja ao final do *Escrito da Diferença* – marca, para Hegel, os “mais novos tempos”. Com efeito, já no escrito de Stuttgart em que compara os poetas antigos com os modernos, encontramos Hegel a denunciar a contraposição entre “a fria erudição livresca” “sem ação e sem uso”, ao sistema de “educação e formação” dos gregos, onde “cada um havia adquirido suas ideias por si mesmo da experiência”, de modo que “tudo o que sabiam podiam dizer como, onde e por que o haviam apreendido”¹⁸⁷. Aí sim, a originalidade das filosofias de cada um, uma vez partindo da vida de cada um, seria, com efeito, autêntica. Ou seja, a originalidade era justificada pela liberdade efetiva de cada indivíduo, por uma relação viva entre teoria e prática: “o espírito de cada um não podia menos do que ter uma forma própria e um sistema de pensamentos pessoais, por isso tinham de ser *originais*”¹⁸⁸. Em contrapartida, o brocado moderno do “pensar por si próprio” [*Selbstdenken*], sem uma base social que o lastreie, confunde-se com o imperativo de uma imposição de “originalidade, que inventa um sistema completamente novo e particular”¹⁸⁹. Falta aos sistemas e princípios filosóficos alemães uma ligação entre a vida e a teoria, que era o essencial do “espetáculo do crescimento livre das múltiplas figuras vivas dos jardins filosóficos da Grécia”¹⁹⁰.

Assim, com efeito, para o juízo de Hegel e Schelling, não obstante o estardalhaço com que os filósofos alemães esbanjam cada um a pretensa originalidade de *sua* filosofia, nenhum deles, em nenhum momento sequer, saiu da “estrada real da cultura [*Heerstrasse der Kultur*]”¹⁹¹ para obter nem mesmo a mais fugaz apreensão da autêntica ideia da filosofia. Isso

¹⁸⁷ Hegel, G.W. “Ueber einige charakteristische Unterschiede der alten Dichten” In: G.W. Hegel. *Frühe Schriften*, von F. Nicolini unter Mitwirkung von Gisela Schüler. Hamburg: Felix Meiner, GW 1, 1989; pp. 46 – 48. Para uma análise detida deste texto, cf.: Ripalda, J.M. *La nación dividida: raíces de un pensador burgués: G.W.F. Hegel*. Mexico, D.F.: Fondo de Cult. Económica, 1980.

¹⁸⁸ Hegel, G.W. *Ueber einige charakteristische Unterschiede der alten Dichten*, p. 46.

¹⁸⁹ Hegel, G.W. *Über das Wesen der philosophischen Kritik*, p.121. No prefácio da *FE*, há argumento semelhante que adverte que evitar a autoridade do pensamento de outro, não deve significar se abandonar na própria arbitrariedade.

¹⁹⁰ Hegel, G.W. *Über das Wesen der philosophischen Kritik*, p.121.

¹⁹¹ Hegel, G.W. *Über das Wesen der philosophischen Kritik*, p.121.

se depreenderia uma vez que – em plena conformidade com a *Kultur* moderna e em total oposição à ideia da filosofia – o filosofar, entre eles, ainda continua passível de ser apresentado sob uma forma particular, sob a égide da propriedade. Pois do contrário – ou seja, se qualquer uma dessas filosofias que arrogam para si um “sistema” ou um “princípio” próprio “tivesse apreendido” a ideia da filosofia – o princípio de propriedade, que preside a relação que estabelecem com a filosofia, teria sido minado em suas bases. Afinal, a filosofia que apreendeu a ideia da filosofia é levada a reconhecer a mesma ideia “em outros sistemas filosóficos”, e, por sua vez, reconhecendo a ideia da filosofia “em outros sistemas filosóficos”, elas não poderiam mais reivindicar para si uma “*filosofia própria*”¹⁹².

A comparação do filosofar da atrasada Alemanha com o vigente em outras nações avançadas confirma, a princípio, a sensação de desilusão após a inversão de expectativas; a saber, a peculiaridade alemã que parecia a marca de uma oportunidade privilegiada de elevar a filosofia à ciência, acabaria servindo por enlaçá-la ainda mais a uma condição em que ela se faz refém do senso comum. Isso porque, ao ser disposto pela “busca pelo que muda e pelo que é novo”, o filosofar alemão não alcança a “indiferença do jogo” que, nas palavras de Hegel e Schelling, “em sua maior leviandade, é, simultaneamente, a mais sublime [*erhabenste*] e a única seriedade verdadeira”¹⁹³. Se esta indiferença, depois da prolongada ação dos “mais novos tempos”, é possível na França e na Inglaterra, o mesmo não ocorre na Alemanha. Quando a inquietude dos “mais novos tempos” vai à “obra com a maior seriedade da limitação” – ou seja, sem o apoio de um princípio absoluto ou proteção de uma armadura sistemática – o “destino lhe conferiu o obscuro sentimento da desconfiança e um secreto desespero”¹⁹⁴, pois a obra da limitação, quando é séria, não possui senão “efêmeros efeitos”, estando condenada, portanto, a se manter permanentemente na busca por satisfação a não

¹⁹² Hegel, G.W. *Über das Wesen der philosophischen Kritik*, p.121.

¹⁹³ Hegel, G.W. *Über das Wesen der philosophischen Kritik*, p.126.

¹⁹⁴ Hegel, G.W. *Über das Wesen der philosophischen Kritik*, p.126.

mais poder. Seria justamente esse “desespero” encalacrado na própria dinâmica do agir da limitação que lhe abriria a possibilidade de se quebrar o senso comum e obter algo de novo.

Mas também seria possível considerar a “inquietação” dos “mais novos tempos” como uma exigência de superação de toda a limitação, essa consequência a que o sujeito se vê constringido na *Kultur* dualista, aliás, como uma exigência de superação dessa própria *Kultur*. Assim, no plano da filosofia ter-se-ia de se combater aquela filosofia que expressa e legitima toda a limitação, todo o dualismo: a filosofia cartesiana. Para tanto, a filosofia tem de encarar a “inquietação” dos “mais novos tempos” como uma “fermentação” que anuncia, com efeito, a passagem para uma outra época¹⁹⁵.

Ao adotarem essa perspectiva, Hegel e Schelling querem vincular a filosofia com a vida que está pulsando debaixo do que eles consideram ser o corpo morto de sua própria época. Assim, a filosofia – ou, como eles dizem em um momento do texto, “o sistema do saber” – deveria partir tão somente do que eles chamam de um “carecimento” de época ao invés de partir de um algo empírico qualquer ou de uma limitação qualquer como o fazem os filósofos populares alemães. Carecimento que sempre foi o índice de autenticidade de toda a filosofia, que tem como tarefa a sua satisfação. E o carecimento próprio aos “mais novos tempos” – perceptível, seja no “desespero” com que a “séria limitação” se depara, seja na exigência autêntica de cientificidade colocada por Kant e Fichte – é um carecimento inédito, em que já se atingiu a plena “consciência sobre a subjetividade”, em que não há que se curvar à autoridade de outras formas, é um carecimento que exige precisamente a “intuição viva” da própria ideia da filosofia, um carecimento que só encontra satisfação no todo absoluto. Em outras palavras, o que ambos almejam é a possibilidade de se reatar a filosofia com um carecimento, que constitui o índice de autenticidade de toda a filosofia e, no caso, o carecimento moderno é o carecimento que só encontra satisfação no todo absoluto, livre de

¹⁹⁵ Hegel, G.W. *Über das Wesen der philosophischen Kritik*, p.126.

todas as limitações.

Capítulo III - Ceticismo

Como efetivamente seria possível a separação da filosofia e do senso comum? Como seria feita e o que legitimaria essa passagem das nossas familiares representações cotidianas para o perigoso e traiçoeiro oceano da filosofia? Para responder a crítica hegeliana tem de aprofundar a relação entre a filosofia e o ceticismo, bem como a relação entre o ceticismo e o senso comum.

As primeiras referências ao ceticismo na obra de Hegel só aparecem no ano de 1801¹⁹⁶. Além do artigo que escreve sobre o tema, alguns meses mais cedo, encontramos duas outras menções, bastante breves, mas importantes sobre o ceticismo: a primeira, no *Escrito da Diferença*, redigido em julho; e a segunda, em suas *Teses de Habilitação*, defendida em agosto. Passemos a uma rápida apreciação de cada uma delas.

I - No *Escrito da Diferença*, o “ceticismo” é mencionado ao final do escrito. Hegel argumenta que nos casos em que o carecimento da filosofia não é estabelecido como o ponto-médio [*Mittelpunkt*] da filosofia; quando a filosofia se relaciona com o carecimento apenas lateralmente, os “dois lados do absoluto, que é simultaneamente interior e exterior, essência e manifestação, mostram-se como separados; a essência interna e a manifestação externa como particularizadas”¹⁹⁷. De um lado, surge a tendência própria ao que Hegel considera a

Aufklärung da “multiplicidade que se dispersa no infinito” ou o “alargar a matéria até o

¹⁹⁶ Gostaríamos de mencionar as contribuições – que nos foram do maior auxílio na compreensão do papel do ceticismo na filosofia hegeliana, constituindo, sobretudo, nosso primeiro guia na bibliografia sobre o tema – de Luiz Fernando Barrère Martin. Cf.: Martin, L.F. *O ceticismo na filosofia de Hegel em Iena (1801-1802)*. Dissertação, Unicamp, 2004; _____ “A presença do ceticismo na filosofia do jovem Hegel”. In: Smith, P.J. e Silva Filho, W. (orgs.) *Ensaio sobre o ceticismo*. São Paulo: Alameda Editorial, 2007, pp. 153-172; bem como _____ *Ceticismo e Dialética Especulativa na Filosofia de Hegel*. Tese, Unicamp, 2009, cuja presença no banco de teses da Unicamp só nos veio ao conhecimento há pouquíssimo tempo, impedindo a sua consulta para esta dissertação.

¹⁹⁷ Hegel, G.W. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen System der Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, Hauptwerke, 1999/ Hegel, G. W. *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*. (trad., introd. e notas Carlos Morujão). Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2003, p.92/ p.127.

infinito”; por outro, aparecem os *Schwärmern* que desprezam aquela expansão ilimitada simplesmente para se refestelar na sua própria interioridade, que a negam em prol de uma fantasia que quer “permanecer na essência interna”.

O ceticismo – já, aqui, distinguido como o autêntico [“*ächter*”] – é indicado como um meio imanente de se superar pela própria reflexão a expansão ilimitada gerada pela reflexão do entendimento¹⁹⁸. Assim, o ceticismo se colocaria como uma maneira de se contrapor ao expansionismo do entendimento que se abandona na exterioridade, sem chafurdar nas profundezas da interioridade do *Schwärmer*.

II – Dentre as *Teses de Habilitação* de Hegel, apresentadas à Universidade de Iena como parte das provas necessárias para se tornar professor desta instituição, o ceticismo volta a ser mencionado. Precisamente, na sétima tese: 'Philosophia critica caret Ideis, et imperfecta est Scepticismi forma' (A filosofia crítica carece da idéia e é um ceticismo de forma imperfeita). No entanto, para lançar luz sobre qual é, aqui, a questão do ceticismo, é necessário relacionar esta tese com a sexta, que diz: Idea est synthesis infiniti et finiti et philosophia omnis est in ideis (a ideia é a síntese do infinito e do finito e toda a filosofia é na idéia). Depreende-se daí, como ressalta Hartmut Buchner, uma relação que o filósofo estabelece entre: **(1)** a concepção de “ceticismo imperfeito”; **(2)** a idéia de mediação entre finito e infinito; **(3)** a superação da filosofia kantiana. Leiamos o próprio Buchner:

Se, segundo Hegel, a filosofia crítica carece da idéia, ou seja, não executa suficientemente a síntese de infinito e finito, então, isso significa que o ceticismo dessa filosofia é insatisfatório, na medida em que ele não consegue aniquilar as finitudes, limitações e oposições enquanto tais postas no entendimento-reflexivo e, com isso, abrir caminho para suspendê-las na totalidade do absoluto.¹⁹⁹

¹⁹⁸ Hegel, G.W. *Idem, ibidem*: “A interior força gravitacional do místico sonhador [*Schwerkraft des Schwärmers*] desdenha, em contrapartida, a água, cuja entrada na densidade lhe permitiria cristalizar-se numa figura; a pressão fermentadora [*gährende Drang*], que provém da necessidade natural de produzir uma figura, repele a sua possibilidade e libera a natureza em espíritos, configura-a em figuras sem figuras [*gestaltlosen Gestalten*], ou, se a reflexão prepondera sobre a fantasia, surge o autêntico ceticismo [*ächter Skepticismus*]”, p.92/ p.127.

¹⁹⁹ Buchner, H. “Zur Bedeutung des Skepticismus beim jungen Hegel”. In: *Hegel-Studien Beiheft 4*, Bouveir Verlag, Bonn, 1969, p. 56.

A perfeição da forma cética – a síntese entre infinito e finito – aparece como um índice para se medir a necessidade de superação de outras filosofias – inclusive a kantiana.

Mas todos esses precedentes são por demais tímidos para podermos explicar o grau de erudição sobre a história do ceticismo e a centralidade para a maneira de pensar a história da filosofia que ocupará o ceticismo no texto que Hegel publica no *Jornal Crítico de Filosofia* – “*A relação do ceticismo com a filosofia. Exposição de suas diversas modificações e a comparação do mais recente com o velho*”. Este artigo de Hegel, por certo, não pode ser atribuído a uma vaga filosófica qualquer, ou a um interesse circunstancial, mas revela um estudo sistemático sobre a questão.

Ao menos, o *contato* de Hegel com o ceticismo remonta à época do *Stift* (1788-1793). Sabemos que dois destacados estudiosos alemães da filosofia cética foram companheiros de Hegel no seminário: Karl Friedrich Stäudlin – que, em 1794, publica *Geschichte und Geist des Skepticismus* –, e Friedrich Immanuel Niethammer – que, entre 1791/1793, publicou a primeira tradução de Sexto Empírico para o alemão²⁰⁰. Diante da correspondência²⁰¹ bastante amistosa, é razoável presumir que Hegel se colocara a par das pesquisas de Stäudlin e Niethammer sobre a filosofia cética²⁰².

Não obstante, não vemos a presença do ceticismo nas obras de Hegel escritas em Tübingen ou Berna. Indícios de um novo contato de Hegel com a filosofia cética datam de Frankfurt e provém da biografia de Rosenkranz em que se dá ciência de uma nota apontando a

²⁰⁰ Buchner, H. “Zur Bedeutung des Skepticismus beim jungen Hegel”. *Hegel-Studien Beiheft*, v. 4. Bonn: Bouveir Verlag, 1969, p. 51.

²⁰¹ Mesmo a correspondência que nos chegou entre Hegel e Stäudlin se resumindo a um pequeno fragmento de uma carta de Stäudlin para Hegel datada de 14/12/1793 (p.9, carta 4), seu tom bastante emotivo não deixa dúvida da proximidade entre ambos em Tübingen. Já a correspondência entre Hegel e Niethammer, apesar de só estar documentada a partir de 10/12/1804, mostra-se como a mais constante da vida do filósofo, datando a última carta de Niethammer de 27/05/1831, meses antes do falecimento de Hegel.

²⁰² Possivelmente, provém justamente dessa sua amizade com Niethammer, a desenvoltura com que, como veremos, Hegel trata de pormenores de tradução para o alemão de conceitos céticos apresentados por Sexto Empírico.

aquisição de obras de Sexto Empírico e Platão que seria datada desta época. Uma informação que ao ser colocada em sintonia com a estreita relação que vimos ser estabelecida nas *Teses* entre a síntese do finito no infinito, o ceticismo e a superação da filosofia kantiana, leva Buchner a levantar a hipótese de que seria *incorporação* do ceticismo ao pensamento hegeliano desta época que estariam pressupostas nos primeiros desenvolvimentos que Hegel confere à passagem do finito ao infinito e à superação da filosofia kantiana. Ou seja, justamente, seriam justamente as leituras de Sexto Empírico e Platão do período de Frankfurt (1797-1800), que contribuiriam para que Hegel superasse o paradigma da filosofia prática kantiana que ainda balizava os seus projetos de uma *Volksreligion* e, pouco depois, quando desenvolvesse as linhas fundamentais da lógica da passagem do finito ao infinito.

Ora, com efeito, no fragmento “Die Liebe”²⁰³, em que Hegel transita de um paradigma kantiano para uma *Vereinigungsphilosophie*, as exigências igualitária que estariam implicadas na relação amorosas, intolerável em relação à posse de coisas em geral, remeteriam à maneira como Hegel descreve, mais tarde, o ataque cético às coisas sensíveis. Basta reparar que, segundo Hegel, para satisfazer a igualdade inerente a uma relação amorosa autêntica, far-se-ia necessária uma “entrega completa” [*völligen Hingebung*] dos amantes, da qual nada pode ser retido para si como meramente seu, pois “o amor é hostil em relação ao ainda separado, em relação a uma propriedade”²⁰⁴. As mais esmeradas e bem-intencionadas tentativas de se conciliar amor e propriedade também acabariam tendo de reconhecer a sua inconciliabilidade:

Presentes [*Geschenken*] são alienações de uma coisa [*Sache*] que simplesmente não pode perder o caráter de um objeto. Somente o sentimento do amor, do gozo é comunitário. O que é meio para o gozo [e] é morto, é somente propriedade; e uma vez que o amor nada faz de unilateral, então ele nada pode tomar do que, no apoderamento, na unificação da dominação, permanece ainda um meio, uma propriedade. Uma coisa [*Ding*], algo que está fora do sentimento do amor, não pode ser comunitária, justamente porque é uma coisa²⁰⁵.

²⁰³ Hegel, G.W. *Frühe Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt, 1971. Fragmento “Die Liebe”.

²⁰⁴ Hegel, G.W. “Die Liebe”, p. 246.

²⁰⁵ Idem, ibidem, “Die Liebe”, p.249. Conferir também Ludwig Siep: “Por certo, as capacidades do amor incorporar diferença têm um limite: ele pode, de fato, incorporar 'pensamentos', 'multiplicidades da alma' e até a 'completa multiplicidade da natureza', mas declaradamente não as diferenças da 'posse', da propriedade e

O amor, ao exigir completa igualdade entre seus sujeitos e a propriedade, que sempre incide sobre uma coisa e marca uma individualidade não relacional, estariam, um para outro, em caráter de exclusão. Uma coisa [*ein Ding*] não pode ser determinada no interior da relação amorosa, portanto, está fora da comunidade que necessária ao seu sentimento, o que comprovaria que o amor, para se consumir, requer a suspensão das próprias coisas [*Dingen*].

Em um outro manuscrito frankfurtiano, denominado “Fragmento de um Sistema”, Hegel introduz, pela primeira vez, o tema da passagem do finito ao infinito²⁰⁶. Com efeito, aqui, o conceito de amor não se coloca mais no centro da tentativa de se pensar a unificação entre sujeito e objeto; agora, essa unificação é pensada como uma passagem da vida finita para a vida infinita. A tarefa da filosofia já seria apontar a finitude de todo o finito, desvelando, ao mesmo tempo, a necessidade de se “colocar” o verdadeiro infinito. Mas, a este ponto de seu percurso, pré-conversão à ciência, Hegel ainda julga que somente a religião seria capaz de colocá-lo²⁰⁷.

No entanto, não temos condições de desenvolver, aqui, em maior profundidade, este papel do ceticismo como uma das fontes que servem de Hegel, quando em Frankfurt, a expor o ataque a todas as coisas sensíveis e a dinâmica da passagem do finito ao infinito que se articulariam na superação do paradigma da filosofia prática kantiana em prol de uma *Vereinigungsphilosophie*.

* * *

direitos””, Siep, L. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie* Karl Alber, Freiburg, 1979, p.39. Neste trabalho, importa-nos ressaltar também a incompatibilidade que Hegel aponta entre o amor e a coisa [*Ding*].

²⁰⁶ Baum, M. “Zur Vorgeschichte des Hegelschen Unendlichkeitsbegriffs”. In: *Hegel-Studien* 11, Bonn: Bouvier Verlag, 1976; pp. 89-124.

²⁰⁷ Buchner, H. “Zur Bedeutung des Skepticismus beim jungen Hegel”: “Hier, im Geschäft der Philosophie, wie es Hegel Ende der Frankfurter Zeit sieht, als Aufzeigung der Endlichkeit in allen Endlichen zu erkennen, scheint uns genau der Ort zu liegen, an dem für Hegel der Skeptizismus, wie er ihn dann wenig später in Jena deutet, wesentlich und hilfreich werden musste”, p.55.

Por mais que nesses escritos de Iena e Frankfurt que abordamos indiquem ou renunciem a importância do ceticismo para a filosofia hegeliana, a verdadeira “Auseinandersetzung” de Hegel com o ceticismo ocorre em um texto de 1801, publicado no *Jornal Crítico de Filosofia*, intitulado: “*A relação do ceticismo com a filosofia. Exposição de suas diversas modificações e a comparação do mais recente com o velho*”. O texto trata-se, a princípio, uma resenha, tanto que logo em seu início encontramos um longo cabeçalho com todos os dados técnicos referentes ao livro que será abordado por Hegel. Retenhamos o principal, o livro intitula-se *Crítica da Filosofia Teórica*²⁰⁸, seu autor é Gottlob Ernst Schulze, e sua publicação também data de 1801.

Mais adiante, já no primeiro parágrafo do texto, além de identificar Schulze como aquele que oito anos antes publicara uma crítica à filosofia kantiana, Hegel apresenta-o também como o “chefe de todo inflamado bando [*helle Haufe*] de novos céticos”. É fácil notar aí que o escopo deste artigo é mais amplo do que a última obra de Schulze – primeiramente, é importante guardar a referência às críticas céticas feitas ao kantismo no Enesidemo, em segundo lugar, a referência a este grupo de filósofos céticos atuantes na Alemanha. De um lado, Hegel quer tratar da relação entre a filosofia crítica e o ceticismo; de outro, atacando o seu chefe atingir todo este “bando” de novos céticos a que faz menção.

A envergadura necessária a este duplo empreendimento não é desprezível. Seu cerne consiste em marcar a diferença – que nada tem de superficial ou de restrita a um ponto específico, mas reside em uma questão de essência – entre o ceticismo antigo e o mais recente²⁰⁹, incluindo mesmo àquele de David Hume. A incompreensão dessa diferença

²⁰⁸ Schulze, G.E. *Kritik der theoretischen Philosophie* 2Bde. Hamburg: Bohn, 1801.

²⁰⁹ Hegel, G.W. *Verhältniss der Skepticismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modificationen, und Vergleichung des neuesten mit dem alten*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, Hauptwerke, 1999. “[...] um esclarecimento [*Erörterung*] da relação do ceticismo com a filosofia, e mesmo um conhecimento do próprio ceticismo despontado daí, parece, justamente por isso, não ser um esforço em vão [*unverdienstlich*], isso porque os conceitos ordinariamente dispostos a respeito dele, são altamente formais e, nos mais novos tempos, a sua

essencial, que significa para Hegel uma deturpação do ceticismo antigo, significaria, ao mesmo tempo, uma incompreensão e uma deturpação frente à própria essência da filosofia.

A co-relação entre incompreensão da filosofia e incompreensão do ceticismo já despontaria, para Hegel, na explicação de Schulze sobre aquilo que o teria impelido a adotar o ceticismo, em outras palavras, naquilo que Schulze denomina de “fontes subjetivas” de seu ceticismo. Schulze ainda seria vítima da redução da história da filosofia a um conflito entre as filosofias, em que ninguém “obtem qualquer aplauso duradouro”, em que seus elaboradores “permanecem em constante contradição”, fracassando a cada tentativa de alçá-la à ciência, e isso, a despeito do valor, do talento e do esforço dos homens que se propuseram esta tarefa. Diante disso, Schulze retira a seguinte conclusão: todas essas tentativas não logram qualquer sucesso, porque repousam sobre uma “ilusão coletiva” [*gemeinschaftliche Täuschung*]²¹⁰, cuja raiz, por sua vez, estaria em um “erro hereditário insito à filosofia” [*dass irgend ein Erbfehler an der Philosophie haftet*] que “se reproduziu de uma ocupação dogmática com a mesma [...] para outra”. Na sua *Crítica da filosofia teórica*, Schulze acredita ter “descoberto” este erro hereditário que vitimaria a filosofia; trazendo-o à tona, ele professa o objetivo de “extirpar toda a esperança de um sucesso da especulação no futuro”²¹¹.

O anúncio dessa descoberta desperta imediato entusiasmo em boa parcela do público filosofante: por um lado, aqueles ditos filósofos que passam de um sistema a outro²¹² – pois nunca obtém uma organização que contemple todos os elementos das filosofias as mais diversas que ameaham em seu ecletismo – sentem alívio por poder dispensar-se de uma vez deste trabalho estéril e exaustivo; por outro, aqueles que, desde sempre, recusaram-se a filosofar arvorados na desconfiança com a cientificidade da filosofia, vêm-se, agora,

nobre essência [*edles Wesen*] costuma ser pervertida pela não-filosofia em uma fofoca generalizada [*allgemeine Schlupfwinkel*] e em desconversa”, p.197.

²¹⁰ Hegel, G.W. *Verhältniss der Skepticismus zur Philosophie*, p. 198.

²¹¹ Idem, ibidem, p.199.

²¹² Hegel denomina ambos os tipos de “*philosophielustige Volk*”.

confirmados na sabedoria de sua decisão de nunca perder tempo com isso.

Em uma resenha que escreve sobre a *Crítica da Filosofia Teórica*, Jacob Salat dá provas da recepção apaixonada com que o livro de Schulze foi recebido em alguns círculos:

Finalmente é chegado o tempo em que os filósofos terão retirados os tapões que cobriram os seus olhos de trevas há mais de 2000 anos. A paciência não chega ao infinito e tem os seus determinados limites. Se a expectativa é enganada por muito tempo, então, por fim, irrompe a nossa contrariedade tanto mais vigorosamente (le cri de la nation!) quanto por mais tempo nos foram sustentadas palavras e promessas vazias. Os filósofos já enganaram as expectativas do público por muito tempo, eles já prometeram, há muito tempo, por meio de uma filosofia válida para todos [*allgemeingültige*], por meio de um sem número de filosofias [*eine Philosophie ohne Name*], uma paz perpétua entre eles; e a cada novo século, o conflito na filosofia torna-se maior; quase toda a década, surgem novos sistemas de filosofia, que estão todos em contradição uns com os outros, e, mesmo assim, todos fazem pretensão a uma validade universal²¹³.

Imaginem quanta glória não caberia ao homem que conseguisse retirar a humanidade de uma vez por todas desse engano. Pois bem, tal glória, segundo Salat, deveria ser dada a Schulze:

o senhor Schulze obteve o mérito imortal, de por um fim à eterna luta da filosofia especulativa (não que ele tenha melhorado a administração da razão, mas, tal como um Marat, o fez de maneira a guilhotinar todo o sistema que se precipitasse ao governo). Ele mostrou que a filosofia tem um erro hereditário [*Erbfehler*] [...] Ele erige um ceticismo, ao qual a censura comum não atinge, pois o autor reconhece as verdades lógicas [...]. O ceticismo do autor é claro e evidente, de modo que nós estamos bem convictos que, por meio dele, o galho quebrou para todo o sistema da filosofia teórica; que, em nosso novo século, a filosofia especulativa será considerada uma ciência que, na medida em que não passa de uma teia artificial de conceitos vazios, só pode ocupar cabeças ociosas [*müssige*]²¹⁴

Objetar contra uma admiração tão profunda e autêntica, pode ser até mesmo tomado como um ato de maldade, mas Hegel julga inevitável mencionar que o alardeado “erro hereditário” que teria sido “descoberto” por Schulze está atrelado ao próprio conceito – extremamente problemático – que ele possui da filosofia. Hegel coloca-se, com efeito, a

²¹³ Citação retirada da resenha escrita por Salat sobre o livro de Schulze; cf.: Salat, J. “Recension der Kritik der theoret. Philosophie von Schulze”. In: Ober. Allg. Lit. Zeit. CXXXIII. 1801; apud: Hegel, G.W. *Ausbruch der Volksfreude über den endlichen Untergang der Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, Hauptwerke, 1999, p.257.

²¹⁴ Citação retirada da resenha escrita por Salat sobre o livro de Schulze; cf.: Salat, J. “Recension der Kritik der theoret. Philosophie von Schulze”. In: Ober. Allg. Lit. Zeit. CXXXIII. 1801; apud: Hegel, G.W. *Ausbruch der Volksfreude über den endlichen Untergang der Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, Hauptwerke, 1999, p.258.

investigar aquilo que Salat, em meio ao frenesi de sua louvação a Schulze, se furtara: a concepção que Schulze guardava da filosofia. A filosofia teórica é tida por Schulze como “[...] a ciência da mais alta e incondicionada causa de todo o condicionado, de cuja efetividade nós possuímos, de resto, certeza [...]”²¹⁵. Ocorre que, segundo Hegel, Schulze conceberia “as próprias mais altas e incondicionadas causas, ou melhor o racional, [...] como coisas, que jazem para além de nossa consciência, algo que existe, simplesmente contraposto à consciência [...]”²¹⁶. Decorre daí, que essa ciência teria como sua finalidade última o conhecimento de “[...] coisas [*Sachen*] que devem estar escondidas atrás da linha de sombra das coisas [*Dingen*] que nos apresenta [*vorhält*] a maneira de conhecer natural do homem [...]”²¹⁷.

Ora, a grande descoberta de Schulze, o erro hereditário que ele atribuiria às filosofias seria justamente esta admissão de coisas para além de nossa consciência, que serviriam de causas últimas e incondicionadas daquelas coisas dadas por essa maneira de conhecer natural do homem. Pois, como um contraposto a essa filosofia teórica “que ensaia um conhecimento de coisas, que devem existir fora de nossa consciência” que Schulze acredita residir o lado positivo de seu ceticismo, na medida em que ele seria “como uma filosofia, que não vai para além da consciência”²¹⁸. O lado negativo seria, segundo Schulze, justamente voltado contra as filosofias que supõe um conhecimento da existência de coisas hiper-físicas para além da consciência, contra as quimeras dos dogmáticos.

Este seria efetivamente, para Schulze, o núcleo do ceticismo, algo que ele soube apreender melhor que os ceticismos anteriores. Ele está ciente, no entanto, que esse conceito de ceticismo envolve um afastamento daquele apresentado na antiguidade, cujo raio do que se

²¹⁵ Hegel, G.W. *Verhältniss der Skepticismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modificationen, und Vergleichung des neuesten mit dem alten*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, Hauptwerke, 1999, p. 201.

²¹⁶ Hegel, G.W. *Verhältniss der Skepticismus zur Philosophie*, p. 201.

²¹⁷ Hegel, G.W. *Verhältniss der Skepticismus zur Philosophie*, p. 201.

²¹⁸ Hegel, G.W. *Verhältniss der Skepticismus zur Philosophie*. p.202.

poderia ser colocado em dúvida era por certo mais amplo:

Sr. Schulze permite ele mesmo que se faça a objeção contra esse conceito de ceticismo de que, segundo o mesmo, nada daquilo que *a experiência ensina*, particularmente *nem o conjunto de sensações externas*, bem como, *de todas as ciências, apenas a filosofia* (porque, de resto, nenhuma tem haver com o conhecimento de coisas para além do âmbito da consciência) pode ser *objeto da dúvida cética*, o ceticismo antigo, em contrapartida, estendeu-se sobre os dois e o mais antigo ao menos até aquele²¹⁹

Schulze só poderia ter tanta confiança em colocar o seu ceticismo como a chave mestra de toda a tradição cética porque concebe, nas palavras de Hegel, que “[...] o começo e o desenvolvimento [*Fortgang*] do ceticismo sempre foram determinados a partir dos exageros [*Anmassungen*] dos dogmáticos [...]”²²⁰. Seria essa interpretação da tradição cética que lhe legitimaria a pretensão de estar sobre os seus ombros, podendo ver tanto mais claramente, quanto duvidar com maior razão²²¹.

Ora, será justamente esta concepção do ceticismo que Hegel não poderá aceitar. Com ela, Schulze quer fazer do ceticismo um aliado do senso comum e um detrator da filosofia; Hegel quer mostrar que o ceticismo, antes de mais nada, seria, originalmente, um crítico do senso comum e um momento constitutivo de toda filosofia.

* * *

A maneira como Hegel visa desconstruir a interpretação schulziana do ceticismo aponta para uma disputa pela interpretação de uma das passagens mais célebres e polêmicas das *Hipotiposes Pirrônicas* de Sexto Empírico. A ela: “Assim, atendendo ao que aparece, nós vivemos de acordo com os costumes cotidianos, sem sustentar opiniões – pois nós não podemos viver completamente inativos”²²².

Na interpretação de Schulze, essa passagem daria ensejo para se verificar que “os

²¹⁹ Hegel, G.W. *Verhältniss der Skepticismus zur Philosophie*. p.204.

²²⁰ Idem, ibidem, p.204.

²²¹ Idem, ibidem, p.197.

²²² Empiricus, S. *Outlines of Pyrrhonism*. Cambridge: Harvard University Press, 1976, I, 23.

céticos antigos afirmam que existe um *conhecimento* por meio dos sentidos” [grifo meu], na medida em que os mesmos sentidos poderiam fornecer “um convencimento [*Überzeugung*]” a respeito do “ser-aí e de sabidas propriedades de coisas subsistentes por si, a partir das quais todo o homem racional tem de se orientar em meio à sua *vida ativa* [*thätigen Leben*]”²²³. Depreende-se que o problema do filósofo especulativo é de que ele se negaria a reconhecer esse “conhecimento”, buscando algo para além dessas coisas de que os nossos sentidos confeririam convencimento.

Ora, para Hegel, há um grave deslocamento nesta interpretação schulziana a respeito da atitude cética em relação às coisas sensíveis. De que o convencimento dos céticos se atenha simplesmente à “vida ativa”, não há como depreender que o ceticismo afirme a legitimidade do *conhecimento* das coisas sensíveis e de suas propriedades; a dimensão do reconhecimento conferido “ao que aparece” e aos “costumes cotidianos” seria, primeiramente, prático e não cognoscitivo; o princípio do cético na orientação de sua vida seria apenas, nas palavras de Hegel, “o tributo, tanto menor quanto possível, que era pago à necessidade de uma determinação objetiva”²²⁴. Por conseguinte, ater-se ao que aparece não deve ser tomado como um descarte da filosofia:

[...] na medida em que esse convencimento só estivera voltado para a vida ativa, reside imediatamente que ele não teve nada a ver com a filosofia, que ele e a consciência limitada e cheia de fatos, como princípio de uma certeza irrefutável, não estavam colocados de maneira alguma contra a razão e a filosofia, ao menos, de modo depreciativo [...]²²⁵.

Hegel quer deixar clara a diferença entre “a consciência que está envolvida [*zusammenhängt*] com esses carecimentos necessários [*notwendigen Bedürfnissen*]” e aquela que postula um recorte dentro do campo teórico em que o “saber” das coisas sensíveis, tais

²²³ Hegel, G.W. *Verhältniss der Skepticismus zur Philosophie*, p.205. Os tradutores deste texto para o inglês situam a referência de Hegel – não exatamente literal – como sendo às páginas 595, 596-7 do livro de Schulze.

²²⁴ Hegel, G.W. *Verhältniss der Skepticismus zur Philosophie*, p.204.

²²⁵ Hegel, G.W. *Verhältniss der Skepticismus zur Philosophie*, p.204.

como as concebe o senso comum, seria legitimado. Dito de outro modo: orientar-se pelo *tò phainomenon*²²⁶ não se confunde com se assegurar o conhecimento das coisas sensíveis.

Mas se não é a filosofia, qual seria, então, para Hegel, o alvo privilegiado desse ceticismo retratado por Sexto Empírico? Primeiramente, vejamos: no domínio do conhecimento, ao invés de conferirem “irrefutável certeza” à percepção – como o faz o ceticismo moderno – os céticos antigos “descreveram [*erklärten*]” essa mesma percepção “como mera aparência [*blossen Schein*] e afirmaram que, a partir de sua aparência, se poderia dizer tão bem exatamente o oposto do que foi dito ser do objeto”²²⁷. A interpretação de Hegel está apoiada no exemplo conferido por Sexto Empírico a respeito do mel, em que se chama a atenção de que, dependendo do caso, pode-se “dizer tanto que o mel seja amargo, quanto doce”²²⁸.

Por certo, Hegel admite que Schulze chega a reconhecer que, em seus dez primeiros tropos, o ceticismo afirma a “incerteza da percepção sensível” [*Unsicherheit der sinnlichen Wahrnehmung*]. Ocorre, no entanto, que Schulze não consegue apreender a natureza dessa incerteza do sensível para o cético; a saber, ele presume que a instabilidade de todo o sensível decorreria tão somente da projeção, por detrás dele, de uma coisa supra-sensível como a sua causa. Em outras palavras, Schulze acredita que os céticos atacavam tão somente a pressuposição dessas coisas por detrás da consciência que a afetariam, causando, assim, os fenômeno – É por conta dessa pressuposição que:

[...] os céticos teriam atacado essa doutrina dos dogmáticos sobre a certeza do conhecimento sensível e refutado que mediante o objeto na sensação se deixe conhecer, com segurança, algo sobre o que seria encontrável atrás desse objeto como

²²⁶ Hegel, G.W. *Verhältnis des Skepticismus zur Philosophie*, p.204. Sextus Empiricus, *Hipotiposes Pirronianas I*, 19-20. A este respeito, conferir Porchat Pereira, O. “Sobre o que aparece”. In: *Vida Comum e Ceticismo*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1993.

²²⁷ Hegel, G.W. *Verhältnis des Skepticismus zur Philosophie*, p.205.

²²⁸ Hegel, G.W. *Verhältniss der Skepticismus zur Philosophie*, “Dass aber die Skeptiker alle Wahrnehmung, statt ihr unlängbare Gewissheit zuzuschreiben, für blossen Schein erklärten, und behaupteten, man müsse eben so gut das Gegentheil von dem aussagen, was man vom Object seinem Schein ausgesprochen habe...”, p.205. Cf. também: Sextus Empiricus, *Hipotiposes Pirronianas I*, 20.

a verdadeira e autêntica coisa [*Sache*] subsistente por si mesma²²⁹.

A solução para a incerteza do sensível, tal como depreendida por Schulze, seria fácil. Bastaria negar essas coisas postuladas pelos dogmáticos por detrás da consciência; neste único ato a incerteza seria banida da percepção, transformando-a, por sua vez, num estalo, em solo seguro para a certeza. A partir daí, todo o sensível que conhecêssemos em nossa vida ordinária poderia ser tomado imediatamente como um “fato da consciência”.

Para Hegel, ao creditar toda a fonte de instabilidade do sensível a uma coisa por detrás da consciência pretensamente lá colocada por conta de preconceitos dogmáticos, Schulze desatentaria para o alvo crucial do ceticismo. Retomando o seu exemplo clássico, Hegel especifica: “quando o cético diz: o mel é ao mesmo tempo tanto doce quanto amargo e tão pouco amargo como doce, então, aí não é visada nenhuma coisa [*Ding*] colocada atrás do mel”²³⁰. É o caráter instável da própria percepção sensível²³¹ que o cético está, aqui, colocando em questão.

Trocando em miúdos, Hegel acusa o novo cético Schulze de não compreender, com efeito, do que se trata a *épokhé*. O cético pirrônico afirma ser necessário ater-se ao fenômeno apenas como fenômeno. Mas Schulze não concebe este fenômeno simplesmente como fenômeno; concebe o *tò phainomenon* como uma coisa sensível, como uma sensação. Assim, Schulze acaba equiparando o critério cético de se limitar ao que aparece a um interdito de não ir para além da coisa sensível, postulando como causa desta, uma coisa supra-sensível para além da consciência. Restringindo o conhecimento à coisa sensível que se apresenta à

²²⁹ Hegel, G.W. *Verhältniss der Skepticismus zur Philosophie*, p.205.

²³⁰ Hegel, G.W. *Verhältnis des Skepticismus zur Philosophie*, p.205.

²³¹ Para Lebrun, a radicalidade da interpretação hegeliana da extensão do ceticismo à própria percepção é o que diferencia a sua recepção do ceticismo tanto de Kant como da fenomenologia husserliana. Lebrun, G. *A paciência do conceito* (trad. Sílvio Rosa Filho). São Paulo: Ed. Unesp, 2006: “Os céticos tinham razão em não recuar diante da tese da contradição objetiva; sua loucura, aos olhos dos filósofos, era sabedoria, aos olhos da verdade especulativa. Sem nenhuma ternura [*Zärtlichkeit*] pelo mundo, preferiram deixá-lo perecer a salvá-lo invocando arbitrariamente os dados da certeza sensível ou da intuição eidética”, p.243.

consciência, a exigência cética já estaria satisfeita. Ora, mas o critério cético seria, segundo Hegel, muito mais estrito que isso, uma vez que a própria admissão do conhecimento de uma coisa *sensível* já implicaria um *juízo* sobre um fenômeno e, portanto, uma transgressão à *épokhé*. Schulze possuiria uma apreensão apenas parcial do ceticismo pirrônico; ele reduz seus dois alvos – as próprias percepções e as coisas que estariam detrás da consciência – a apenas um, a saber, o segundo. E, então, desvela-se o ponto cirúrgico para tornar o ceticismo um fiador dos “fatos da consciência”: desconsiderando o primeiro alvo do ceticismo, o cético acaba se passando por um simples garante do senso comum.

Na interpretação hegeliana, para o cético pirrônico, a percepção sensível, constituída de juízos e coisas, mostra-se um terreno traiçoeiro não necessariamente porque pese sobre ela um ideal de adequação a coisas inteligíveis que estariam para além da consciência, de forma que abrindo mão da referência a essas coisas supra-sensíveis, o sensível se tornaria confiável, podendo-se nele assentar as bases de todo o conhecer. A incerteza da percepção sensível decorre do simples fato de que as relações entre os fenômenos se arranjam de maneira por demais instável e contingente em *coisas* sensíveis (o mel dentre elas) para que elas possam servir de ponto de apoio seguro para qualquer certeza cognitiva. Por conseguinte, na leitura hegeliana, o conceito de *phainomenon* do ceticismo pirrônico deve ser, com efeito, compreendido como significando estritamente *aquilo que aparece*; não pressupondo – pelo contrário, na verdade, excluindo – qualquer juízo ou saber do ser desse fenômeno como uma *coisa sensível*²³².

Por isso a insistência de Hegel em marcar bem o conceito de fenômeno para o

²³² Nesse sentido, Hegel poderá dizer, no capítulo da percepção da *Fenomenologia do Espírito*, que a acusação do senso comum à filosofia, de que ela só trataria de “coisas de pensamento” [*Gedankending*], não está, de todo, destituída razão, na medida em que as coisas percebidas se mostram como “coisas de pensamento”, o que, no entanto, o senso comum desconsidera, apreendendo as coisas sensíveis como algo dado. Hegel, G.W. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999, p.80/ _____. *Fenomenologia do espírito* (trad. Paulo Menezes). Petrópolis: Vozes, 2002, p.106. Menezes opta por traduzir “*Gedankending*” por “entes de razão”.

ceticismo pirrônico: “fenômeno”, assenta o filósofo expressamente, “não é para ele <o cético pirrônico> uma coisa sensível atrás da qual ainda outras coisas, a saber, as supra-sensíveis, deveriam ser afirmadas pelo dogmatismo e pela filosofia”²³³. Somente por não apreender o verdadeiro alvo dos ataques céticos – a saber, a percepção sensível enquanto tal – Schulze poderia derivar sua origem e o seu desenvolvimento de uma reação ao dogmatismo filosófico. Não que Hegel queira negar que o ceticismo pirrônico, tal como exposto na obra de Sexto Empírico, ultrapasse a crítica ao sensível, estendendo os seus ataques contra a própria filosofia; não que ele desconheça o ceticismo acadêmico e seu embate com o estoicismo. Muito pelo contrário. Por conseguinte, não é que Schulze não encontre respaldo em tendências presentes dentro da própria tradição cética para o seu ceticismo; o que ocorre é que, com isso, Schulze perverteria a sua “nobre *essência*” [*edles Wesen*] [grifo meu].

Dito de outro modo, Hegel não ignora, nem tenta fazer com que ignorem, que Sexto Empírico e outros céticos também se colocavam como adversários das filosofias. Todavia, Hegel não entra em contenda com Schulze para simplesmente disputar a *letra* do ceticismo, mas seu *espírito*; e, nessa medida, ele não condena Schulze por tentar apreender o que seria o verdadeiro ceticismo, mas por aquilo que Schulze considera o verdadeiro ceticismo, ou ainda, como já mencionamos, pelo que ele concebe como aquilo que determina o “começo” e o “desenvolvimento” do ceticismo.

Justamente pela disputa girar em torno da essência do ceticismo, Hegel vê o mister de incursionar na exposição da tradição cética. É neste sentido que Hegel promove todo um trabalho de avaliar com vagar o estatuto dos diferentes tropos céticos tomando a compilação exposta nas *Hipotiposes* de Sexto Empírico como ponto de partida. Um trabalho de avaliação que se baseia no exame das aplicações dos tropos, do contexto histórico e da corrente filosófica de que cada um deles provêm – conforme depreendido a partir das diversas fontes

²³³ Hegel, G.W. *Verhältnis des Skepticismus zur Philosophie*, p.221.

da tradição cética, tais como as obras de Platão, Diógenes de Laércio e Cícero. Por meio desse processo, Hegel considera possível oferecer uma classificação de cada um dos tropos em relação à função que desempenham e os vínculos que estabelecem historicamente com as linhas que compõem a tradição cética.

As *Hipotiposes* apresentam ao todo dezessete tropos, estruturados em dois subconjuntos principais. O primeiro subconjunto, composto pelos dez primeiros tropos²³⁴, é conhecido como tropos de Enesidemo; o segundo subconjunto, composto por cinco tropos²³⁵, é conhecido como tropos de Agripa; os dois tropos que restam para completar os dezessete seriam bem mais recentes – mas deles Hegel não se ocupará, considerando-os “insignificantes”. Hegel ressalta essa repartição dos tropos que permitiria até mesmo, “distinguir com precisão a diferença” do ceticismo do próprio Sexto Empírico do que seria o mais antigo.

A partir das fontes utilizadas por Hegel, este ceticismo mais antigo, que seria, com efeito, bem anterior historicamente ao de Sexto Empírico: “[...] sustenta-se por si mesmo, sem saber filosófico, mas recai, ao mesmo tempo, por completo no interior da filosofia; principalmente com as <filosofias> antigas, que tinham menos a ver com a subjetividade, é completamente idêntico”²³⁶. Ou seja, Hegel chama atenção para o fato de que esse ceticismo mais antigo guardaria, de maneira bastante pronunciada, uma relação fraternal com a filosofia e não de inimizade. O ceticismo mais antigo estaria marcado pelo esforço, distintivo para Hegel de toda autêntica filosofia na Antiguidade, de unificar as outras filosofias que as precederam. O exemplo mais vivo disso seria – ao menos na interpretação hegeliana – a

²³⁴ Sextus Empiricus, HP I, 36.

²³⁵ Sextus Empiricus, HP I, 164.

²³⁶ Hegel, G.W. *Verhältnis des Skepticismus zur Philosophie*, p.214. Veremos que através desta distinção entre o ceticismo antigo e o ceticismo autêntico, pode-se colocar que não se fez plena justificação à sua cuidadosa interpretação que Hegel foi colocado como origem da leitura que equipara o ceticismo a uma filosofia da subjetividade. cf.: Porchat, O. P. “Sobre o que aparece” In.: *Vida Comum e Ceticismo*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1993. “Assim sendo, o ceticismo pirrônico poderia aparentemente dizer-se uma filosofia da subjetividade, e não foi outra a leitura que, pelo menos a partir de Hegel, muitos dele fizeram”, p.187.

filosofia platônica na medida em que nela poderíamos reconhecer o esforço de unificar as filosofias “socrática”, “pitagórica” e “zenista”²³⁷.

Este espírito conciliatório ainda prevaleceria até mesmo algum tempo depois que Antíoco levou a filosofia estóica para a Academia, uma vez que nesse processo o estoicismo teria incorporado o ceticismo em sua própria “essência”²³⁸, basta ver o projeto norteador de ambos de se obter a ataraxia. Entretanto, malgrado essa proximidade inicial, por conta do que seria para Hegel uma “contingência do tempo”²³⁹, o ceticismo e o estoicismo acabaram apartados como dois sistemas não só distintos, mas também contrapostos. A partir disso que foi expressado em uma cisão na Academia, conforma-se um ceticismo acadêmico que passa a se contrapor às teses estóicas²⁴⁰. Hegel considera aí a raiz do que seria a decadência da tradição cética. Isso porque, ao abandonar a tentativa de unificação a partir do que há de comum a todas as filosofias – em outras palavras, ao se postar como um partido contra o partido estóico – o ceticismo acadêmico corrompe o *ethos* original do ceticismo, recaindo ele mesmo em dogmatismo. A fim de atacar as teses positivas de uma doutrina filosófica, o ceticismo acaba tendo de se tornar uma doutrina; de se tornar positivo. Mais ainda, ao se

²³⁷ Hegel, G.W. *Verhältnis des Skepticismus zur Philosophie*: “Wie Plato in seiner Philosophie die Sokratische, Pythagorische, Zenonische u.a. Vereinigte, so geschah es, dass Antiochus, bey welchem Cicero gehört hatte...die Stoische Philosophie in die Akademie übertrug [...]”, p.217.

²³⁸ Hegel, G.W. *Verhältnis des Skepticismus zur Philosophie*, p.217. “[...] die Stoische Philosophie in die Akademie übertrug; und dass die letztere ihrem Wesen nach den Skeptizismus in sich schloss, haben wir oben gesehen”, p.217.

²³⁹ Hegel, G.W. *Verhältnis des Skepticismus zur Philosophie*, p.217.

²⁴⁰ Roberto Bolzani remete a polêmica entre os cétricos acadêmicos e os estóicos a momento bem anterior à Antíoco. Essa contraposição teria começado a partir do debate entre Arcesilau e Zenão (“Tal polêmica com o estoicismo, assim, não se inicia com a empreitada de Antíoco, sendo, na verdade, momento de um confronto que remonta aproximadamente dois séculos antes do texto de Cícero, quando Arcesilau se torna chefe da Academia”p.66-67). A contenda dos acadêmicos com Antíoco retomaria esse debate. Essa interpretação permite a Bolzani considerar mesmos os dez primeiros tropos, os mais antigos, a já se referirem prioritariamente à filosofia estóica. Bolzani Filho, R. “Acadêmicos versus Pirrônicos: Ceticismo Antigo e Filosofia Moderna”. In: Discurso, 29, 1998, pp.57-110: “Índice dessa importância especial conferida ao estoicismo como, por assim dizer, mais completa expressão de dogmatismo, seriam também os dez Modos de suspensão do juízo, atribuídos a Enesidemo, não por acaso localizados no primeiro livro das Hipótiposes[...]. Também estes Modos parecem construídos com o fim exclusivo – ou ao menos principal – de derrubar o conceito estóico de representação apreensiva, pois se constroem a partir da noção de representação, constituindo-se em diversas maneiras de explorar o caráter relativo de nossas representações e de constatar que, de um mesmo objeto, surgem representações diferentes e mesmo conflitantes”, p.74-75.

contrapor a uma doutrina filosófica, buscando revelar o seu arbítrio absoluto, esse ceticismo ataca, ao mesmo tempo e indistintamente, – e aí está o cerne do problema – tanto o dogmatismo contido na filosofia atacada, quanto a filosofia em si. Ele contribui assim para a indistinção entre filosofia e dogmatismo ou, dito de um modo que nos permite recuperar um pouco os termos do capítulo anterior, para a indistinção entre o que seria carecimento filosófico e o que seria mera limitação subjetiva do entendimento.

Os tropos de Enesidemo e os tropos de Agripa guardariam uma diferença entre si que mostra justamente esta transformação da tradição cética em relação à filosofia. Os tropos de Agripa, mais tardios, já dariam provas evidentes da indistinção entre filosofia e dogmatismo, o que pode ser observado pela ambivalência de seu funcionamento. Por um lado, ao se voltarem contra o dogmatismo das filosofias que alçam a finitude a um absoluto, esses tropos ainda se mostram como legítimos e dignos da razão; por outro, ao se voltarem, também e indistintamente, contra a filosofia em geral – que, como sabemos, quer dar satisfação a um carecimento da própria razão – eles perderiam esses títulos, e recairiam sob o domínio do entendimento. Ao aplicar o método da *isostenia* também para a filosofia, atacando os pressupostos de uma filosofia simplesmente lhes contrapondo outros pressupostos opostos e, no que diz respeito à forma, igualmente válidos, simplesmente pelo sabor do contraditório, o ceticismo revela-se leviano e se exime de conferir às teses de que lança mão qualquer justificativa. Ao contrapor um argumento não-A a um argumento A afirmado por alguma filosofia, com o único e exclusivo intuito de anular o argumento A, sem qualquer outra justificativa – ou seja, contrapondo a uma mera asseveração, uma outra mera asseveração – seria o próprio ceticismo que acabaria por se tornar dogmático²⁴¹. O ceticismo mostra-se

descomprometido, assim, da tarefa crítica de investigar a presença ou ausência da ideia da

²⁴¹ Hegel, G.W. *Verhältnis des Skepticismus zur Philosophie*: “Es gibt keine tauglicheren Waffen gegen den Dogmatismus der Endlichkeiten, aber sie sind völlig unbrauchbar gegen die Philosophie...gegen die Philosophie hingegen von der Seite, dass sie der Reflexion angehören, gegen jenen [o dogmatismo] müssen sie also siegreich seyn, vor dieser aber in sich selbst zerfallen oder selbst dogmatisch seyn.”, p.219.

filosofia em uma dada individualidade. Destarte, mesmo nos casos em que a ideia da filosofia está presente, o ceticismo, tal como plasmado pelos tropos de Agripa, não cuidaria para que ela seja elevada à sua máxima plenitude; ele simplesmente destrói as filosofias sem qualquer distinção de seus elementos. Os tropos de Agripa seriam provenientes de um tempo posterior à cisão na Academia e determinados pelo fito de servirem como instrumentos na polêmica contra os estóicos.

Os primeiros dez tropos céticos – conhecidos como de Enesidemo –, em contrapartida, remontariam a um tempo anterior à cisão na Academia. A própria insatisfação manifestada por Sexto Empírico quanto à disposição dos tropos na maneira em que ele os colige – uma vez que julga ser possível sintetizá-los em menor número – já serve como elemento para que Hegel construa a sua tese de que esses tropos teriam sido “recolhidos ao acaso”, “sem intenção de uma reflexão em consideração a uma doutrina própria”²⁴². Donde se depreende que eles possuiriam um estatuto e uma função bastante distintos daqueles dos tropos de Agripa. Com efeito, segundo Hegel, eles estariam, antes, voltados contra a certeza dada pelos sentidos ou contra o dogmatismo do senso comum do que contra as filosofias.

Hegel considera que essas características gerais permitiriam inferir que, originalmente, o ceticismo pirrônico – ao menos em seu lado negativo – “não era filosófico”, mas, antes, uma “maneira popular voltada contra o senso comum ou a consciência comum”²⁴³. Por esse viés hegeliano, o ceticismo de onde esses tropos teriam a sua fonte seria ainda um ceticismo que, mesmo que atuando contra o senso comum, ainda permaneceria no interior do senso comum. Seu *modus operandi* seria tão somente contrapor em relação à certeza e à segurança do senso comum diante do finito, o próprio finito; e “a partir da sua diversidade, e a igualdade de direitos própria a ambos de se fazerem valer, a partir da antinomia dada a conhecer no próprio

²⁴² Hegel, G.W. *Verhältnis des Skepticismus zur Philosophie*: “Man sieht, dass sie nach dem Zufall aufgerafft sind, und eine unausgebildete Reflexion, oder vielmehr eine Absichtslosigkeit der Reflexion in Rücksicht auf eine eigene Lehre und eine Ungewandtheit...”, p.215.

²⁴³ Hegel, G.W. *Verhältnis des Skepticismus zur Philosophie*, p.215.

finito ele <o senso comum> conhece a sua inverdade”²⁴⁴.

Eis aí o agulhão do ceticismo alojado bem no seio daquele porto seguro do qual se julgava possível assistir a salvo todas as intermináveis disputas das filosofias entre si. Seria falsa a assunção de que as verdades e as asserções do senso comum poderiam ficar imunes à *epokhé*²⁴⁵. Pelo contrário: permanecendo-se no senso comum, torna-se completamente impossível superar o ceticismo. Com efeito, o bacilo cético sempre volta a atacar as frágeis certezas, ainda presas à finitude, que o senso comum utiliza para a sua orientação cotidiana.

Há de se considerar igualmente, no entanto, que usufruindo tão somente da própria fragilidade do senso comum, o ceticismo seria somente um ceticismo formal, convivendo a todo o tempo com o dogmatismo do senso comum. A fim de se tornar aquilo que Hegel chama de um ceticismo autêntico, ele teria de fazer valer as suas próprias forças, superando o estado ainda dependente em que ele se encontra, pois manifestado somente como negação das finitudes a que o senso comum torna sempre a se apegar. Para ocorrer, essa superação tem de estender a incerteza sobre a totalidade dos “fatos de consciência” que baliza e conforta o agir ordinário. A antinomia pontual, que recai sobre uma certeza determinidade do senso comum, tem de ser ampliada para uma antinomia que se torna constitutiva de todo o senso comum. Essa passagem é realizada por meio dos tropos de Enesidemo, que, para dizer com Hegel, “[...] se voltam completamente contra o dogmatismo do senso comum”²⁴⁶. Mediante à implosão da finitude que esses tropos proporcionam, o ceticismo é levado às raias do niilismo, onde as dúvidas [*Zweifeln*] são alçadas a um desespero [*Verzweifeln*] dilacerador. A negatividade do ceticismo deve mostrar, antes, que a certeza é “nada [*Nichts*]”, do que simplesmente que “tudo é passageiro” como faz uma negatividade ainda presa ao senso

²⁴⁴ Hegel, G.W. *Verhältnis des Skepticismus zur Philosophie*, p.215- 216.

²⁴⁵ Porchat, O. P. “Sobre o que aparece”. In.: *Vida Comum e Ceticismo*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1993, p.170.

²⁴⁶ Para a relação entre ceticismo e niilismo, cf.: Arantes, P. “*Nihilismusstreit*”. In: *Ressentimento da Dialética*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996, pp. 243-257.

comum²⁴⁷.

E no roldão dessa implosão de toda a finitude são arrastadas até mesmo as certezas e as confianças nas leis e instituições que conformam nosso mundo histórico-político:

na medida em que o ceticismo eleva todo o âmbito da efetividade e da certeza à potência da incerteza, aniquila aquele dogmatismo a que pertence, sem se ter consciência, sob a condição de poder, costumes e leis particulares e outras circunstâncias [...]²⁴⁸.

Ou seja, o ceticismo seria o antídoto mesmo contra o sadio entendimento humano, definido por Hegel como “a limitação local e temporal de uma geração”²⁴⁹. Não é por outro motivo que Hegel atribui ao ceticismo a capacidade de apreender o que seriam os efeitos da própria história sobre essas limitações. Essa capacidade significa, ao mesmo tempo, uma tomada de consciência da negatividade inerente à finitude; destarte esta negatividade não age mais como uma necessidade natural e de maneira inadvertida:

[...] ele <o ceticismo> antecipa no indivíduo aquilo que na finitude do tempo a necessidade desconjuntada implementa inconscientemente na geração sem consciência; o que vale para este como absolutamente único e sempre o mesmo e como firme e como eterno e como assim constituído por toda a parte, arranca-lhe o tempo, de forma mais geral, a familiarização com outros povos que se expande por uma necessidade natural [*Naturnotwendigkeit*]; por exemplo, a familiarização dos europeus com uma nova parte do globo teve um efeito cético para o dogmatismo do entendimento humano de então e sua inegável certeza a respeito de uma massa de conceitos sobre direito e verdade²⁵⁰.

O ceticismo na medida em que retira as limitações do senso comum, potencializando um lado que lhe é imanente, prepara o terreno para a filosofia. É por isso que Hegel pode considerar o ceticismo como “o primeiro estágio de toda a filosofia, pois o começo da

²⁴⁷ Hegel, G.W. *Verhältnis des Skepticismus zur Philosophie*, p.215. “[...] o mais recente ceticismo é com isso, com sua certeza dos fatos da consciência, para se remeter sobretudo a esse antigo ceticismo e a esse primeiro estágio da filosofia; ou, ao próprio senso comum que reconhece muito bem que todo o fato de sua consciência, e com isso a sua própria consciência finita, passa [*vergeht*], e que não há nenhuma certeza aí; a diferença desse lado do senso comum e desse ceticismo reside em que aquele expressa para si, tudo é passageiro [*vergänglich*], o ceticismo, em contrapartida, sabe mostrar, quando um fato é apresentado como certo, que aquela certeza não é nada”, p.215-216.

²⁴⁸ Hegel, G.W. *Verhältnis des Skepticismus zur Philosophie*, p.216.

²⁴⁹ Hegel, G.W. *Über das Wesen der philosophischen Kritik*, p. 125.

²⁵⁰ Hegel, G.W. *Verhältnis des Skepticismus zur Philosophie*, p.216.

filosofia tem de ser a elevação acima da verdade que a consciência comum [...]”²⁵¹. Hegel reivindica que essa ligação essencial entre filosofia e ceticismo já transparece na seção que Diógenes de Laércio dedica ao ceticismo, em seu *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Abordando o surgimento do ceticismo, Diógenes chama atenção para o fato de que há bastante divergência a respeito dos precursores do ceticismo e quais filósofos antigos poderiam ser considerados céticos: para muitos, Homero teria sido o primeiro cético, “porque ele fala diferentemente das mesmas coisas em outras relações”²⁵², outros apontam diversos ditos dos sete sábios já como céticos, mas a lista dos céticos se estenderia ainda por Platão, Zenão, Eurípedes, Xenófanes e Demócrito. Ora, para Hegel, essa divergência mostra somente que o ceticismo tem de estar contido em toda a filosofia; o que há de comum em tantos desses que os faz céticos seria a perspicácia [*Einsicht*] que os faz ver “que uma verdadeira filosofia tem também necessariamente um lado negativo que se volta contra tudo o que é limitado e, com isso, contra a profusão de fatos da consciência e a sua irrefutável certeza [...]”²⁵³.

Mas para apreender melhor esse papel do ceticismo como um momento da filosofia, temos de passar ao lado positivo da filosofia cética.

* * *

Se a maneira da subjetividade ganhar objetividade não pode ocorrer pela certeza das coisas sensíveis, ela ocorreria por meio do “modo de vida” cético, do projeto de “formação” [*Bildung*] do “caráter”²⁵⁴ especificamente implicado na filosofia cética. A marca dessa

²⁵¹ Hegel, G.W. *Verhältnis des Skepticismus zur Philosophie*, p. 215-216.

²⁵² Hegel, G.W. *Verhältnis des Skepticismus zur Philosophie*, p.207.

²⁵³ Hegel, G.W. *Verhältnis des Skepticismus zur Philosophie*, p.207.

²⁵⁴ Hegel, G.W. *Verhältnis des Skepticismus zur Philosophie*. “Uma vez que o ceticismo tinha o seu lado positivo somente no caráter, então ele não se colocara como uma Hâresis, ou uma escola, mas, ao invés disso, como já introduzimos acima, como uma agogé, uma educação, como um modo de vida, uma formação, cuja subjetividade somente aí [*darin*] poderia ser objetiva [...]”, p. 216.

formação seria a *ataraxia*, – projeto até certo momento compartilhado com estoicismo, como mencionamos – um estado de indiferença que evita que qualquer “perturbação” lhe seja “amedrontadora”. Para alcançá-lo, o cético tem de evitar qualquer opinião ou vontade, e encarar a necessidade como uma natureza que não diz respeito àquilo que os homens estabelecem²⁵⁵.

O ceticismo seria o começo da filosofia e de todo o projeto formativo implicado na filosofia, porque:

O ceticismo, que alça a liberdade acima dessa necessidade natural [*Naturnotwendigkeit*], na medida em que ele a conhece como nada [*Nichts*], honra-a, simultaneamente, da maneira mais sublime, na medida em que ele, nela, é tão pouco certo de uma de *suas* singularidades, mas somente da necessidade na sua universalidade, tal como *ele* mesmo uma singularidade, como finalidade absoluta que ele gostaria de empreender nela, como se *ele* soubesse o que é bom, transfere-se para dentro dela [...]²⁵⁶

Ao reconhecer a necessidade natural como nada o indivíduo abre mão da vanidade de nela tentar implementar, a partir de si mesmo, qualquer finalidade absoluta, qualquer dever-ser, sobre ela, a natureza. Tal como o pintor, ele cansa de procurar obter na tela o efeito pretendido, e ao arremessar a sua esponja como sinal de desistência, eis que ele sucede. Somente se abandonando na natureza, o sujeito poderia obter aquilo que antes ele considerava egoisticamente como os “seus” fins. Será apenas em meio a uma *Bildung*, que parta dessa “necessidade na sua universalidade”, que a subjetividade “poderia ser também objetiva”. Era disso que estavam confiantes os primeiros céticos e é disso que se afasta Schulze ao querer levar a negatividade, ou a subjetividade, a um tal extremo “[...] que ela não se limita mais à subjetividade do caráter, que é, ao mesmo tempo, objetividade, mas que veio a ser uma

²⁵⁵ Hegel, G.W. *Verhältnis des Skepticismus zur Philosophie*, “A ataraxia, para a qual se forma o cético, consiste em que, como diz Sexto, para o cético nenhuma perturbação pode ser amedrontadora [*fürchterlich*], pois mesmo quando ela é a maior de todas, então a culpa não recai em nós, que sofremos sem vontade e segundo à necessidade, mas sobre a natureza, a qual não diz respeito nada daquilo que o homem estabelece, e sobre aqueles, que por meio de opiniões e uma vontade atraem eles mesmos o mal para si”, p.217.

²⁵⁶ Hegel, G.W. *Verhältnis des Skepticismus zur Philosophie*, p.216.

subjetividade do saber, que se dirigia contra o saber [...]”²⁵⁷.

Teimando nessa atitude de manter a negatividade no mero saber, sem se decidir por reconhecer a nada de todo o saber, para poder superar a perspectiva cognoscitiva e passar para a um paradigma prático, interpretando o critério cético como “o tributo, tanto menor quanto possível, que seria pago à necessidade de uma determinação objetiva [...]” – em outras palavras, o cético reconhecer, ao menos, “ter fome, sede e frio” – Schulze acabaria recaindo no perigo que assola todo o ceticismo, o solipcismo:

Essa atitude [*Haltung*] puramente negativa, que quer permanecer como mera subjetividade e aparência [*Scheinen*], cessa precisamente, com isso, de ser algo para o saber; quem se aferra firmemente à vaidade que assim *lhe* aparece, que *ele* visa assim, que não quer saber, de modo algum, que se tomem suas pretensões por um elemento objetivo do pensamento e do juízo, então tem-se de ser deixado aí; sua subjetividade não diz respeito a nenhum outro homem, nem à filosofia, ou a filosofia a ela²⁵⁸.

Sendo cego para a autêntica essência do ceticismo, o novo cético Schulze também seria, por certo, cego para esse momento cético presente em todas as filosofias autênticas. Assim, ele acredita refutar as filosofias de Descartes, Leibniz e Espinosa por todas elas ainda se fiarem ao conceito de “ideias inatas” que ele veria como irremediavelmente presas a “grilhões teosóficos”. Isso porque, para Schulze, essas filosofias recorreriam ao conceito de “ideias inatas” antes por serem subjugadas passivamente por esses grilhões do que, por oferecerem uma resistência ativa à dita “evidência” do senso comum ou aos fatos da consciência de cujo paradigma ele não consegue deixar de ser refém. Em suma, Schulze desconheceria o “lado livre”²⁵⁹ dessas filosofias que as libertam dos parâmetros próprios ao senso comum e desconsidera que essas ideias inatas poderiam responder a um autêntico carecimento a que essas filosofias buscam satisfazer. Sem compreender a relação da filosofia

²⁵⁷ Hegel, G.W. *Verhältnis des Skepticismus zur Philosophie*, p.221.

²⁵⁸ Hegel, G.W. *Verhältnis des Skepticismus zur Philosophie*, p.222.

²⁵⁹ Hegel, G.W. *Verhältnis des Skepticismus zur Philosophie*, “Este ceticismo [...] ser encontrado, *implícito*, em todo autêntico sistema filosófico, pois ele é o lado livre de toda a filosofia [...]”, p.208. Referindo-se ao ceticismo autêntico.

com o ceticismo, e, portanto, sem entender o próprio ceticismo, Schulze nunca deixaria de ver na história da filosofia tão somente o conflito incessante de doutrinas filosóficas.

Capítulo IV – Filosofia da História

O conceito de carecimento da filosofia, para ser devidamente apreendido, requer uma exposição do outro eixo que se entrelaça à história hegeliana da filosofia, qual seja, o da filosofia da história. Isso porque não há como se compreender a individualidade que Hegel atribui a toda autêntica filosofia, sem se compreender o que seria a *Bildungsgeschichte* hegeliana. Diferentemente de uma história desfiada a partir de um princípio universal que toma as individualidades como um material, a *Bildungsgeschichte* adota a perspectiva reconstrutiva, aberta pela modernidade, para expor a constituição de *individualidades históricas* em que se apresentam articuladas todas as manifestações finitas do espírito – incluindo economia, costume, hábito, direito, constituição, ciências finitas, arte, religião – em uma determinada época ou lugar²⁶⁰.

Ora, mas compreensão da *Bildungsgeschichte* hegeliana requer uma *Vorgeschichte* (pré-história) do seu conceito.

* * *

O surgimento de *Bildungsgeschichte* encontra-se intimamente vinculado ao momento em que se começa a ganhar consciência da individualidade dos tempos modernos em relação às outras épocas que o precederam. Como mostra Habermas – tomando como base os trabalhos de Hans Jausss – o termo “moderno” remete a um tópos de que a tradição humanista

²⁶⁰ Fulda, H. F. *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*. Frankfurt: Klostermann, 1965. “... arte, religião e filosofia não são mais apenas material para o livre espírito como na história do mundo, mas o próprio agente”, p.253. A *Bildung* é o “conjunto de todas as maneiras, de conteúdo ou formal, finitas do espírito, como costume, hábito, direito, moralidade, constituição estatal, ciências finitas, arte, religião” [“[...]der Inbegriff aller inhaltlich oder formell endlichen Weisen des Geistes, wie Sitte, Gewohnheit, Recht, Moralität, Staatsverfassung, endliche Wissenschaften, Künste, Religion”], p.251.

lançava mão desde a baixa Idade Média para “[...] expressar”, segundo ele, “a consciência de uma época que se posiciona em relação ao passado da Antiguidade, a fim de compreender a si mesma como o resultado de uma transição do antigo para o novo”²⁶¹. O tópos “temps modernes” só vai passar a se referir a uma época quando a chamada *querelle des anciens et des modernes* encontrar o “ápice de sua face polêmica”²⁶², no final do século XVII, quando supera a “*antiquitas* [...] como modelo normativo, digno de ser imitado”²⁶³.

A querela entre antigos e modernos seria dividida em duas fases. A primeira, segundo José Ripalda, poderia ser sintetizada na seguinte pergunta: “Quem é o melhor comparado aos cânones eternos da humanidade: Atenas ou Paris, Racine ou Sófocles?”²⁶⁴. Charles Perrault (1628-1703) arrolava o expansionismo econômico, a emancipação da arte com as regras e tradições, bem como a quebra com a ciência aristotélica, para sustentar a sua opção “[...] pelo século do Rei Sol ao de Péricles”²⁶⁵. Na segunda fase, Bernard de Fontenelle (1657-1757) já baseia a sua opção pelos modernos no ideal de progresso. Com isso: “A figura histórica de um desenvolvimento progressivo da humanidade, de uma abertura até o futuro, desbanca o modelo ideal, intemporal da idade de ouro clássica”²⁶⁶. Os tempos modernos se despedem das épocas passadas e, segundo a concepção preponderante na *querelle*, eles seguiriam, agora, rumo ao melhor.

Em 1748, com a publicação do *Espírito das Leis*, Montesquieu começa a transformar os termos alternativos em que a *querelle* está disposta. Isso porque, ao afirmar o “espírito’

²⁶¹ Habermas, J. “Modernidade – um projeto inacabado” (trad. Márcio Suzuki). In: Arantes, Otilia; Arantes, Paulo. *Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992, p.100. Para um excelente e belíssimo estudo sobre este tópos no Renascimento, ou melhor renascimentos, cf.: Panofsky, Erwin *Renascimento e renascimentos na arte ocidental*. Lisboa : Presença, 1981.

²⁶² Ripalda, J.M. *La nación dividida*, p.49.

²⁶³ Habermas, J. “Modernidade – um projeto inacabado”, “[...]apenas com os ideais de perfeição do Iluminismo francês, apenas com a idéia, inspirada pela ciência moderna, de um processo infinito do conhecimento e de um avanço rumo ao aprimoramento social e moral é que, aos poucos, vai-se quebrando o fascínio exercido pelas obras clássicas do mundo antigo sobre o espírito de cada modernidade”, p.101.

²⁶⁴ Ripalda, J. M. *La nación dividida*, p.50.

²⁶⁵ Ripalda, J. M. *La nación dividida*, p.49.

²⁶⁶ Ripalda, J. M. *La nación dividida*, p.50.

pessoal e intransferível de cada nação e de cada época”²⁶⁷, Montesquieu, ao mesmo tempo, que contesta a possibilidade de se julgar a antiguidade por meio da idéia de progresso, também contribui para afastar a veleidade de se lançar mão de um ideal antigo para a resolução dos problemas modernos.

Se a *querelle*, em seus termos originais de uma escolha entre tempos antigos e modernos, ecoa na Alemanha – principalmente, mediante os escritos de Gottsched, tradutor de Fontenelle e partidário de suas idéias – é, sem dúvida, a ideia original de Montesquieu, na medida em que reconhece uma individualidade no espírito de cada povo e cada nação, que encontra a melhor e mais fecunda acolhida. É essa recepção de Montesquieu que alimenta as discussões, nos anos 60 do século XVIII, sobre o “espírito nacional alemão” e, depois, a partir de 80, a ideia de uma “educação nacional alemã”²⁶⁸.

Rudolf Vierhaus enaltece que um dos termos mobilizados para se fazer essa discussão sobre a educação nacional alemã é o de *Bildung*²⁶⁹. É significativo que encontremos, no artigo de Mendelssohn, “O que significa ilustrar?” (1784) – cabe ressaltar, integralmente, copiado por Hegel em um de seus cadernos de excertos²⁷⁰ –, o seguinte enunciado, logo em suas primeiras linhas: “As palavras *Aufklärung*, *Kultur*, *Bildung* são ainda recém-chegadas em nossa língua”²⁷¹. Mendelssohn testemunha, aqui, a mudança em curso na significação da

²⁶⁷ Ripalda, J. M. *La nación dividida*, “Ya en pleno fragor de la querelle el relativismo había estado disolviendo una parte de las posiciones encontradas, Montesquieu había hablado entre tanto del 'espíritu' personal e intransferible de cada nación y cada época”, p.52.

²⁶⁸ Vierhaus, Rudolf “Bildung” In: Brunner, Koselleck, Conze (ed.). *Geschichtliche Grundbegriffe*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1997, p.508-551: “In den Umkreis aufgeklärten pädagogischen und politischen Denkens gehörten auch die Reihe von Vorschlägen zur 'Nationalerziehung', die seit 1780 vorlagen und ebenso auf die durch Montesquieu angeregte Diskussion der sechziger Jahre um den 'deutschen Nationalgeist' [...]”, p.513-514

²⁶⁹ Vierhaus, Rudolf “Bildung” In: Brunner, Koselleck, Conze (ed.). *Geschichtliche Grundbegriffe*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1997, p.508-551.

²⁷⁰ Hegel, G.W. *Frühe Exzerpte (1785–1800)* (Hrsg) von F. Nicolin unter Mitwirkung von Gisela Schüler. Hamburg: Felix Meiner, GW 3, 1991.

²⁷¹ Mendelssohn, M. “Die Worte Aufklärung, Kultur, Bildung sind in unserer Sprache noch neue Ankömmlinge”, p.115. Como elucida Vierhaus, na verdade, a palavra *Bildung*, em si, não era, de forma alguma, um neologismo como Mendelssohn dá a entender no seu texto, sendo, com efeito, um léxico antigo do alemão, empregado – mesmo que em um quadro mais restrito – desde a alta Idade Média. Assim a referência feita à sua novidade deve-se mais, como enfatiza Vierhaus, à sua aplicação e à sua recém-adquirida centralidade no debate intelectual, p.509. Há uma tradução deste texto para o português feita pela prof/a Maria Lúcia Cacciola, cf.: Mendelssohn, M. “O que é ilustração?” (trad. Maria Lúcia Cacciola). In: *Discurso* 19, 1992, pp. 59-65.

palavra *Bildung* no momento em que ela entra em constelação com os conceitos de *Ilustração* e de *Kultur*. Empregada desde a Idade Média pela mística e pelo pietismo alemão, o conceito de *Bildung* faz entrada nas ciências naturais e na filosofia valendo-se, em grande medida, da ambiguidade da relação entre teologia e Iluminismo na Alemanha. Em meio aos diversos projetos educacionais que despontam na segunda metade do século dezoito, a *Bildung* recebe também uma conotação política, sendo pensada como eixo central para a superação dos problemas presentes na sociedade dos mais novos tempos. Com efeito, para Mendelssohn, a *Bildung* seria a via de superação das divisões da sociedade moderna, retalhada em diversos estamentos e profissões²⁷², cada qual com uma *Kultur* específica, articulando-as com as questões universais da humanidade colocadas pela *Aufklärung*.

Mas esta relação conciliadora entre conceito de *Bildung* e os ideais universalistas da *Aufklärung* não era, por certo, unanimidade, prevalecendo muitas vezes entre eles, antes, uma relação polêmica. Johann Gottfried Herder, ao empregar o termo *Bildung* para enaltecer como os diferentes povos que emergiram na história contam com uma individualidade própria que deve balizar todas as expressões culturais, científicas, políticas, visa, antes de mais nada, se contrapor ao que ele considera a abstração dos ideais universalistas do iluminismo francês.

Em seu *Também uma filosofia da história* (1774), Herder censura abertamente a instrução iluminista, acusando-a de estar corrompida pela obsessão por “manuais” ou por “códigos de boas maneiras”. Seus olhos estão voltados – por certo com nostalgia, mas sem abdicar de uma preocupação premente com seu próprio presente histórico – para “as ideias”, como ele diz, que “[...] sobre essa matéria tinham os tempos e os povos quando tudo possuía ainda um estreito caráter nacional”²⁷³. Herder ressalta como, para esses tempos, vigia a indissociabilidade entre a ideia de instrução e aquela de “formação [*Bildung*] de cada um”.

²⁷² Mendelssohn, M. “Stand und Beruf im bürgerlichen Leben bestimmen eines jeden Mitgliedes Pflichten und Rechte, erfordern nach Maassgebung derselben andere Geschicklichkeit und Fertigkeit, andere Neigungen, Triebe, Geselligkeitssitten und Gewohnheiten, eine andere Kultur und Politur”, p.116.

²⁷³ Herder, J.G. *Também uma filosofia da história*, p.79.

Isso porque a instrução: “[...] elevava-se a partir do carecimento [*Bedürfnisse*] mais específico e particular e voltava a desembocar aí: pura experiência, atividade, aplicação da vida no mais determinado dos círculos [...]”²⁷⁴.

Em contraponto ao ideal de instrução iluminista, a *Bildung* encarnaria o ideal grego que enfatiza a necessidade de um vínculo estreito entre a teoria e a prática; as expressões científico-culturais de um povo e sua vida sócio-política.

Em conformidade ao ânimo polêmico com que se apropria da *querelle*, Herder não deixa de tomar partido entre o seu “iluminado século” e os “menos iluminados gregos” que segundo se dizia:

[...] não seriam capazes de filosofar sobre coisa nenhuma em termo verdadeiramente gerais e puramente abstratos e que, pelo contrário, sempre presos à natureza dos seus pequenos carecimentos, falavam a partir da estreiteza do palco em que se encontravam [...]”²⁷⁵;

Com efeito, entre a preferência dos franceses pelas “palavras” (a prosaica *bavardage*) e a preferência dos últimos por “atos”, “exemplos” – Herder não parece hesitar em sua escolha. Essa opção pelos antigos não deve esconder que aqui também se trata de uma afirmação dos direitos de um caráter nacional alemão em contraponto aos valores do iluminismo francês, e também que, aqui, a opção que se faz entre os termos em disputa na *querelle* está entrelaçada a uma opção pelos próprios rumos dos mais novos tempos.

A notória importância do conceito de *Bildung* – principalmente nos textos de Iena – para a concepção da filosofia da história hegeliana que aí germina, bem como sua ligação essencial com a questão dos carecimentos, foi devidamente destacada por Hyppolite²⁷⁶. Com efeito, não paira dúvidas que a *Bildungsgeschichte* hegeliana tem a sua origem em pensadores como Montesquieu e Herder, que abrem lugar para as individualidades dos povos em meio às

²⁷⁴ Herder, J.G. *Também uma filosofia da história*, p.79.

²⁷⁵ Herder, J.G. *Também uma filosofia da história*, p.79.

²⁷⁶ Hyppolite, J. *Introdução à filosofia da história de Hegel*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971. p.19.

tramas de uma concepção linear e aprioristicamente universalista de história. Eis, aí, a raiz de sua diferença com a filosofia da história de Kant.

Pois, mesmo que Kant julgasse a leitura do *Espírito das Leis* de Montesquieu das mais importantes²⁷⁷, e mesmo tendo o filósofo de Königsberg abordado em diversos escritos a questão dos caracteres nacionais²⁷⁸, ao apreço de Hegel, ele não teria sido capaz de apreender todas as implicações da “intuição da individualidade e do caráter dos povos”, em que Montesquieu “fundou a sua obra imortal”²⁷⁹. Pois a concepção histórica de Montesquieu excluiria, por um lado, o recurso a uma abstração das leis e estruturas singulares a partir da experiência (“não as abstraiu da experiência”), por outro, também colocaria como fora de questão “deduzir as estruturas e as leis singulares da chamada razão”. Pelo viés hegeliano, Montesquieu “concebeu” as estruturas e as leis singulares:

absolutamente apenas a partir do caráter do todo e de sua individualidade, e, por aí, aos teóricos empíricos que acreditavam conhecer as contingências de seus sistemas de Estado e das leis a partir da razão, e as ter desenvolvido do próprio entendimento humano ou ainda da experiência universal, ele mostrou, de uma maneira que lhe é compreensível, **que a razão, e o entendimento humano, e a experiência, de onde provêm as leis determinadas, não são nenhuma razão nem nenhum entendimento humano a priori**, nem também são nenhuma experiência a priori, isto que seria uma experiência absolutamente universal, mas pura e simplesmente a individualidade viva de um povo, uma individualidade cujas determinidades mais altas podem, por sua vez, ser concebidas a partir de uma necessidade mais universal [grifo meu]²⁸⁰

Mantendo, no entanto, como ponto de referência os próprios conceitos de *Bildung* e *carecimento*, podemos avaliar o quanto o projeto hegeliano desloca os marcos da

²⁷⁷ Kant, I., “Logik Phillippi”. In: *Gesammelte Schriften*. Edição Akademie. Berlim: Walter Gruyer, 1966, XXIV, 1, pp.494-495. *Apud*: Suzuki, M. *O Gênio Romântico*. São Paulo: Iluminuras, 1998. “Todo livro tem de ser lido ao menos duas vezes, a primeira rapidamente, quando se marcam as passagens importantes que precisam de uma elucidação. Alguns livros são de grande importância e requerem muita reflexão [Nachdenken]; estes é preciso ler com frequência, e.g. Hume, Rousseau, Locke, que pode ser considerado como uma gramática do entendimento, e o *Espírito das Leis* de Montesquieu”, p.38.

²⁷⁸ Kant, I *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. (trad: Clélia A. Martins). São Paulo: Iluminuras, 2007.

²⁷⁹ Hegel, G.W. *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, Hauptwerke, 1999. pp. 417 – 485, p.481/ Hegel, G.W. *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural: seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito* (trad., apresent. Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino). São Paulo: Edições Loyola, 2007, p.129.

²⁸⁰ Hegel, G.W. *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, p.481/ p.129.

Bildungsgeschichte herderiana. A passagem de uma época ou um povo para outro não é mais determinada por uma necessidade exterior à *Bildung*, a saber, no caso de Herder, as analogias entre as épocas históricas e as fases da vida do homem não sustentam mais a trama histórica²⁸¹. As transições de uma figura histórico-nacional para outra respondem precisamente ao desdobramento de um problema que lhe é imanente e não – malgrado o que o uso de certas metáforas hegelianas possa levar a crer – a uma ideia de maturação.

* * *

Há, por certo, na filosofia hegeliana uma dinâmica de contraposição entre duas tendências que permanece uma constante em todo o desenvolvimento próprio à história. Esta ideia já está presente no núcleo conceitual da filosofia hegeliana da história, o conceito de *Bildung*, que, nesta acepção referente à individualidade de uma formação histórica, verteremos por formação-cultural. A explicação mais geral e ampla que Hegel confere a esta “dinâmica antitética”²⁸², encontra-se no *Escrito da Diferença*, no momento em que é oferecida uma análise dos componentes primordiais da *Bildung*.

Ela seria composta por dois elementos: o fenômeno e o absoluto. Originalmente unificados, fenômeno e absoluto cindem-se por conta do que Hegel se refere como sendo um “fator da vida” [*Faktor des Lebens*]²⁸³. Primeiramente, no sentido de que essa cisão é uma condição essencial e inelutável para que uma formação-cultural possa se constituir. Em segundo lugar, como condição para a vivacidade dessa formação-cultural; para que ela não se

²⁸¹ Idem, ibidem, p.8. Curiosamente, não obstante ao fato de ressaltar a importância de Herder para a filosofia hegeliana da história, Hyppolite, em nenhum momento, aborda o conceito de *Bildung*.

²⁸² Ferreira, M. C. *Hegel e a Justificação da Filosofia*. Lisboa: Imprensa da Moeda Casa Nacional, 1985. “A cultura revela-se como um complexo dinâmico antitético, em que toda a posição é contraposição. Perdida a unidade da vida, desaparecida a tensão, pelo predomínio unilateral de um dos opostos, e esgotado o poder de unificação, resta a positividade da vida, a natureza inorgânica, o cadáver de uma cultura”, p.100. Hegel, G.W. *Differenzschrift*, p.13/p.38.

²⁸³ Hegel, G.W. *Differenzschrift*, p.13/p.38.

positive. Mas, aqui, convém atentar para o fato de que se há uma cisão original para a *Bildung*, a *Bildung* também não deixa de remeter a um estado anterior à própria cisão, em que seus componentes encontravam-se unificados. Além da cisão, a *Bildung* também terá de reverenciar esse momento anterior à cisão para manter a sua vivacidade.

Daí porque, a fim de garantir a sua vivacidade a antitética constitutiva da *Bildung* deve ser mantida em um movimento de justa alternância entre a atividade de cindir/diferenciar e aquela de unificar. Uma justa alternância que é homogênea a uma justa correlação entre o entendimento e a razão. A saber, para o bom funcionamento da formação-cultural, devemos contar, por um lado, com o entendimento que será responsável por promover os opostos, retendo, separando e tornando finito todo o campo dos fenômenos; por outro, também tem de se contar com a atuação da razão que, em contraponto, tem como seu “único interesse”²⁸⁴ “suspender”²⁸⁵ essas “oposições tornadas fixas”²⁸⁶, remetendo-as constantemente à identidade que lhes subjaz.

²⁸⁴ Hegel, G.W. *Differenzschrift*, p.13/p.38. “Suspende (*aufheben*) tais opostos tornados fixos é o único interesse da razão”. A questão da unidade do interesse da razão é, por certo, uma retomada da discussão promovida por Kant em CRP A 666-668/ B694-396.

²⁸⁵ Hegel, G.W. *Differenzschrift*, p.13/p.38: Não obstante, o termo *aufheben* muitas vezes encontrar-se empregado “exclusivamente” em sentido negativo, neste caso ele já está carregado do “tríplice sentido”- elevar, negar e conservar – enfatizados por Marcos L. Müller na sua nota sobre a tradução de *aufheben*. Pois a relação entre o entendimento e a razão no *Differenzschrift* já se mostra como uma relação dialética – apesar do termo ainda não aparecer no texto – como bem mostra o mesmo M.L.Müller, no seu “O idealismo Especulativo de Hegel e a Modernidade Filosófica: Crítica ou Radicalização da Modernidade?”. In: *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*. Nº3, 2005. Por isso, modificamos a tradução que estamos tomando como base, substituindo onde se tem “suprimir” por “suspender”. Para uma justificativa da tradução de *aufheben*, quando no seu tríplice sentido já mencionado por “suspender”, cf.: a nota 23 em: Hegel, G.W. *Introdução à Filosofia do Direito*. Tradução, notas e apresentação Marcos Lutz Müller. Cadernos de Tradução. Campinas: Unicamp, 2005. Cabe também destacar que se, por certo, toda essa temática do “carecimento” da filosofia despertado pelas “cisões”, ou no caso “separações” [*Trennung*] na sociedade já se encontra presente nas *Ideias para Uma Filosofia da Natureza*, 1797, de Schelling (cf.: Schelling, F.W.J. *Ideias para uma filosofia da natureza*. Lisboa: Casa da Moeda, 2001, pp. 40-43), Hegel, contudo, diferencia-se fundamentalmente do célebre amigo justamente por conta da especificidade que confere ao termo *aufheben*. Essa diferença pode ser apreendida no seguinte trecho retirado de Schelling: “Ele <o carecimento de unificação> parte daquela separação [*Trennung*] originária para, por liberdade, unificar de novo aquilo que, no espírito humano, estava originariamente unificado, quer dizer, para suprimir [*aufheben*] aquela separação para sempre. E porque foi só através daquela separação que a filosofia se tornou necessária (se tornou um mal necessário) – uma disciplina da razão desorientada -, é que ela trabalha, por isso, deste ponto de vista, para a sua própria aniquilação”, p.41. Para um comentário sobre esta diferença. Cf.: o tópico “Um tema de Schelling: a cisão na gênese do filosofar”. In: Ferreira, M. C. *Hegel e a Justificação da Filosofia*. Lisboa: Imprensa da Moeda Casa Nacional, 1985. p.111-113.

²⁸⁶ Hegel, G.W. *Differenzschrift*, p.13/ p.38.

Não podemos deixar de destacar a especificidade da negatividade desta suspensão²⁸⁷ na medida em que essa “suspensão” nega *apenas* o *isolamento* e a *fixidez* da sustentabilidade das oposições. Para Hegel, as oposições como tais devem ser conservadas. A “suspensão” tem aqui a função de evitar que as oposições se positivem, i.e. evitar que seu ser fenomênico se faça passar por um ser absoluto. Para tanto, cabe a esta negação restabelecer o movimento de unificação e restabelecê-lo a partir da separação. A vida da formação-cultural só seria garantida na medida em que nem o momento da cisão, nem o momento da unificação fossem absolutizados. O absoluto seria o próprio movimento de passagem de um momento no outro.

Segue-se daí que nem sempre vigeria essa dinâmica virtuosa entre entendimento e razão²⁸⁸. A dinâmica só seria virtuosa se a “dinâmica antitética” tiver garantido o movimento circular subdividido em três momentos – 1- a posição de uma oposição fundamental entre fenômeno e absoluto (diferenciação); 2- a suspensão da oposição fundamental (unificação); 3- a reposição de uma oposição a partir do momento de sua unificação (re-diferenciação) – que lhe garante vivacidade. Neste caso, a dinâmica será presidida pela razão.

A “dinâmica antitética”, no entanto, também pode ser viciosa. Neste caso, só há o primeiro momento do movimento da *Bildung*, o da diferenciação. O fenômeno originado da diferenciação nega o absoluto que lhe está contraposto e se autonomiza em relação a ele, eliminando o momento de suspensão das oposições que, por conseguinte, são reproduzidas indefinidamente de maneira cada vez mais aguda. Neste caso, a dinâmica fica presa ao entendimento. Em outras palavras, a razão abdica da atividade “suspensiva” e o entendimento é deixado sozinho a separar indefinidamente, rompe-se a circularidade do movimento da

²⁸⁷ Hegel, G.W. *Differenzschrift*, “Este seu interesse não significa que ela se coloque em geral contra as oposições e as limitações; pois a cisão necessária é um fato da vida, que se forma a si mesma opondo-se eternamente, e a totalidade só é possível, na forma suprema da vida, através do restabelecimento a partir da suprema separação”, p.13/ p.38.

²⁸⁸ Hegel não considera a *Bildung* como apresentando um valor necessariamente negativo, tal como o afirma Bubner, R. “Hegel's concept of Phenomenology”: “What is striking about even the cursory reading of Hegel's first published essay [...] is that the concept of cultural formation [*Bildung*] is given a peculiarly negative cast and is closely linked to the phenomenon of disavowance [*Entzweiung*]”, p.124.

formação-cultural, seus dois pólos opositivos enrijecem-se, caindo em um isolamento recíproco. Eis que ambos esses pólos querem se fazer valer como sustentáveis por si mesmos; ensimesmados em sua própria igualdade tética. Seriam os casos em que: “Na formação-cultural, o que é o fenômeno do absoluto, isolou-se do absoluto, e se fixou como algo sustentável por si mesmo [*Selbstständiges*]”²⁸⁹.

A formação-cultural perde nesses casos a sua vivacidade que dependia da passagem de um oposto no outro. Sem possibilidade de estabilizar a sua dinâmica antitética, a formação-cultural se positiva. Entra-se, então, em compasso de espera para sua decadência final e para o surgimento de uma nova formação-cultural. São os chamados “períodos de transição” [*Übergangsperioden*]²⁹⁰; precisamente aqueles momentos em que Hegel identifica o despontar do carecimento da filosofia que vimos ser o elemento que cabe a crítica desvelar em toda a filosofia autêntica:

Quando o poder de unificação desaparece da vida dos homens e as oposições perdem a sua relação vívida e a ação recíproca [*Wechselwirkung*], e ganham sustentabilidade por si mesmas, surge o carecimento da filosofia [...]²⁹¹.

Não acreditamos que a celebridade dessa citação que relata a perda da dinâmica virtuosa da *Bildung* e o surgimento do carecimento é bastante para torná-la auto-explicativa. Colocando-a em paralelo aos manuscritos para seus cursos de Iena²⁹², podemos apreender melhor o que significa o poder de unificação desaparecer da vida dos homens e a relação disso com o surgimento da filosofia. Sob o prisma desses manuscritos, poderíamos aproximar

²⁸⁹ Hegel, *Differenzschrift*, p.12/ p.37. Sobre a tradução: verter “Selbstständiges” por “algo independente” ou “algo autônomo” poupa o leitor do estranhamento de nossa tradução, mas “algo sustentável por si mesmo” guarda maior precisão em relação ao sentido original deste conceito de extrema importância na filosofia de Hegel. Afinal, dizer de algo “selbstständig” que ele é “independente”, não basta; a ênfase de que ele guarda em si (*selbst-*) o seu próprio princípio é essencial. Por sua vez, atribuir a algo “selbstständig” “autonomia” já soa exagero; afinal, algo autônomo é muito diferente do que algo consegue meramente se sustentar [*ständig/stehe*].

²⁹⁰ Hegel, G.W., “Dass die Philosophie...” In: *Schriften und Entwürfe (1799-1800)* Hamburg: Felix Meiner, 1998, p.270.

²⁹¹ Idem, ibidem, p.13/p.38.

²⁹² Hegel, G.W. “Zur Philosophie des Geistes” (Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten 1803). In: *Schriften und Entwürfe (1799-1800)*. (hrsg.) von M. Baum und K. R. Meist unter Mitarbeit von Theodor Ebert, Hamburg: Felix Meiner GW 5, 1998, pp. 362-377.

a desapareção do “poder de unificação da vida dos homens” à incapacidade de se lograr uma sintonia entre as instituições, em um sentido amplo, e o curso da sociedade e a vida dos indivíduos. Haja visto que quando Hegel fala, nesses textos, da “dissenção [*Zwiste*]” em que “a existência da filosofia tem o seu fundamento [...]”²⁹³, ele vai descrever essa dissensão contraposição dada pela constituição de uma esfera de um agir particular que se coloca como externa às leis e costumes vigentes. Isso de maneira que esse agir próprio à esfera particular toma as leis e costumes como uma universalidade prévia e vê a obediência a eles como submissão²⁹⁴. Assim, por um lado, essa esfera representa uma particularidade contraposta aos “costumes”, às “leis”, ao “todo das ciências” e à “religião”. Ora, na formação-cultural harmoniosa essas manifestações são tidas como próprias ao seu povo que lhes segue, porém, aqui, são todas elas vistas como um dado contingente, “obra de um arbítrio estranho”²⁹⁵. Por outro lado, na medida em que está fora de qualquer instância mediadora, a esfera particular se vê como um “contingente contra a onipotência cega do mundo”.

O que Hegel chama de “carecimento” da filosofia seria então o índice de que a “vida dos homens” não consegue mais quebrar a aparência absoluta com que essas oposição surgem em uma sociedade em que os opostos se isolaram e tornaram-se *sustentáveis* por si mesmos; em que as instituições sociais e a vida dos indivíduos entram em descompasso. Em um quadro como esse, a tarefa de harmonização passa para o pensamento. Mas, cabe perguntar ainda, por que seria um carecimento pela *filosofia* que surgiria em uma crise da formação-cultural e, por que, com efeito, a filosofia teria uma maior capacidade de apreender a crise? Ou ainda, por

²⁹³ Hegel, G.W. “Zur Philosophie des Geistes”, p.369.

²⁹⁴ Hegel, G.W. “Zur Philosophie des Geistes”: “Mas essa diferenciação faz-se por meio do despertar da consciência para um elemento real, e a emergente contraposição [*Entgegensetzung*] não é outra coisa senão a individualização da oposição [*Gegensatzes*] exposta acima; é a determinação desses costumes e leis, a determinação da assim configurada intuição religiosa, que se apresenta a ela como uma consciência simples a se constituir, como algo contingente [*ein zufälliges*]; ou, na medida em que ela toma isso a ela contraposto, como, de igual modo, simples unidade, como necessidade cega e sem forma, contra qual ela, sob a condição de singular, é algo contingente”, p. 368.

²⁹⁵ Hegel, G.W. “Zur Philosophie des Geistes”, p.368.

que este carecimento careceria de filosofia e a filosofia careceria deste carecimento?

A filosofia seria a forma mais alta de pensamento, uma vez que ela não soe “se orientar contra formas singulares, determinações particulares, mas, ao invés disso, apreende a determinação em sua abstração absoluta” – ou seja, a filosofia apreende a forma mesmo no seu máximo de singularidade e a determinação no seu máximo de particularidade, encontrando o ponto de partida correto para desenvolvê-los até a totalidade. Daí, porque o carecimento que emerge na crise, à falta de uma unidade e coesão conferidas pela constituição de um povo, é um carecimento que carece da filosofia.

Por sua vez, a filosofia carece de um carecimento provindo da crise, pois é precisamente a crise que desarma aquela satisfação que se basta com qualquer objeto dado; é precisamente a crise que favorece que a consciência se desreifique. A afinidade – e não causalidade – entre a crise e a filosofia²⁹⁶ repousaria nas condições propícias a um desprendimento da realidade ordinária, requisito da atitude filosófica, conferidas por uma situação em que os esteios jurídicos, científicos e religiosos que sustêm o asseguramento de um mundo são abalados. Na descrença espargida com o impacto da crise é que se encontra o propiciamento de uma postura decididamente hostil a “fatos de consciência” ou a atribuição de qualquer realidade à percepção das coisas. Sim, a crise descoseria a familiaridade contida nas coisas sensíveis, ou revelaria o que há de ordinário na realidade ordinária.

²⁹⁶ Arantes, P. *Hegel e a Ordem do Tempo*. São Paulo: Pólis, 1981. Esta coincidência é explorada por Paulo Arantes através da remissão a uma “correspondência” entre a “estrutura do saber” e a “gênese da crise”: “Sabemos que, aos olhos de Hegel, esses períodos são marcados pela dissolução do político e o definhamiento do Estado. O alcance crítico da filosofia delinea-se então graças à correspondência estabelecida por Hegel entre a estrutura do saber e a gênese da crise. E no mesmo tempo que o espírito, ultrapassando a realidade presente, apreende a essência daquilo que foi e dá a conhecer em sua mesma cumplicidade a essência da totalidade por vir”, p.266. Conferir também: . Ferreira, M. C., *op. cit.* : “Um povo torna-se receptivo ao saber quando 'a forma ética antiga', isto é, a cultura dada, tornada positiva, a realidade substancial do espírito, o já-vivido inerte, ou seja, não-livre, produto e não produção, é 'plenamente superada por uma nova figura'. Esta é invocada para resolver a dicotomia entre a exterioridade do espírito (as instituições herdadas, a arte, a religião e o direito, etc), que não mais satisfaz o presente e em que ele não se reconhece, cuja estranheza lhe é mesmo indiferente, se não hostil, e a vida interior, instância de refúgio, em face da dissolução ética, da desagregação da existência e da ineficácia do pensar”, p.101.

Se, desde Kant, quando é comprometida com a tentativa de satisfazer um carecimento, de buscar o incondicionado para o condicionado da experiência nas balizas do sensível, a filosofia passara a ser concebida antes a partir do desempenho de uma “tarefa” [*Aufgabe*]²⁹⁷ do que pela ideia de um repertório perene de objetos e questões, ao ter origem na crise que conceitualizamos, nos momentos de desformidade da história, agora, que ela abandona toda a “ternura com o sensível”, o carecimento a que ela deve satisfações mostra-se plenamente emancipado de toda a finitude, esse carecimento não só deve mas pode ser satisfeito no interior da razão.

Ora, nesse ponto podemos ver que a mudança do conceito de carecimento da filosofia de Kant para Hegel. Enquanto, em Kant, o carecimento decorria da necessidade de se encontrar um incondicional para o condicionado da experiência, ou um sumo bem para fiar minhas ações morais, em Hegel, o carecimento se relaciona a uma tentativa de resolução de uma desfuncionalidade na dinâmica de uma *Bildung* sócio-historicamente determinada.

No entanto, até os “mais novos tempos”, a crise na história nunca correspondeu à crise tal como apresentada no conceito, ou seja, nunca se chegou a uma crise que levasse a uma nulidade absoluta. O carecimento da filosofia sempre surgiu dentro de determinados marcos formais que assinalavam os seus limites dados pelo desenvolvimento do quadro oposicional da formação-cultural que nem em períodos de crise poderiam ser ultrapassados. É nessa medida que o carecimento da filosofia, ao mesmo tempo, que *suscita* o “lado livre da filosofia”, ele constitui em si mesmo, a princípio, o “lado não-livre da filosofia”. O paradoxo se explica porque, ao mesmo tempo, que a crise nega um mundo já dado, ela é determinada por essa própria negação; ou seja, o fato da crise ser uma crise de marcos formais quaisquer que articula uma época, é uma determinação da crise. A crise, por conseguinte, colocará em xeque a objetividade das coisas até o ponto que essa objetividade estiver calcada sobre o solo

²⁹⁷ Hegel, G.W. *Differenzschrift*, p.16/p.40.

abalado. Nessa medida, o carecimento de época terá um lastro nos limites da própria crise em que ele nasce e, por conseguinte, a filosofia que lhe deve dar satisfação também. E serão esses limites que determinam o referido “lado não-livre” de uma filosofia, pois se o surgimento das filosofias é contingente, essa contingência é dada no espaço e no tempo²⁹⁸. Dito de outro modo, se a filosofia é filha de seu tempo, isso ocorre, em grande medida, porque a crise também é.

Residiria aí a raiz da dualidade que marca a individualidade, ou a “forma particular”, de toda a filosofia:

Se considerarmos mais de perto a forma particular que uma filosofia apresenta, vemo-la, por um lado, surgir da originalidade viva do espírito, que, nela, produziu por si mesmo e configurou pela sua ação a harmonia dilacerada, por outro lado, resultar da forma particular que traz a cisão [*Entzweiung*] da qual surge o sistema. A cisão é a fonte do *carecimento da filosofia* e, como formação-cultural da época, o lado não-livre e dado da sua figura²⁹⁹

Essa individualidade da filosofia mudaria conforme o carecimento que é a sua fonte.

O progresso da formação-cultural norte-ocidental leva, por outro lado, a uma espécie de depuração das oposições que as reduz ao seu essencial:

Os opostos que, outrora, tinham significado, sob a forma de espírito e matéria, alma e corpo, crença [*Glauben*] e entendimento, liberdade e necessidade, etc, em esferas mais limitadas e ainda de modos diferentes, e ligavam a si todo o peso do interesse humano, transformaram-se, com o *progresso da formação-cultural* [*Fortgang der Bildung*], na forma das oposições entre razão e sensibilidade, inteligência e natureza e, para o conceito universal, entre subjetividade absoluta e objetividade absoluta³⁰⁰ [grifo meu]

Nesse sentido, é preciso estar atento que o *Differenzschrift* emprega o conceito de *Bildung* – ainda dentro da conotação a que lhe estamos atribuindo de formação-cultural – em dois sentidos: um mais específico, e outro mais geral. Pois, Hegel não deixa de articular as

²⁹⁸Hegel, G.W. *Differenzschrift* “Quando? e onde? e em que forma? essas autoreproduções da razão aparecem sob a condição de filosofias é contingente. Essa contingência tem de ser concebida a partir do fato de que o absoluto se põe como uma totalidade objetiva; a contingência é uma contingência no tempo na medida em que a objetividade do absoluto é intuída como um progredir no tempo, na medida em que ela [a objetividade] aparece na condição de um um-ao-lado-do-outro [*Nebeneinander*] no espaço, a cisão é climática [...]”, p.14/p.39.

²⁹⁹ Hegel, G.W. *Differenzschrift*, p.12/p.37.

³⁰⁰ Idem, *ibidem*, p.13/p.38

formações-culturais situadas nas diferentes coordenadas de tempo e espaço – *em decorrência da própria relação que, a partir de um ponto de vista reconstutivo, elas estabelecem umas com as outras* – a uma formação-cultural mais geral. Essa admissão de uma formação-cultural mais geral, já desvela a admissão simultânea de uma filosofia da história e uma história da filosofia.

Ora, mesmo imprecisamente, há a apresentação de uma *Bildung* geral a qual Hegel se refere como sendo aquela própria ao mundo “norte-ocidental”³⁰¹. Esta formação-cultural pode ser considerada a se especificar conforme restrições temporais e geográficas em formações-culturais de menor porte; estas formações-culturais, por sua vez, generalizam-se em sua relação recíproca, até alcançar a formação-cultural geral. A formação-cultural pode ser representada tal como Hegel ilustra o seu sistema: um grande círculo composto infinitamente por círculos menores. Em suma, Hegel julga ser possível adotar uma perspectiva a partir da qual, ao menos no mundo norte-ocidental, a diversidade de formações-culturais de acordo com tempo e local pertencem a uma formação-cultural comum, que, por sua vez, tem ela mesma suas determinações dadas pelas formações-culturais mais específicas.

Ao analisar a primeira concepção hegeliana da história da filosofia, Guérout já busca ressaltar, precisamente, a importância da história na história hegeliana da filosofia, o que coloca uma forte dificuldade para as leituras que vêem na história hegeliana da filosofia uma mera ascensão lógica rumo a um cânone de perfeição filosófica encarnado na própria filosofia hegeliana: “a diferença das filosofias não se assenta somente nos diversos graus de imperfeição segundo os quais elas podem manifestar a ideia da filosofia, nem somente no grau mais ou menos bem-sucedido de suas formas sistemáticas”³⁰². Ressalta também que a filosofia estaria antes ligada à originalidade de uma época do que à originalidade do

³⁰¹ Idem, ibidem “ [...] como um mundo de um ser pensante e pensado, em oposição a um mundo de realidade efetiva, esta cisão acontece no norte ocidental”, p.14/ p.39.

³⁰² Guerout, M. “La premiere conception hegelienne de l'histoire de la philosophie” In: _____. *Etudes de philosophie allemande.*, Hidelshiem: Georg Olms Verlag, 1977.

pensamento de um autor: “O gênio, que em um filósofo, engendra uma filosofia original seria, portanto, a bem apreendê-lo, o gênio de uma época, que se elevou em um homem à idéia da filosofia e a tornou apta a criar esta totalidade orgânica de certos opostos que é a filosofia de uma época”³⁰³. A consequência que Guérault retira disso é valiosa: “Por conseguinte, se a filosofia de Hegel pode ser considerada como a idéia da filosofia que os outros sistemas não chegam a realizar senão mais ou menos aproximadamente [...] essa redução à filosofia hegeliana concebida como tipo ideal e perfeito da filosofia não pode ser avaliada senão para a própria época de Hegel e não para as outras [...]”³⁰⁴. Ou seja, quando Hegel é acusado de submeter ou mesmo constituir o curso da história da filosofia para desembocar na sua filosofia, devemos tomar o cuidado de considerar este possessivo *cum grano salis*, pois a filosofia hegeliana insiste que uma filosofia nunca seria de um filósofo, tal como a opinião pode ser de fulano ou beltrano, a filosofia sempre viria satisfazer um carecimento de época.

Depreende-se de tudo isso que o progresso da história hegeliana da filosofia seria este entrecruzamento de um tempo histórico dado pela relação das filosofias com sua época e um tempo lógico dado pelas alterações no interior das doutrinas próprias às manifestações da filosofia. Portanto, o ponto é que, de acordo com a linha progressiva da filosofia da história hegeliana, a época de Hegel se colocaria como superior a todas as outras, e somente pensando esse fator como intrínseco à história da filosofia hegeliana, podemos entender porque a sua filosofia viria culminar a história da filosofia.

A filosofia de Hegel não virá a ser a filosofia tipo em relação a todas as outras épocas que por meio de um subterfúgio [*détour*], quer dizer, na medida em que a época de Hegel será a época culminante absorvendo nela todas as outras épocas. Assim, ela será a filosofia culminante absorvendo nela todas as verdadeiras filosofias de outras épocas³⁰⁵.

* * *

³⁰³ Guerault, M. “La premiere conception hegelienne de l'histoire de la philosophie”, p. 183.

³⁰⁴ Guerault, M. “La premiere conception hegelienne de l'histoire de la philosophie”, p. 184.

³⁰⁵ Guerault, M. “La premiere conception hegelienne de l'histoire de la philosophie”, p.184.

O fato de se ter atingido o estágio da formação-cultural em que as oposições atingem o cume de sua intensidade, não significa, no entanto, a apreensibilidade imediata do carecimento da filosofia. E se o ponto de partida de muitas das filosofias dos mais novos tempos proviria de um carecimento e este carecimento seria um carecimento próprio aos mais novos tempos – como já tivemos a oportunidade de verificar nesta dissertação – a saber, salvar a própria subjetividade, este atrelamento da filosofia a uma época, a um carecimento, pode-se prestar a expedientes que comprometem o seu compromisso radical e atemporal com a liberdade. A importância conferida por Hegel ao que seria a identificação da “autenticidade do carecimento da filosofia”³⁰⁶ visa, antes de mais nada, dois quesitos: 1- prevenir-se contra o recurso oportunista ou conformista ao argumento do “lado não livre da figura da filosofia” para rebaixar ou calar as pretensões legítimas de liberdade. 2- resguardar o que é de direito da resistência da objetividade de uma época perante as investidas da negatividade filosófica, sob pena de, caso contrário, recair-se em uma negação indeterminada, vazia, que pela sua abstração, perde qualquer contato com o que é necessário para a ação obter eficácia efetiva.

No primeiro caso, a preocupação hegeliana de atestar a “autenticidade” do carecimento da filosofia reside, prioritariamente em desfazer a todo custo qualquer confusão entre o que é carecimento da filosofia e o que é um pressuposto para a filosofia. Confusão esta, feita, segundo Hegel, em larga escala pelas filosofias que preponderam na Alemanha nos “mais novos tempos”. Para prová-lo, basta conferir como se põem a tratar a questão do começo da filosofia. Pois, para Hegel, criticismo, bardilianos, novos cétricos – todas condenam suas filosofias a um – agora sim – verdadeiro vício de origem na medida em que admitem a necessidade de um “átrio de entrada”³⁰⁷ para a filosofia. Isso significaria transformar o que

³⁰⁶ Hegel, G.W. *Differenzschrift*, “[...] das Gelingen des Kampfs hängt desswegen von ihr selbst ab, und von der Ächtheit des Bedürfnisses nach Wiederherstellung der Totalität, aus welchem sie hervorgeht”, p.15/ p.40.

³⁰⁷ Hegel, G.W. *Differenzschrift*, p.15/ p.40.

vimos ser a fonte da filosofia – a saber, o carecimento da filosofia – em um seco pressuposto. Essas filosofias alemãs “mais recentes” mostram-se, então, pródigas em introduções ao filosofar que devem assegurar o pressuposto que cada uma postula como necessário. Com o pressuposto em mãos, a cientificidade viria por si; abortam o lado livre da filosofia em prol de um prejuízo metodológico.

Se as críticas hegelianas à noção de uma introdução à filosofia ganharam celebridade nas primeiras páginas da introdução à *Fenomenologia do Espírito* de 1807, o fato é que desde 1801, já é a intolerância que a filosofia apresenta frente a pressupostos e introduções o preceito de que Hegel tentará ensinar para os alunos na primeira aula de seu curso de estréia na universidade de Iena. Nesse sentido, como uma forma de desenganar os comparecentes quanto ao que o título do anúncio do curso – *Introductio in Philosophiam* – levaria a esperar, Hegel afirma não poder começar suas preleções com “nenhum outro comentário a não ser que a filosofia *enquanto ciência* não necessita de uma introdução, nem tolera [verträglich] uma introdução”³⁰⁸. Hegel quer resguardar o que ele nos convida a considerar como a especificidade da filosofia perante todas as outras ciências. Pois, enquanto essas, para não serem consideradas como uma mera “coleção de conhecimentos empíricos”, precisam se valer de uma introdução que funcione como uma instância prévia de justificação das “ferramentas” e das “ajudas” em geral de que vão utilizar – tomadas em alguma medida, da própria filosofia –, a filosofia, por sua vez, deve contar apenas consigo mesma para conseguir efetuar o seu começo. Daí porque ela ter de dispensar pressupostos e introduções.

Hegel levanta o tom ao se contrapor àqueles que desconsideram essa natureza da filosofia e querem enquadrá-la no modelo das outras ciências :

[...] não há nada que precise tanto ser evitado, do que que toda a filosofia se transforme ela mesma em um introduzir, ou que o introduzir seja tomado como uma filosofia; um tal filosofar introdutório faz no tempo presente sob o nome de

³⁰⁸ Hegel, G.W. “Introductio in Philosophiam (Fragmente aus Vorlesungen 1801/1802)” In: *Schriften und Entwürfe (1799-1808)* Hamburg: Felix Meiner, 1998, p.259.

fundação da filosofia, criticismo, método cético, uma proteção contra o dogmatismo muito em prol da segurança, com a qual ele afirma ir a obra [*zu Werke zu gehen*], quando, no entanto, se observa o assunto mais de perto, então, descobre-se que essa segurança no fundar, esse proceder crítico consistem, na verdade, em se manter fora do verdadeiro filosofar; e não se pode propriamente repartir, a partir de nosso ponto de vista, os sistemas filosóficos que agora estão na ordem do dia na Alemanha, em verdadeiros e falsos sistemas, mas em filosofia autêntica e em aparência [*Schein*] de filosofia, que com propósito e, ao mesmo tempo, com bastante presunção [*Dünkel*] mantêm, pela sua prudência, a filosofia afastada de si.³⁰⁹

Com efeito, Hegel censura todos aqueles que ainda se fiam nessa “máquina de guerra da filosofia clássica”, já tão avariada com os golpes da filosofia kantiana, e que a dialética, como notou Ruy Fausto, tem por fim aposentar³¹⁰. Importa ainda ressaltar que, pouco antes deste período gramatical do manuscrito ser interrompido, Hegel faz referência ao fato que essa maneira de se conceber o carecimento da filosofia como pressuposto teria subdivisões: “essa maneira se caracteriza principalmente a partir de dois/duas...”³¹¹. O que viria depois dessas reticências, refere-se, com enorme probabilidade, às duas maneiras de se conceber a filosofia elencada no *Escrito da Diferença*³¹². Se iguais em tomar o carecimento da filosofia como um pressuposto da filosofia, elas o fazem de um modo distinto: uma, pressupõe o absoluto – condiciona, assim, o suspender do limitado ou do finito à posse de um ilimitado dado de antemão; a outra, pressupõe a separação do finito e do infinito, do conceito e do ser, do ser e do não-ser e se coloca sob a condição de “o ponto de vista da cisão”, para a qual “a síntese absoluta é um além; o indeterminado e sem-figura [é] contraposto às suas determinidades”³¹³. A “tarefa da filosofia”, diz Hegel, é “unificar esses pressupostos”³¹⁴. Atreladas a essa tarefa geral de unificação, Hegel elenca diversas operações de apoio que devem oferecer, programaticamente, à filosofia a reformulação de seu quadro conceitual; assim, é mister à

³⁰⁹ Hegel, G.W. *Introductio in Philosophiam*, p.260.

³¹⁰ Fausto, R. *Marx: Lógica e Política. Investigações para a reconstituição do sentido da dialética*, vol. 1. São Paulo: Brasiliense, 1987, p.34.

³¹¹ Hegel, G.W. *Introductio in Philosophiam*, p. 260.

³¹² Hegel, G.W. *Differenzschrift*, p.15/ p.40.

³¹³ Hegel, G.W. *Differenzschrift*, p.15/ p.40.

³¹⁴ Hegel, G.W. *Differenzschrift*, “Die Aufgabe der Philosophie besteht aber darinn, diese Voraussetzungen zu vereinen, das Seyn in das Nichtseyn – als Werden, die Entzweyung in das Absolute – als seine Erscheinung, - das Endliche in das Unendliche – als Leben zu setzen”, p.16/ p. 40.

filosofia: unir o “ser no não-ser”, resultando o conceito de “devir”; a “cisão no absoluto”, resultando o conceito de um fenômeno do absoluto; e o “finito no infinito”, resultando o conceito de vida³¹⁵.

Mas essa tarefa de unificação dos pressupostos significa, ao mesmo tempo, abrir mão dos pressupostos, mostrando que não são eles que estão na base da filosofia, mas sim o carecimento da filosofia; o começo da filosofia sob a condição de um desses pressupostos equivale a permanecer sempre preso a um carecimento parcial da filosofia. Não basta, portanto, substituir o pressuposto pelo carecimento como a fonte da filosofia para solucionar a questão do começo da filosofia, uma vez que o carecimento tomado parcialmente ainda não deixaria de ser um pressuposto. Hegel enfatiza: não pode se tratar de qualquer carecimento, tem de ser um carecimento autêntico, não o carecimento de um indivíduo isolado qualquer, mas um carecimento dotado de universalidade. Será sob essa condição, a saber, a funcionar como uma espécie de controlador de autenticidade, que a introdução à filosofia acaba por ser reabilitada por Hegel – e estritamente sob essa condição. Isso porque, com efeito, uma introdução à filosofia desse gênero é bastante distinta daquela mais corrente, alvo das críticas a prefácios e introduções polvilhadas por toda a sua obra. Essencialmente falando, sua função não será mais fundar a filosofia ou assegurar o seu método antes mesmo de se colocar a obra, mas caberá à introdução, mediante uma exposição do autêntico carecimento da filosofia, *justificar* a filosofia. Os processos de justificação e exposição do verdadeiro carecimento da filosofia serão, nessa medida, uma e a mesma tarefa desse gênero de introdução.

A única maneira de se preservar a autenticidade do carecimento da filosofia, e se justificar a filosofia, é distinguir o carecimento objetivo do subjetivo, o particular do universal. Pois, com efeito, há um intrincado problema no começo da filosofia – que retoma, de uma maneira ainda mais geral, aquele problema que encontramos na antinomia da história

³¹⁵ Hegel, G.W. *Differenzschrift*, p.16/ p. 40.

da filosofia –, a saber: se a *filosofia* é absoluta e universal, o *filosofar*, em compensação, é sempre empírico e particular, podendo, cabe ressaltar, partir de “diversos pontos de vista”³¹⁶. Seria somente com o escopo de resolver essa disparidade entre o “começo empírico” e o “começo universal” que uma introdução à filosofia seria admissível. Com efeito, a introdução não vai mais, desse modo, lançar mão do pretexto da necessidade de assegurar previamente a filosofia frente ao dogmatismo, mas funcionará “como uma espécie de meio de ligação [*Bindungsmittel*] ou ponte entre as formas subjetivas e a objetiva e absoluta filosofia”³¹⁷. Assim, “em consideração ao ponto de partida empírico da filosofia”, seria possível admitir uma introdução que formasse o aspirante à filosofia de maneira a conduzir o seu filosofar subjetivo, ou seu carecimento particular, até o ponto de vista universal, ao carecimento autêntico da filosofia.

Ora, a introdução à filosofia – nesse processo de justificação, nessa passagem do carecimento particular para o universal – tem de estar às voltas com a pergunta que atormenta os filósofos ou aqueles que se ocupam com a filosofia – seja pela mera ignorância do que responder, seja por já se saber o que se aceita como resposta – a saber: “que relação a filosofia tem com a vida?”, ou ainda, “em que medida a filosofia é prática?”³¹⁸. Hegel concede toda a legitimidade à pergunta, afinal, ao nascer de um carecimento a filosofia não poderia deixar de estar voltada para prática. Quando autêntico esse carecimento, o filosofar acaba por se fundir à prática. “Pois o verdadeiro carecimento da filosofia vai bem no sentido de nada mais que aprender a viver dela e através dela <da filosofia>”³¹⁹.

³¹⁶ Hegel, G.W. *Introductio in Philosophiam*, p.259.

³¹⁷ Hegel, G.W. *Introductio in Philosophiam*: “Além do carecimento universal eu [falarei] em seguida da forma particular, e figura, que esse carecimento pode adquirir, e do meio de suspender essas formas particulares, de maneira que através deles a filosofia possa irromper; isso posto em outras palavras, que se a filosofia é completa e redonda, o filosofar, por outro lado, é algo empírico que pode partir de diversos pontos de vista e múltiplas formas de formação [*Bildung*] e subjetividade, e que em consideração ao ponto de partida empírico da filosofia uma introdução à filosofia é possível; essa que faz uma espécie de meio de formação ou ponte entre as formas subjetivas e a objetiva e absoluta filosofia”, p.260- 261.

³¹⁸ Hegel, G.W. *Introductio in Philosophiam*, p.261.

³¹⁹ Hegel, G.W. *Introductio in Philosophiam*, p.261.

Tal como na antiguidade, Hegel visa atrelar a filosofia a uma forma de vida. O carecimento não é, portanto, positivado como um estado psíquico que se pode satisfazer com instrumentos ou objetos dados de antemão; a satisfação do carecimento da filosofia se entrelaça com a própria descoberta do que é esse carecimento: “esclarecer o carecimento da filosofia, clarificá-lo completamente, significaria produzir toda a filosofia”³²⁰. Daí, emerge, novamente – por certo, no sentido em que ela foi reabilitada – a ambiguidade das introduções na filosofia hegeliana, pois, se a introdução deve levar ao carecimento autêntico da filosofia e o carecimento da filosofia só é apreendido pelo desenvolvimento completo da filosofia, cabe perguntar: ao fim, qual seria a diferença entre a introdução e o desenvolvimento completo da filosofia? Resposta sucinta: o modo de exposição.

Pois, se, com efeito, a introdução é succionada pela circularidade do começo da filosofia e acaba tendo de contar – para se justificar plenamente – com o desenvolvimento de todo o sistema, o próprio sistema também não deixa de continuar dependente de uma introdução quando se tem em vista responder qual a relação da filosofia com a vida. Se, por um lado, o modo de exposição introdutório, que adota o ponto de vista empírico, acaba por resultar na necessidade do desenvolvimento da filosofia por ela mesma; por outro lado, o modo de exposição especulativo, que começa da ideia da filosofia, também acaba por remeter para o ponto de vista introdutório onde ele obtém a sua justificação. Os dois modos de exposição são legítimos para Hegel. Tanto é assim, que nos cursos que profere em Iena – e não só de 1801 e 1802, mas também de 1803, ou seja, já à época de seus primeiros esboços ienenses para o sistema – há fragmentos que desenvolvem, ora, uma exposição introdutória a partir do ponto de vista empírico, ora, uma exposição sistemática a partir da ideia absoluta da filosofia.

Manfred Baum e Kurt Meist³²¹ já realçaram a importância dos fragmentos das preleções

³²⁰ Hegel, G.W. *Introductio in Philosophiam*, p.261.

³²¹ Baum, M. e Meist, K. “*Durch Philosophie leben lernen*”. In: Hegel-Studien 12, Bonn 1977, pp. 43-81, p.81.

de Iena para se pensar o desenvolvimento da filosofia hegeliana. Antes disso, diferenciando as duas formas expositivas, Fulda procurou chamar a atenção para a importância de se entender o papel da *Fenomenologia do Espírito* como introdução ao sistema hegeliano; Bubner ainda criticou Fulda por tentar apreender a *Fenomenologia* a partir da lógica. Em todos os casos, o que fica claro é a inapetência de se reduzir o estatuto da *Fenomenologia do Espírito* na obra hegeliana a um mero momento do desenvolvimento do pensamento do filósofo que teria o seu pleno acabamento e o seu modo de exposição definitivo somente na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* ou na *Ciência da Lógica*. Há uma função específica para a *exposição* fenomenológica de acordo com Hegel³²².

* * *

Mas seria isso o bastante para a satisfação do carecimento da filosofia? O filósofo apreende em seu sistema o carecimento e erige a partir dele uma forma de vida para si. Ora, a filosofia parece alimentar uma saída individual, e a satisfação que o filósofo obtém no pensamento, mesmo que articulado com um modo de vida para com ele condizente, parece impossibilitar que a filosofia venha “intervir na vida dos homens”. Hegel, no entanto, abre a possibilidade de que se estabeleçam passagens da harmonia construída na interioridade ou no modo de vida do filósofo para a desarmonia presente no mundo.

O fato de que a filosofia fecha o homem em seu mundo interior, o que o permite suportar a limitação da efetividade mas não nela satisfazer-se, não exclui que esse interior, ao mesmo tempo, possa se vir a ser de certo modo algo ético. O <mundo> exterior e o seu mundo interior da filosofia não são, por certo, mundos separados, mas o exterior pode ser concebido como separado e em inimizade; a desarmonia do mesmo se resolve em harmonia para a filosofia; mas não para si; a razão se intui bem nele; mas esse mundo em movimento é sem consciência da harmonia; ele só é

³²² Hegel se refere a esta função no parágrafo § 25 da Enciclopédia, p.87. “Na minha Fenomenologia do Espírito [...] tomou-se o caminho de começar pela primeira [e] mais simples manifestação do espírito, pela consciência imediata, e de desenvolver a sua dialética até ao ponto de vista da ciência filosófica, cuja necessidade [Notwendigkeit] é mostrada através dessa progressão”, p.87. Hegel, G.W. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (1830) (trad. Paulo Menezes). São Paulo: Edições Loyola, 2005.

harmônico no espírito do filósofo; ele mesmo <o mundo exterior> não conhece esta concordância [*Einigkeit*]; - mas também é possível que essa discordância externa, seja alçada da identidade sem consciência para a consciência³²³

Esse algo ético da filosofia só tem como se efetivar em “períodos de transição” [*Übergangsperioden*]³²⁴, em que coincidem as “épocas da filosofia”, a partir de uma triangulação entre a expansão da “nova eticidade no espírito do povo” [*neue Sittlichkeit im Geist des Volks*”], a ação de “grandes homens” e a filosofia. A condição primordial é a penetração do nova eticidade no povo que sente um mal-estar na velha eticidade, mas “não sabe o que o pressiona, nem o outro que ele quer” [*aber sie weiss nicht, weder was es ist, das sie drückt, noch das andere was sie haben will*”]. Os grandes homens conseguem “entender a natureza e apreendem, viva e verdadeiramente o ideal do patamar em que a natureza ética dos homens pode agora franquear”. Através de sua palavra, o povo irá segui-lo. Contudo, se “os grandes espíritos”:

[...] que conseguem fazer isso, para podê-lo, têm de estar purificados de todas as peculiaridades [*Eigenthümlichkeiten*] da figura anterior; se eles querem desempenhar a obra na sua totalidade, têm de haver apreendido [*umfasst*] a natureza em sua totalidade completa [...]

Ocorre que:

[...] eles a agarram talvez apenas em uma ponta e a levam para frente, mas porque o poder do seu espírito só agarra a um fim, e quer a natureza do todo, então eles esbarram [*stösst*] na sua extremidade, em que [eles] se colocaram, e outros homens se colocam no lugar, e esses também são unilaterais, uma sequência singular até toda a obra estar acabada [...]³²⁵

Mas se há a expectativa de catalizar essa transição e promover a mudança de uma só vez, esse grande espírito tem de ter sido formado na “escola da filosofia” [*Schule der Philosophie*”], de forma que ele “conheça o todo e, com isso, se purifique de toda a limitação; bem como de todo o espanto do mundo objetivo e todas as amarras da efetividade ética e, com isso também, todos os apoios alheios de ficar nesse mundo, tanto quanto a confiança em

³²³ Retirada do fragmento de uma preleção de 1801/1802 Hegel, G.W., “Dass die Philosophie...” In: *Schriften und Entwürfe (1799-1800)* Hamburg: Felix Meiner, 1998, p.269.

³²⁴ Hegel, G.W., “Dass die Philosophie...”, p.270.

³²⁵ Idem, ibidem, p.270.

relação a um forte laço com ele, precisam ter dele precipitado”³²⁶. Hegel cita os exemplos históricos de Sólon e Alexandre.

A apreensão efetiva da *totalidade* do que está implicado no dilaceramento de uma época do mundo em crise fica a cargo do filósofo, mas somente por via da formação do grande homem político que deve agir junto ao povo e, por sua vez, sob condição da penetração prévia do espírito de uma nova eticidade no povo, há possibilidade de transpor o elemento ético contido na filosofia para o mundo. Hegel não parece descuidar que a filosofia tem de contar com um *adresse*³²⁷.

³²⁶ Hegel, G.W., “Dass die Philosophie...”, “[...] das Ganze erkannt und damit von aller Beschränktheit sich gereinigt haben; die Schrecken der objektiven Welt, so wie alle Fesseln der sittlichen Wirklichkeit und hiermit auch alle fremden Stützen, in dieser Welt zu stehen, so wie alles Vertrauen auf ein festes Band in derselben müssen von ihm gefallen, mit andern [Worten] er muss in der Schule der Philosophie gebildet seyn...”, p.270.

³²⁷ Tentamos indicar aqui a forte ligação entre a relação entre teoria e prática no assim chamado jovem Hegel com aquela que, posteriormente, será desenvolvida pela teoria crítica. A ligação já fora ressaltada por Habermas (Cf.: Habermas, J. “Hegels Kritik der Französischen Revolution” In: _____. *Theorie und Praxis*. Frankfurt: Suhrkamp, 1963, p.135), no entanto, ele restringe essa ligação à filosofia de Hegel até o final do período de Frankfurt (até 1800), a partir de lá o espírito do mundo assumiria o papel revolucionário (Habermas, op.cit., p.143) e a possibilidade de uma comunicação entre a filosofia e os “sujeitos agentes” da história se perderia (Habermas, op.cit., p.143). Ressaltamos que o manuscrito de Hegel que vimos citando é de 1802.

Excursão – A Constituição da Alemanha: uma gênese da dupla temporalidade alemã

“Das liebe heil'ge Röm'sche Reich,
Wie hält's nur noch zusammen?

Goethe, *Faust*, Auerbachs Keller

A dada altura d'*Os Anos de Aprendizado de Wilhelm Meister*, há um breve diálogo que é significativo para apreendermos algumas determinações da Alemanha na virada do século XVIII para o XIX³²⁸. Lothario e Werner, recém associados, acabam de concretizar a aquisição de algumas terras e estão, agora, trocando impressões sobre o negócio. Inesperadamente, em meio ao que deveria ser uma conversa formal e protocolar, surge um desentendimento que fica mesmo na iminência de uma desavença: Lothario – que, na boca de uma de admiradora, “conhecia a História e se relacionava com a maioria dos homens mais notáveis de seu tempo”³²⁹ – e Werner – um burguês alemão, dono de uma casa comercial em expansão – avaliam a conclusão do negócio de formas bem divergentes.

Sem deixar de declarar-se contente com a nova propriedade, Lothario não consegue conter seus “escrúpulos” e expressa preocupação em relação à lisura [*Rechtmässigkeit*] do negócio. Werner é pego de surpresa com a fala do parceiro – afinal, a transação não violara a lei e não deixara de ser vantajosa também para a outra parte que até mesmo recebera o pagamento à vista. Lothario, então, afirma não poder considerar “totalmente conforme ao direito, totalmente pura, nenhuma posse exceto aquela que paga ao Estado a parte que lhe é devida”³³⁰. Werner fica ainda mais estupefato; motivado unicamente pelo “ardente desejo de

³²⁸ Goethe, J. W. *Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister* (trad. Nicolino Simone Neto). São Paulo: Editora 34, 2006. p.483-484 / _____ *Wilhem Meister Lehre Jahre*. München: Deutschen Taschenbüger Verlag, 2000. pp.507-508.

³²⁹ Goethe, J. W. *Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister* (trad. Nicolino Simone Neto). São Paulo: Editora 34, 2006, p.261.

³³⁰ Idem, *ibidem*, p. 483/p.507.

lucro”, soa-lhe um contra-senso querer que bens comprados com isenção passassem a ser tributáveis.

Pacientemente, Lothario discorre sobre o seu ponto. Antes de mais nada, afirma que o pagamento de impostos poderia carrear vantagens políticas, garantindo uma maior legitimidade para a propriedade, pois os privilégios de isenção tributária da nobreza só alimentariam as recorrentes revoltas camponesas que colocavam em risco a segurança dos direitos proprietários e a ordem social como um todo; menciona também vantagens comerciais, pois crê que, diferentemente dos receios de Werner, o fortalecimento do Estado, na medida em que contribuísse para a superação dos entraves feudais [*“LehnsHokuspokus”*] para o livre curso do capital³³¹, só traria benefícios para o seu rendimento. Por fim, Lothario observa de passagem que as instituições estatais também contribuiriam para formar “mãos e cabeças” levando toda a sociedade a uma maior prosperidade³³².

Terminada a explanação, Werner não consegue disfarçar seu desconcerto, confessando abertamente que o Estado nunca fizera parte do rol de seus interesses e preocupações:

“Posso assegurar-lhe que *em toda a minha vida jamais pensei no Estado*; e só pago meus impostos, direitos alfandegários e de escolta [*Geleite*] porque este é o costume”³³³. [grifo meu]

Com efeito, a despeito da brevidade desse diálogo, há no choque dos pontos de vista de Lothario e Werner uma expressão da dupla temporalidade que marcava o presente

³³¹ Goethe, J. W. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister* (trad. Nicolino Simone Neto). São Paulo: Editora 34, 2006. / _____ *Wilhem Meister Lehre Jahre*. München: Deutschen Taschenbüger Verlag, 2000. “Que outro motivo tem o camponês, nesses tempos modernos em que tantos conceitos vacilam, para considerar como menos fundada a propriedade do nobre que a sua, senão por aquela estar isenta de encargos e a sua não?

– Mas, que será então dos rendimentos de nosso capital? - replicou Werner.

– Nada mal – disse Lothario - , se, em troca de um tributo justo e regular, o Estado nos isentar desses embustes feudais (*LehnsHokuspokus*) e nos permitir dispor de nossos bens como quisermos, sem que seja preciso mantê-los unidos em tão grandes extensões, a fim de se poder reparti-los igualmente entre nossos filhos...”, p.484/ p.508.

³³² Eis assim que os “escrúpulos” de Lothario ao abordar a necessidade do pagamento de impostos ao Estado não são simplesmente efeito da consciência moral de um homem imbuído dos ideais republicanos que se percebe em dívida com uma contribuição que, de direito, deveria ser conferida ao bem comum; esses “escrúpulos” também se assentam sobre um juízo político e um cálculo do homem de negócios que apontava que a Alemanha precisava reformar o seu Estado.

³³³ Goethe, J. W. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, p.484/ p.508.

histórico alemão.

* * *

Na virada do século XVIII para o XIX, a Alemanha não representava propriamente um país, mas um “conjunto de diversos reinos, cidades-livres, bispados, ducados e principados”³³⁴, articulados tão somente por uma estrutura política de origem quase milenar: o *Sacro Império Romano-Germânico*. Constituída a partir de uma complexa trama de fidelidades feudais, essa organização política se ocupava, principalmente, em *conciliar e mediar* conflitos que despontavam no interior da comunidade de seus membros. Apresentava, assim, um claro contraponto em relação à maior parcela das grandes nações europeias, já organizadas centralmente em Estados em que as instituições ocupavam-se de “regular, conquistar e controlar”³³⁵. A bem da verdade, a Alemanha já se fazia motivo de espanto e pilhéria para diversos contemporâneos estrangeiros; um sinal de que a formação social e a tradição que justificavam e permitiam compreender uma estrutura como a do *Sacro Império Romano-Germânico*³³⁶, tornaram-se estranhas à grande parte das nações europeias mais desenvolvidas.

Por certo, esta peculiaridade alemã era expressão de seu *Sonderweg*: destoando da história recente da maior parte das nações europeias, marcada pela passagem pelo absolutismo – esse momento que representou “uma ruptura decisiva com a soberania piramidal e parcelada das formações sociais medievais”³³⁷, e carrou diversas inovações cruciais para a

³³⁴ Retiramos essa enumeração das diversas formas de organização política na Alemanha da virada do XVIII para o XIX de: Avineri, S. *Hegel's theory of the modern state* Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

³³⁵ Shehann, J *German History, 1770-1866*. Oxford: Oxford University Press, 1989, p.24.

³³⁶ A *boutade* de Voltaire a respeito é bem famosa, a saber, o *Sacro Império Romano-Germânico* não seria nenhum dos três: nem Sagrado, nem Império, nem Romano. Com efeito, ela talvez já seja um testemunho da dificuldade, sobre a qual Sheehann nos adverte em seu livro, de um indivíduo moderno entender o *Reich*: Shehann, J *German History, 1770-1866*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

³³⁷ Anderson, P. *Linhagens do Estado absolutista*, São Paulo: Brasiliense, 1995. “As monarquias centralizadas da

consolidação do Estado moderno, a saber, uma burocracia permanente, um sistema tributário nacional, exércitos regulares e a codificação do direito³³⁸ –, a Alemanha continuava com uma estrutura estatal frágil e descentralizada, deixando a economia, a defesa e as finanças praticamente ao sabor das relações locais de suserania e vassalagem. Exceções devem ser feitas, vale dizer, à Áustria e à Prússia, membros do *Sacro Império* que conseguiram implementar algumas reformas modernizadoras, mas que, ainda assim, não apresentavam o mesmo grau de desenvolvimento das nações europeias mais ao ocidente.

No entanto, essa peculiaridade do caminho alemão não estaria marcada somente por atrasos e desvios em relação à estrada do absolutismo tomada pela maior parte das nações europeias. Particularmente em algumas regiões do *Sacro Império Romano Germânico* – com ênfase naqueles Estados da região renana – as instituições locais, quando não avaliadas por uma ótica estritamente econômico-militar, apresentavam atributos dignos de nota³³⁹. Sim, se esses Estados alemães – até mesmo por suas dimensões bastante modestas – eram, com efeito, vulneráveis às investidas estrangeiras e não apresentavam a mesma capacidade dos Estados nacionais para gerar riquezas e expandir seu comércio, suas instituições pedagógicas e os frutos de sua cultura alinhavam-se entre os mais avançados da Europa.

Mas há também a necessidade de se avaliar com cuidado as realidades política e

França, Inglaterra, e Espanha representavam uma ruptura decisiva com a soberania piramidal e parcelada das formações sociais medievais, com seus sistemas de propriedade e vassalagem”, p.15.

³³⁸ Anderson, P. *Linhagens do Estado absolutista*, São Paulo: Brasiliense, 1995. As inovações são resumidamente elencadas por ele como “[...] exércitos regulares, uma burocracia permanente, o sistema tributário nacional, a codificação do direito e os primórdios de um mercado unificado”, p.17. A Prússia e a Áustria também eram monarquias absolutistas e no caso compunham o próprio *Reich*, mas foram apenas parcialmente beneficiadas das mencionadas inovações. Levando Anderson inclusive a classificá-las em uma categoria diferente (Absolutismo da Europa Oriental) daqueles primeiros Estados (Absolutismos da Europa Oriental).

³³⁹ Rowe, M. *From Reich to State*. New York: Cambridge University Press, 2003. “Rehabilitation of the Reich has extended to encompass entities dependent upon it. These included the ecclesiastical states, the archetypal territorial unit in the pre-revolutionary Rhineland that earned it the unflattering sobriquet “die Pfaffengasse” (‘the priests alley’). Worthy of ridicule and condemnation for their religious intolerance and lack of dynamism, earlier generations of nationalist historian identified their major failing as their inability to protect Germany’s western marches from French expansionism. However, as with the Reich, the adoption of criteria other than military power as measure of success, including education, culture and general quality of life, has shed a more positive light on these states. They might have represented the antithesis of the Protestant work ethic, but (probably for that reason) commanded the allegiance of their subjects”, p.6.

religiosa próprias à Alemanha do final do XVIII, guardando as especificidades locais e temporais. Aludimos às generalizações que atribuem, indiscriminadamente, obscurantismo, autoritarismo e intolerância a esses pequenos Estados alemães. A análise de *certos* Estados membros do *Reich*, à *essa época*, induz a uma posição mais matizada, revelando que suas instituições não eram impermeáveis a reformas – por mais que restritas – nem desconheciam as liberdades individuais – por mais que ainda necessitasse de avanços. O reconhecimento disso, torna-se chave não somente para entender a contrariedade, por parte de muitos alemães, em relação à adoção de uma constituição nos moldes de um Estado moderno, mas também para se entender o porquê de diversas inovações, posteriormente introduzidas por Napoleão, terem vingado nesses Estados e fracassado em tantos igualmente submetidos a seu jugo³⁴⁰.

Com efeito, a resistência com que muitos alemães encaram as reivindicações de simplesmente acertar os passos com os “mais novos tempos”, transitando para um Estado centralizado que se fizesse mais presente por meio de leis e regulamentos à vida civil e política de seus membros e mais forte para a defesa de suas fronteiras, não deve ser simplesmente debitada aos prejuízos políticos-sociais de indivíduos atrasados ou mal disfarçados interesses pela manutenção de privilégios. Há uma dimensão mais profunda nessa resistência que remete à tensão subjacente entre os valores universalistas encarnados pela noção de civilização que se expressam na “convencionalização de estilos, na moderação dos afetos, na valorização do ser cortês, na importância do bem dizer e da conversação, na

³⁴⁰ Rowe, M. *From Reich to State*. New York: Cambridge University Press, 2003. A tese de Rowe é de que os *Landstände* – uma instituição que poderíamos traduzir por estamentos representativos –, que subsistiram ao absolutismo que atravessaram alguns principados na Alemanha durante a início da modernidade, e compunham diversos dos estados alemães da região do Reno, no final do século XIX, não estariam condenados à estagnação como supunham certas tradições historiográficas. Mesmo não estando baseados em iguais direitos de cidadania ou em garantias de direitos individuais, nas regiões mais avançadas da Alemanha – como era o caso da região do Reno, os *Lanstände* dariam mostras de representar todo o povo e empreender reformas de suas próprias instituições. “This in itself does not overturn the argument that the Landstände were fundamentally different from later representative institutions, based on equal citizenship and individual rights. Analysis of the Rhenish case does not entirely overturn this conclusion, though it does suggest that some of the estates increasingly viewed themselves as representatives of all the people and not simply a particular privileged order [...]”, p.35.

articulação da fala”³⁴¹, no currículo educacional, na padronização de leis e moedas; e os valores mais ligados “à coisa mesma” [*an die Sache selbst*] da noção de *Bildung*, que se expressa pelo apego ao poder e às tradições locais, nos frutos da literatura, nas crenças religiosas.

No entanto, uma sucessão de reveses da coalizão de Estados do Sacro Império nas diversas guerras contra a República francesa, resultando na assinatura de uma série de tratados de paz separados, ressaltam os problemas significativos da organização política da Alemanha em meio aos grandes Estados absolutistas europeus. Leydet oferece uma boa reconstituição desse quadro histórico:

Em 1792, diversos Estados membros do Império se unem à primeira coalizão formada contra a República. As tropas francesas obtêm uma série de vitórias que levam a assinatura de tratados separados: em 1795, pelo tratado de Basiléia e de Haia, a Prússia, assim como a Espanha e a Holanda, retiram-se do conflito. Na sequência do tratado de Campoformio em outubro de 1797, que sela a derrota da Áustria e a perda dos territórios alemães da margem esquerda do Reno, um congresso do Império é convocado em Ratstatt³⁴²

Diante de tantas derrotas, diante de tantas negociações paralelas e diante de tamanha perda territorial, Hegel, que bastante atento aos desdobramentos do cenário político europeu pós-revolucionário, sente-se constrangido a escrever um texto para esquadrihar a necessidade premente da Alemanha promover profundas reformas que a conduzissem a adotar a constituição de um Estado centralizado, remodelando a sua relação com a sociedade, caso contrário, a Alemanha se arriscava a se tornar para sempre um mero teatro de operações de das nações estrangeiras, caminhando, assim, para terminar no poço dos povos sem história³⁴³. Promovida entre 1798 e 1802, essa tentativa de Hegel não resultará em nenhuma obra acabada, mas em uma série de esboços, anotações e um extenso rascunho. Levando em conta

³⁴¹ Elias, N. *Über den Prozess der Zivilisation: soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Frankfurt: Suhrkamp, 1997, p.133.

³⁴² Leydet, D. “Hegel et la Constitution de l’Allemagne”. In: *Archives de Philosophie*, Paris: Beauchesne, tome 60, cahier 2, 1997.

³⁴³ Sobre o conceito de povo sem história e a relação entre a história de um povo e a presença de um Estado, cf.: Arantes, P. *Hegel e a ordem do tempo*. São Paulo: Editora Pólis, 1981, p.147-167.

a diversidade de elementos mobilizados (há considerações sobre o direito, o exército, as finanças, a história e a teoria política), Hans Maier acredita se tratar de uma tentativa de um, verdadeiro e abrangente, “diagnóstico do tempo”³⁴⁴.

Nunca tendo publicado nada desse material em vida, a pesquisa hegeliana receberá notícia e terá acesso a alguns excertos e citações, pela primeira vez, por meio da biografia de Rosenkranz, em 1844. Só bem depois, em 1893, que será feita a primeira tentativa, por G. Mollat, de publicar esse material na íntegra, mas sem qualquer critério crítico, em um livro autônomo, que recebeu o título de “A Constituição Alemã”. Passam vinte anos, até que, G. Lasson reedita esses textos, buscando uma primeira classificação cronológica do material. Fia-se, para tanto, nas controversas periodizações da obra do jovem Hegel promovidas por H. Nohl³⁴⁵. Por fim, bem mais recentemente, no bojo do projeto da publicação histórico-crítica da obra hegeliana, esses textos ganharam uma nova edição, ora sob o título de “Sobre a Constituição do Império”³⁴⁶. Além da revisão e da reorganização dos manuscritos a partir de métodos de ordenação cronológica mais avançados, promoveu-se a discriminação de diversas das notas aduzidas por Hegel aos textos e foram publicados mais dois manuscritos inéditos pralém dos já conhecidos.

Se, com efeito, o juízo de Hans Maier que afirma ser o *Verfassungsschrift*, o “filho bastardo” da *Hegelforschung*³⁴⁷, soa como uma desconsideração com os poucos, mas

³⁴⁴ Maier, H. “Hegels Schrift über die Reichsverfassung”. In: Hegel, G.W. *Über die Reichsverfassung*. Hamburg: Felix Meiner, 2004, p.195. Maier menciona as considerações sobre o direito, o exército, as finanças, a história e a teoria política que se encontram no escrito.

³⁴⁵ Luporini, C. *Filosofi vecchi e nuovi*, p.65.

³⁴⁶ O resultado desses esforços foi, publicado, primeiramente, em 1998, no volume 5, *Schriften und Entwürfe 1799-1808*, da *Gesammelten Werke* de Hegel. Para este texto, nós nos apoiamos no volume da Philosophische Bibliothek, Hegel, G.W. *Über die Reichsverfassung*. Hamburg: Felix Meiner, 2004, que segue a mesma versão editorial da *Gesammelten Werke*. Também utilizamos e citamos, com frequência, a edição da Suhrkamp, Hegel, G.W. “Die Verfassung Deutschlands” In: *Frühe Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp, 1994, que segue sendo a mais difundida. Para nos auxiliar das traduções de passagens do texto original, auxiliamo-nos na tradução espanhola: Hegel, G.W., *La Constitución de Alemania*(trad. Dalmacio Negro Pavon) Madrid: Aguilar, 1972.

³⁴⁷ Maier, H. “Hegels Schrift über die Reichsverfassung”. In: Hegel, G.W. *Über die Reichsverfassung*. Hamburg: Felix Meiner, 2004. “Hegels Verfassungsschrift war lange Zeit ain Stiefkind der Forschung”, p.195.

qualificados, esforços de interpretá-lo³⁴⁸, ao mesmo tempo, no entanto, levando-se em conta a distância do trabalho de interpretação já feito e o que ainda está por se fazer – principalmente, no que diz respeito à identificação dos interlocutores do texto hegeliano e às contribuições deste texto para o desenvolvimento do seu pensamento político posterior – não há como não lhe reconhecer uma boa dose de razão. Ainda mais, se considerarmos o longo período em que este texto ficou relegado por conta da fama que vitimou a sua posteridade, a saber, ao ser tomado como uma das certidões de nascimento da tradição alemã da teoria do Estado potência.

* * *

O Congresso Imperial instaurado após o tratado de Campoformio, fica reunido por mais de dois anos e se constitui como fonte de esperanças para muitos alemães que ansiavam por uma profunda reforma na Constituição do Império. No entanto, ele acaba sendo interrompido pela entrada da Áustria na segunda coalizão contra a França. O encerramento do Congresso de Rastatt, *sem que ele apresentasse resultados*, provoca uma grande desilusão em Hegel. Se ele já vinha tentando escrever um texto sobre a situação política alemã, este desdobramento, levou-o a uma descrença quase completa diante da possibilidade de superar a situação política da Alemanha. Tanto é assim que, em um dos esboços de introdução para a “Constituição do Império”, Hegel declara uma motivação de cunho exclusivamente pessoal para a redação de texto sobre o presente político da Alemanha, buscando evitar que presumam, nele, a veleidade de, em alguma medida, ainda buscar intervir no destino da política nacional. A se fiar em seu autor, o texto adviria simplesmente de um desejo de

³⁴⁸ Otto Pöggeler vinha conferindo destaque para o texto da “Constituição do Império” desde a década de 70 – “Hegels Praktische Philosophie in Frankfurt”, “Hegels Option für Österreich” e “Hegel et Maquiavel”. E, em 1989, Shlomo Avineri lhe reservara um extenso capítulo de seu livro *Hegel's theory of the modern state*, até hoje, um dos mais importantes sobre o pensamento político hegeliano.

“evocar, ainda mais uma vez, com vivacidade”, antes de se despedir de todo, a “imagem” daquela “esperança de ver o Estado alemão se levantar de sua insignificância”³⁴⁹ – imagem que já estaria prestes mesmo a desaparecer de tão empalidecida.

Para atingir essa evocação seria necessário, antes de mais nada, elucidar “[...] porque”, nas palavras de Hegel, “este estado de coisas vincula-se tão diretamente com a Constituição, de modo que <a Alemanha> teria de estar completamente subjugada a um atraso político [*politischer Zurücksetzung*]”³⁵⁰. Dito de outro modo, a evocação teria de passar por uma revista das raízes da miséria alemã. Dadas essas condicionantes, poderíamos repartir essa explicação em dois momentos: primeiramente, Hegel precisa mostrar a gravidade desse mencionado “estado de coisas” que a última guerra traria à tona, para, então, num segundo momento, passar a abordar a coerência deste “estado de coisas” com toda a Constituição da Alemanha.

* * *

Ora, para Hegel, o melhor método heurístico para a apreensão do presente político da Alemanha seria, justamente, a mais recente guerra contra a França. Hegel não se mostra, no entanto, interessado na guerra como uma demonstração de força; como rito de uma seleção do mais forte tocada por uma história investida em tribunal. O que lhe interessa na guerra – lembremos que a guerra, neste caso, era completamente diferente do que ela viria a se tornar

³⁴⁹ Hegel, G.W. Hegel, G.W. *Über die Reichsverfassung*. Hamburg: Felix Meiner, 2004./“Die Verfassung Deutschlands”. In: Hegel, G. *Frühe Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp, 1994: “Die folgenden Blätter sind die Stimme eines Gemüts, das ungern von seiner Hoffnung, den deutschen Staat aus seiner Unbedeutn[d]heit emporgehoben zu sehen, Abschied nimmt und noch vor dem gänzlichen Scheiden von seinen Hoffnungen seine immer schwächer werdenden Wünsche sich noch einmal lebhaft zurückrufen und seines schwachen Glaubens an die Erfüllung derselben noch einmal im Bilde genießen wollen”, p.48 / p.452.

³⁵⁰ Hegel, G.W. “Die Verfassung Deutschlands”: “[...] es wird nachher noch deutlicher werden, warum der Zustand so genau mit der Verfassung zusammenhängt, dass [Deutschland] durchaus politischer Zurücksetzung unterworfen sein musste”, p.451.

no início do século XX – seria a sua capacidade de revelar a “saúde de um Estado”³⁵¹. Para Hegel, a guerra testaria, simultaneamente, os dois pilares fundamentais de uma organização estatal: a força de suas instituições e a disposição de ânimo [*Gesinnung*] de seus cidadãos. Logo, mais do que definir perdedores e vencedores, a guerra é um momento em que, por um misto de espontaneidade e incitamento estatal, as pessoas seriam levadas a disponibilizar suas propriedades e interromper seus prazeres cotidianos em prol de um bem comum³⁵², colocando em evidência a “co-dependência [*Zusammenhang*] de todos com o todo”.

Se é assim, a recente guerra com a França revolucionária apontaria uma grave enfermidade na Alemanha. Muitos tentam reconforta-se de que se trataria simplesmente de um “fenômeno isolado” e “casual”, mas, para além do fato da guerra se somar a uma longa série de desventuras bélicas recentes igualmente danosas ao território do *Reich*; por si só, uma análise detida do que esta última guerra traz à tona já exporia um avançado processo de decomposição de todo corpo político do Império.

Hegel enfatiza que as batalhas contra os exércitos revolucionários franceses não foram travadas coletivamente³⁵³; e que mesmo a paz fora selada sob o signo da desunião, uma vez que os membros do Norte, liderados pela Prússia, como já mencionamos, adiantaram-se nas negociações a fim de obter vantagens no tratado de rendição³⁵⁴. Ora, mas como isso poderia ocorrer? E, pior, como isso poderia ocorrer e ainda, posteriormente, receber o beneplácito do

³⁵¹ Hegel, G.W. “Die Verfassung Deutschlands”, p.462.

³⁵² Hegel, G.W. “Die Verfassung Deutschlands”: “A saúde de um Estado não se revela no geral tanto na tranquilidade da paz, quanto no movimento da guerra; aquela é a condição do gozo e da atividade isolada, o governo um sábio cuidado com o lar que só exige dos dominados o ordinário; na guerra, no entanto, mostra-se a força da co-pertinência de todos com o todo, o quanto deles que ele [o Estado] arranhou para poder convocar, e quantos ousam fazer por ele aquilo que vem de seu próprio impulso e ânimo”, p.462. Para uma interessante reflexão sobre a transformação do significado da guerra em nossos tempos atuais, Cf.: Arantes, P. *Extinção*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.

³⁵³ Ver a análise que Hegel faz do exército do *Reich*: Hegel, G.W. *Über die Reichsverfassung*, 2004. pp. 20-27.

³⁵⁴ Pelczynski acredita que esta antecipação dos Estados do Norte nas negociações de paz com a França constitui um dos principais fatores para Hegel estar convencido de que o *Reich* está se decompondo. “An imperial congress held at Rastatt in 1799 suggested that there was still a flicker of life in the body politic, but the loss of the left bank of the Rhine to France and the separate peace treaty which the North, under Prussian leadership, concluded with the French, proved more convincingly that it had begun to decompose”, Pelczynski, Z.A. “Introduction”. In: Hegel, G.W. *Hegel's political writings*. Oxford: Clarendon Press Sandipiper, 1998, p.14.

Congresso de Rastatt se “a Alemanha está unificada por leis e palavras em uma defesa coletiva”³⁵⁵? A resposta a essas perguntas vai, aos poucos, desvelando a profunda fenda entre ser e dever-ser que marca o presente político alemão – e, como veremos, toda a sua cultura.

Como resume Hegel: “No Império Alemão, a universalidade que detém o poder, como a fonte de todo o direito, desapareceu, porque ela se isolou, fez-se particular”³⁵⁶. Daí a indiferença desta universalidade em relação ao que efetivamente acontecia com o presente do Império Alemão. Expressão desse isolamento seria a inutilidade dos protestos e das reivindicações reformistas, que poderiam invocar até mesmo as mais lancinantes situações para convencer da necessidade por mudanças – tudo continuaria como sempre. E não só por conta das autoridades políticas do Império, diversos dos teóricos e publicistas também se mostram partidários fiéis do *status quo*: eles se esmeram por persuadir que mesmo diante da fragmentação e fragilidade ostensivas do *Reich*, a Alemanha configuraria, sim, um Estado.

Podem as infelizes províncias que caminham para o fim, no desamparo frente ao Estado a que elas pertencem, acusarem a condição política do mesmo, pode a cúpula do império e os estamentos patrióticos aflitos chamarem em vão os outros para uma ação coletiva, pode a Alemanha ser expurgada e caluniada – os eruditos do Estado saberão mostrar que tudo isso é completamente conforme aos direitos e à prática e todos casos, acidentais, miudezas contra a administração dessa justiça³⁵⁷.

O isolamento do universal, esse descolamento de toda a ordenação jurídica e do poder de todas necessidades colocadas por uma nova ordem político-social, somados a essa atitude dos “eruditos do Estado” que só fazem legitimar o estado de coisas atual e os acontecimentos históricos recentes; em suma, a discrepância entre o rigor no apego às leis e à Constituição e a indiferença e o laxismo em relação aos problemas sociais que afluíam da realidade recente levam Hegel adaptar o ditado clássico “*fiat justitia, pereat mundus!*” para o seu contexto local: “*fiat justitia, pereat Germania!*”.

³⁵⁵ Hegel, G.W. *Über die Reichsverfassung*, p. 7.

³⁵⁶ Hegel, G.W. *Über die Reichsverfassung*, p. 177.

³⁵⁷ Hegel, G.W. *Über die Reichsverfassung*, p. 65-66.

Mas esta dicotomia não poderia ser atribuída simplesmente à ilusão ou mesmo à má-fé de congressistas e teóricos de Estado, tal como se fossem aparências subjetivas completamente contingentes, facilmente dissipável por meio de um chamado à razão. Hegel reconhece a essa dimensão do dever-ser – tal como aos dez táleres – dignidade ontológica. Com isso, desponta o seguinte paradoxo: “[...] como seria possível que a Alemanha não seja um Estado, e, mesmo assim, seja um Estado”? A resposta é a mera expressão do quadro que vem sendo descrito: “ela é um Estado no pensamento e não é um Estado na efetividade”, ou seja, “formalidade e realidade se separam, de modo que a formalidade vazia pertence o Estado, e a realidade, o não-ser do Estado”. Com efeito, a formulação do problema torna-se, aqui, mais clara, no entanto, ainda não se deu nenhum grande passo para além da constatação da cisão.

A investigação hegeliana torna-se mais fecunda, quando reconhece a dupla temporalidade gerando e repondo o divórcio e o conflito entre realidade e pensamento na Alemanha. Essa dupla temporalidade é flagrada, por Hegel, no descompasso temporal patente entre a estrutura jurídico-política que constitui o *Reich*, “obra de séculos passados”³⁵⁸, e os processos de diferenciação em curso na sociedade alemã que já respondem aos “mais novos tempos”. A dinâmica tocada por este descompasso, se não for corrigida, tende somente a intensificar essa contradição entre ser e dever-ser, que, por sua vez, aprofundaria a miséria do presente político nacional.

A comparação da Alemanha com certos Estados europeus evidencia bem o seu problema ao mostrar que existia tanto necessidade quanto possibilidade de mudança, vide a diferença como cada um deles respondem aos mais novos tempos. Em países como a Inglaterra, a França, a Holanda, o progressivo desacoplamento da religião e da economia em relação às instituições políticas, comprova-se benéfico tanto para a sociedade – que vai

³⁵⁸ Hegel, G.W. “Die Verfassung Deutschlands”, p.452.

conquistando a liberdade de culto e autonomia para o desempenho das atividades civis-burguesas – quanto para o Estado – cuja administração adquire maior abertura para o desenvolvimento de práticas e valores próprios. Vê-se, assim, que as consequências desagregadoras da diferenciação social-religiosa tendem a ser equilibradas pelo processo simultâneo de consolidação e ampliação das instituições estatais. Na Alemanha, em contrapartida, a dinâmica que se insinua no corpo social não encontra o contraponto estatal. As diferenciações trazidas pelos “mais novos tempos” crescem e se intensificam sem que o Estado lhes confira qualquer resposta. Começando do nível local, os novos interesses econômicos e religiosos, variáveis conforme as regiões da Alemanha, penetram no veio de suas instituições e minam as bases da tradição universalista sobre a qual se sustenta o *Reich*³⁵⁹.

Assim, se em diversos Estados europeus, a sintonia fina do movimento do seu quadro institucional e dos processos em curso no seu corpo social permite retirar o maior proveito dos “mais novos tempos”; na Alemanha, onde o que se destaca é o descompasso entre as suas temporalidades, as novidades modernas só agravam um estado já, de início, debilitado. O problema da Alemanha poderia ser intuído por quem contasse com os conhecimentos rudimentares da medicina para saber, parafraseando Hegel, que a “dieta de um corpo sadio” quando ministrada a um “corpo doente”, o estraga ainda mais³⁶⁰.

A liberdade primitiva alemã

Mas porque a Alemanha apresentaria esta dupla temporalidade e as outras nações

³⁵⁹ Hegel, G.W. “Die Verfassung Deutschlands”: “A religião, ao invés de por meio de sua própria separação, independizar-se [*absondern*] do Estado, trouxe, antes, essa própria separação para dentro do Estado e contribuiu sobretudo para suprimir [*aufzuheben*] o Estado, e se insinuou naquilo que se chama constituição, de forma que é condição para direitos estatais [*Staatsrechten*]”, p.518.

³⁶⁰ Hegel, G.W. “Die Verfassung Deutschlands”: “Aber wie die Nahrung eines gesunden Körpers, von einem kranken Körper gebraucht, noch mehr verderben würde [...]”/ “[...] assim como a dieta de um corpo sadio, quando tomado por um corpo doente, o estragaria ainda mais”, p.523

européias não? É essa pergunta que Hegel pretende responder ao proceder a uma gênese do desenvolvimento histórico da formação-cultural da Alemanha. À medida que o presente vai sendo reatado com o passado, a perspectiva que se abre faz, efetivamente, com que a derrota para a França adquira, aos poucos, uma outra dimensão; o fundo histórico determina a figura mais recente, fazendo quebrar a frágil explicação de que tudo seria obra do acaso e da contingência.

Hegel inicia a gênese da formação-cultural alemã recorrendo às fontes antigas em que – como ele afirmara noutra parte – ficaram relegados os “feitos” e “fatos famosos”³⁶¹ do povo alemão. A fonte principal é Tácito e a sua lenda da primitiva liberdade germânica. Ora, o tema da primitiva liberdade germânica, como indica Hans Maier, guarda continuidade com toda uma tradição que começa nos “humanistas [...] do século XVI passando por Osse, Seckendorff e os defensores da 'liberdade alemã' nos séculos XVII e XVIII [...]”³⁶². Para além da Alemanha, a lenda da liberdade germânica também era bem difundida na França pré-revolucionária. François Furet menciona a existência de “milhares de brochuras pré-revolucionárias, onde as liberdades 'germânicas', outrora monopólio dos nobres, tornaram-se o patrimônio mítico de toda a nação [...]”³⁶³.

³⁶¹ Ou seja, esse recurso à lenda da primitiva liberdade germânica não deixa de possuir um forte lastro com o problema da ignorância da nação alemã de seu próprio passado tematizada já no trabalho ginasial de Stuttgart: “Os feitos famosos, tanto de nossos antepassados como dos alemães mais recentes, não estão nem entrecruzados com a nossa constituição nem a sua memória se conserva por tradição oral. Meramente por escritos históricos de nações em parte estrangeiras temos deles conhecimento [...]”, Ripalda, J.M. *La nación dividida: raíces de un pensador burgués: G.W.F. Hegel*. Mexico, D.F.: Fondo de Cult. Económica, 1980, p.42. Ocorre que, aqui, como procuraremos mostrar, Hegel tenta, em grande medida, combater os recursos que são feitos a lenda da liberdade primitiva com vistas a manter o *status quo* da Constituição do Império.

³⁶² Maier, H. “Hegels Schrift über die Reichsverfassung”. In: Hegel, G.W. *Über die Reichsverfassung*. Hamburg: Felix Meiner, 2004, pp. 195-217. “Essa tradição é antiga, ela alcança desde os humanistas, entusiasmados por Tácito, do século XVI passando por Osse, Seckendorff e os defensores da 'liberdade alemã' nos séculos XVII e XVIII até Möser e a os publicistas da Liga do Reno [*Rheinbundpublizistik*] à época de Napoleão; o Romantismo ainda lhe retirava palavras-chaves e não menos os primeiros liberais [*Frühliberalismus*] com seu chamado pelo ‘bom velho direito’”, p.201. Cf. também: Pöggeler, O. “Hegels praktische Philosophie in Frankfurt” In: *Hegel-Studien* 9. Bonn: Bovier Verlag 1974. pp.73-108. “Indem Hegel zurückgreift auf die Sage von der alten deutschen Freiheit, wie sie von Montesquieu und von den damaligen Tacitus-Auslegern entfaltet worden war, indem er sich also auf die eigenständige Herkunft des europäischen Nordens besinnt [...]”, p.100.

³⁶³ Furet, F. *Pensando a Revolução Francesa*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989, p.49. Grande parte da seção 3 da primeira parte do livro de Furet trata a respeito do estatuto dessas brochuras ou Cahiers pré-revolucionários. Na França, por sua vez, as brochuras serviam para reivindicar maior participação dos diversos *états* no poder estatal.

Mas está claro que não se pode pressupor que um tema usado em tempos e lugares diferentes tenha sempre o mesmo significado. No contexto político alemão do final do XVIII e começo do XIX, a liberdade primitiva era dirigida para escapar das tentativas de submeter os poderes locais a uma organização estatal centralizada e é com este significado específico *deste* recurso à liberdade primitiva alemã que Hegel busca promover um acerto de contas.

Diferentemente de grande parte de seus contemporâneos e conterrâneos que lançam mão da lenda da primitiva liberdade germânica, Hegel não quer simplesmente exaltar os alemães; reduzir o princípio do social à imagem da nação unida em um só corpo e em uma só vontade. Se está certo que este recurso de Hegel à lenda da primitiva liberdade germânica visa apreender o “caráter” do alemão, esse empreendimento não é presidido por uma finalidade apologética. Pelo contrário, por meio de todo o movimento de recuperação da lenda da liberdade primitiva alemã, Hegel visa interrogar em que medida este caráter não aprofunda ainda mais a miséria do presente político da Alemanha.

Antes de mais nada, cabe ressaltar que o “caráter” invocado por Hegel não é presumido como que a correr no sangue de uma pretensa raça, nem plantado na alma de um povo eleito, mas historicamente constituído por meio de mediações sociais histórico-geograficamente determinadas³⁶⁴:

Chegou-nos a lenda da liberdade alemã; do tempo, tal como poucos países [*wenige Länder*] tiveram, que na Alemanha o indivíduo se sustentava por si, sem se dobrar frente a um universal, sem sujeição a um Estado, e tinha sua honra e seu destino assentados em si mesmo; de seu **próprio** [*eigenen*] **tino** [*Sinn*] e caráter investia a

³⁶⁴ As determinações geográficas se reduzem nessa fase do pensamento hegeliano a praticamente às condições climáticas. No *Differenzschrift*, por exemplo, elas serão explicitamente mencionadas. Segundo P. Rossi, a partir de 1827, a diferenciação geográfica da caracterização dos povos na filosofia hegeliana, passa a incorporar aos elementos climáticos – tematizados desde a juventude – elementos próprios à fisiologia do terreno em que o caráter do povo é constituído. Cf.: Rossi, P. *La storia universale e il suo quadro geografico*. In: ____ *Guida Storica e Critica*. Roma: Laterza, 1992. : “È noto che i temi principali della filosofia hegeliana della storia sono il frutto di una lunga elaborazione, la quale affonda le proprie radici [...] negli studi e nella produzione degli anni giovanili. Ma l'affermazione del fondamento geografico del processo storico costituisce, come si è visto, una novità sostanziale della seconda edizione dell'Enciclopedia (seppure preannunciata nei Lineamenti di filosofia del diritto)”, p.178. No entanto, cabe ressaltar que se as mediações sociais estão histórico-geograficamente determinadas como mencionamos, isso não significa que as determinações histórico-geográficas tenham de preponderar sobre as sociais.

sua força contra o mundo [*seine Kraft an der Welt zerschlug*] ou o conformava para o seu bel-prazer [*zu seinem Genuss*] – então, ainda não havia Estado; então, o indivíduo pertencia ao todo por meio do caráter e do costume e da religião, mas não era limitado pelo todo em sua industriiosidade e ação; mas, ao invés disso, limitava-se pelo seu próprio tino [*Sinn*], sem medo e sem dúvida de si; essa condição [*Zustand*] – em que não leis, mas costumes vincularam [*verbanden*] uma massa [*Menge*] em um povo; interesse comum, não um mandamento universal, apresentava o povo como Estado – chama-se a liberdade alemã.³⁶⁵

Hegel enaltece, aqui, que a lenda da “liberdade alemã” está intimamente ligada a uma “condição”; uma condição em que um povo encontrava-se vinculado pelo costume, pela religião, em que o próprio interesse comum já bastava para apresentar este povo como um Estado. Pois será nesta condição muito especial, “tal como poucos países tiveram”, que o alemão formará o seu caráter, e, na medida em que se distingue por se “sustentar por si mesmo”, por retirar do “próprio tino [*eigenen Sinn*]” a sua “força”, o caráter do alemão é aquele do obs-tinado [*eigensinnig*] ³⁶⁶.

Mas como surgiria e como poderia ser mantida essa condição, marcada por essa comunidade de religião, costumes e interesses? Alguma dádiva? Com efeito, ela exigia uma relação bastante específica entre o indivíduo e a sua condição. Isto porque a peculiaridade do alemão, sua obstinação, estava lastreada na destituição de todo cunho proprietário na relação do indivíduo com o seu “meio”. Haveria mesmo uma espécie de co-pertencimento entre o indivíduo e o “meio”. Nas palavras de Hegel, para aqueles que viviam sob este estado de liberdade: “[...] o que estava dentro de seu círculo, era tanto e tão completamente ele mesmo, que não se podia nomeá-lo sua propriedade”³⁶⁷. Assim, o que é, eventualmente, designado,

³⁶⁵ Hegel, G.W. *Über die Reichsverfassung*, p.49-50. (grifo meu).

³⁶⁶ Hegel utiliza também o termo *hartnäckig Charakter*, mas *eigensinnig* acaba sendo aquele privilegiado no restante de sua obra. Cabe mencionar, aqui, o interessante livro de Oskar Negt e Alexander Kluge que tenta apresentar a peculiaridade da história da Alemanha – sem poupar recursos aos elementos das mais diferentes áreas do conhecimento e das artes (sociologia, psicologia, filosofia, literatura, fotografia) – a partir da articulação entre o seu caráter obstinado [*Eigensinn*] e a acumulação primitiva do capitalismo; esse embate persistiria, inclusive, como uma chave importante para se pensar os principais acontecimentos da Alemanha no século XX. Se Hegel é citado e tematizado por algumas vezes no interior da obra, bem como Tácito e o mito da liberdade primitiva, não há, no entanto, referências a essa abordagem hegeliana do caráter obstinado do alemão na “Constituição do Império”: Negt, O. e Kluge, A. *Geschichte und Eigensinn*. Frankfurt: Suhrkamp, 1993. 3 Bände.

³⁶⁷ Hegel, G.W. *Über die Reichsverfassung*, p.63. No livro *As Afinidades Eletivas* de Goethe, há um belo

com impropriedade, como a “propriedade” do “alemão primitivo”, é, na verdade, algo em que ele coloca seu “corpo e sua vida”, sua “alma e sua espiritualidade”. A “propriedade” desses primitivos não era uma *parte* de seus interesses, algo que pudesse ser “repartido” e “calculado” como nós apreendemos o conceito de “propriedade”, mas ele mesmo, o próprio indivíduo, por inteiro. Uma anotação entre parênteses de Hegel no final deste parágrafo sobre a liberdade alemã, vem-nos alertar que essa co-relação entre a entrega por inteiro e o caráter obstinado, já se deixara apreender pela língua francesa que, com efeito, mantém uma homonímia para os significados de “inteiro” e “obstinado”, sendo ambos designados pela mesma palavra: “*entier*”³⁶⁸.

Ao contrário do que as aparências até aqui levam a crer, devemos nos resguardar para não taxar afoitamente esse recurso de Hegel ao tema da “liberdade primitiva” como uma recaída nostálgica por tempos melhores de um alemão amargurado com seu presente³⁶⁹. Não obstante o tom da descrição, Hegel não quer re-despertar o que seria esse caráter, vislumbrando, aí, a receita para superação dos problemas políticos que aparecem na ordem do dia; foge, em igual medida, às suas pretensões, firmar, por meio dessa lenda, um compromisso com a *Constituição do Império*, glorificando o que seria a inaptidão de essência do caráter obstinado do povo alemão de se submeter às leis e ao poder de um Estado.

contraponto entre duas concepções distintas de propriedade que se aproximam bastante dessas abordadas por Hegel. De um lado, há a maneira amorosa de Charlotte lidar com os projetos jardinagem que ela prepara para o melhoramento de algumas localidades nos arredores de sua residência; de outro, há a maneira racionalista preconizada pelo recém-chegado Capitão Otto, logo rogado por seu amigo, Eduard, de ajudá-lo a conhecer melhor e utilizar sua propriedade “de maneira mais lucrativa” (p.39). Nesse sentido, é interessante notar que as terras de Eduard só começam a lhe aparecer como sendo verdadeiramente sua *propriedade* depois dos resultados do processo de mensuração implementado por aquele: “O Capitão tinha muita prática nesse tipo de levantamento. Havia trazido a aparelhagem necessária e começou imediatamente. Instruiu Eduard, alguns caçadores e camponeses, que deveriam ajudá-lo nesta tarefa. Os dias eram favoráveis; passava as tardes e o início das manhãs desenhando e tracejando. *Em breve estava tudo traçado e pintado, e Eduard viu claramente as suas propriedades irem surgindo no papel como uma nova criação. Parecia-lhe que só agora começava a conhecê-las, que só agora lhe pertenciam de fato*”, p.40 [grifo meu]. Cf.: Goethe, J. W. *As Afinidades Eletivas*. São Paulo: Nova Alexandria, 1992.

³⁶⁸ Hegel, G.W. *Die Verfassung Deutschlands*. A frase é colocada entre parênteses: “(Den Franzosen ist entier 'ganz' und 'eigensinnig')”, p.467. Nas *Preleções sobre Filosofia da História*, Hegel também ressalta a ambivalência do termo francês. Cf.: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* Frankfurt: Suhrkamp, p.501.

³⁶⁹ Cf.: Maier, H. “Hegels Schrift über die Reichsverfassung”, p.200.

Para Hegel³⁷⁰, um caráter não pode ser avaliado a partir de uma hierarquia pré-estabelecida de virtudes; sua avaliação exige um embasamento prático, que verifique se ele contribui ou dificulta a consecução de determinados objetivos e finalidades que se mostrem socialmente desejáveis em meio a uma *Bildung*³⁷¹. Por sinal, o próprio adjetivo “*eigensinnig*” – assim como “obstinado”, em português – mantém uma ambivalência em seu significado. A saber, se, por um lado, o adjetivo guarda sinonímia com perseverança, resistência e dedicação; por outro, também é possível aproximar seu significado de teimosia, intransigência e apego autoritário à própria vontade.

Não restam dúvidas de que, para Hegel, há uma reconhecida beleza no caráter do obstinado quando ele ocorre nas condições da “liberdade primitiva alemã”. Mirando aqueles contemporâneos que não conseguem aceitar nenhuma outra forma de vida a não ser a sua, Hegel chega mesmo a dizer ser um juízo “covarde” e “fraco”, aquele que presume para si um estado “infinitamente mais humano, feliz e sensato”. Transformadas as condições desse tipo de liberdade, cabe saber se o caráter obstinado consegue conservar o mesmo valor; ora, Hegel considera “infantil” e “tolo”, o juízo que, fascinado pelo pretense naturalismo da liberdade primitiva, “não soubesse considerar o estado, onde dominam as leis, como necessário e como um estado de liberdade”³⁷².

Em suma, haveria uma compatibilidade entre o caráter alemão, marcado pela obstinação, e as condições objetivas da época da “liberdade primitiva”; estaria em vigência um estado de reciprocidade e mútua determinação entre contexto e caráter que garante a este último o seu valor. No entanto, a indagação de Hegel é se esta obstinação ainda seria válida

³⁷⁰ Aqui, já podemos ver Hegel se aproximar de um autor que se mostrará importante neste texto: Maquiavel.

³⁷¹ Sobre essa variabilidade do valor das virtudes de um caráter, não podemos deixar de remeter para a peça “Die Räuber” de Schiller.

³⁷² Hegel, G.W. *Über die Reichsverfassung*: “So feige und schwächlich es ist, die Söhne jenes Zustands abscheulich unglücklich und dumm zu nennen, uns unendlich menschlicher, glücklich und gescheuter zu glauben, so kindisch und albern wäre es, nach einem solchen Zustande als ob er allein Natur wäre sich zu sehnen, und den Zustand, worin Geseze herrschen, nicht als notwendig und einen Zustand der Freyheit zu achten wissen”, p.50.

para os “mais novos tempos” que sobrevieram àquele idílio. Colocado de outro modo, é preciso perguntar se a legitimidade do caráter alemão se mantém mesmo com o desenvolvimento da *Bildung* e todo o ocorrido durante o longo intervalo temporal que separa a época da liberdade primitiva e o presente histórico da Alemanha na virada do século XVIII.

A resposta de Hegel poderia ser resumida assim: por um lado, o que seria a “pulsão pela liberdade” que se fez própria ao caráter alemão, contribuiu para conservar, entre os alemães, um princípio de não sujeição a uma organização estatal externa, sendo um dos únicos povos europeus a não se submeter a algumas estruturas de Estado moderno que sufocam as liberdades individuais³⁷³; por outro, essa mesma “pulsão” elimina a possibilidade de se estabelecer um “universal” efetivo que faça um “contraponto ao indivíduo”³⁷⁴; algo que, em um tempo em que não vige mais as condições da liberdade primitiva, em que, pelo contrário, a propriedade tomou uma tal importância na vida dos homens, é fatal para a organização política da sociedade, fazendo mesmo com que ela entre em um processo de decomposição.

Com efeito, é marcante dentre os alemães a crítica a diversas manifestações de Estados modernos e às teorias que os acompanham – ambas acusadas de promover a redução do princípio de atuação do Estado àquele de uma máquina³⁷⁵. É porque considerava que,

³⁷³ Hegel, G.W. *Die Verfassung Deutschlands*: “Diese Form des deutschen Staatsrechts ist tief in dem gegründet, wodurch die Deutschen sich am berühmtesten gemacht haben, nämlich in ihrem Trieb zu Freiheit. Dieser Trieb ist es, der die Deutschen, nachdem alle anderen europäischen Völker sich der Herrschaft eines gemeinschaftlicher Staatsgewalt sich unterwerfen haben, nicht zu einem gemeinschaftlicher Staatsgewalt sich unterwerfenden Volke werden liess. Die Härtnäckigkeit des deutschen Charakters hat sich nicht bis dahin überwinden lassen, dass die einzelnen Teile ihre Besonderheiten der Gesellschaft aufgeopfert, sich alle in ein Allgemeines vereinigt und die Freiheit in gemeinschaftlicher freier Unterwürfigkeit unter eine oberste Staatsgewalt gefunden hätten”, p.465-466.

³⁷⁴ Hegel, G.W. “Die Verfassung Deutschlands”, p.467.

³⁷⁵ A matriz desta crítica à organização mecânica remonta à diferenciação promovida no §65 da *Crítica do Juízo* de Kant, entre a organização mecânica e a organização natural. O Estado é, inclusive, explicitamente mencionado em nota: “É assim que, por ocasião de uma transformação [*Umbildung*] total, recentemente empreendida, de um grande povo num Estado nos servimos muito apropriadamente e com frequência da palavra organização, para o estabelecimento das magistraturas etc, e até de todo o corpo estatal. Na verdade cada membro deve ser certamente determinado num todo desse tipo, não simplesmente como meio, mas também como fim e, na medida em que colabora na possibilidade do todo, deve ser por sua vez determinado mediante a idéia do todo, segundo o seu lugar e a sua função”, Cf.: Kant, I. *Crítica da Faculdade do Juízo* (trad. Valério Rohden e Antônio Marques). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008., p. 217. Schiller também vai se referir

necessariamente, o “Estado tem de tratar homens livres como engrenagens mecânicas” que, em sua juventude, o próprio Hegel escreverá palavras de ordem de teor anarquista, afirmando que o Estado tem de ser ultrapassado, que ele tem de “cessar”:

Temos, pois, de ultrapassar o Estado! – Pois todo o Estado tem de tratar homens livres como engrenagens mecânicas; e isso ele não deve fazer: portanto, deve cessar³⁷⁶

No entanto, na *Constituição do Império*, Hegel já concebe o Estado de uma maneira diferente. Ao menos o Estado moderno não pode ser apreendido somente mediante um princípio maquinal, sob pena de se incorrer em unilateralidade e impropriedade teórico-conceitual. Com efeito, para Hegel, se ao se fiar nas teorias modernas do Estado, o Estado acaba sendo concebido como uma verdadeira máquina, o caráter maquinal não deve ser tomado como uma necessidade do próprio ser do Estado: “ [...] nas novas teorias, desenvolvidas *em parte* [grifo meu], está o preconceito fundamental de que o Estado é uma máquina com uma única mola que transmite o movimento para todas as outras infinitas engrenagens”³⁷⁷. Subentende-se que uma teoria do Estado bem acabada não deveria mais concebê-lo dessa maneira.

Assim, nos escritos *Sobre a Constituição do Império*, é o princípio maquinal do Estado que tem de ser relativizado, ou melhor *suspendido*; não há mais a necessidade de se ultrapassar o Estado em si. Na medida em que é concebido por um princípio meramente utilitário, a autorização e o incentivo a qualquer atividade sociais estão condicionadas às

ao Estado máquina: “A natureza de pólipo dos Estados gregos, onde cada indivíduo gozava uma vida independente e podia, quando necessário, elevar-se à totalidade, deu lugar a uma engenhosa engrenagem cuja vida mecânica, em sua totalidade, deu lugar a uma engenhosa engrenagem mecânica, em sua totalidade, é formada pela composição de infinitas partículas sem vida”, Cf.: Schiller, F. *A educação estética do homem*. (trad. Roberto Schwarz e Márcio Suzuki). São Paulo: Editora Iluminuras, 2002, p.37.

³⁷⁶ Hegel, G.W. “O mais antigo programa sistemático do idealismo alemão”. In: Schelling, F. *Obras Escolhidas*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p.42.

³⁷⁷ Hegel, G.W. *Die Verfassung Deutschlands*: “In den neuen, zum Teil ausgeführten Theorien aber ist es das Grundvorurteil, dass ein Staat eine Maschine mit einer einzigen Feder ist, die allem übrigen unendlichen Räderwerk die Bewegung mitteilt [...] Die pedantische Sucht, alles Detail zu bestimmen, die unfreie Eifersucht auf eigenes Anordnen und Verwalten eines Standes, Korporation [...]”, p.481.

vantagens, sonantes ou presumidas, que elas poderiam carrear à saúde e à prosperidade estatais. Pensado exclusivamente sob essa óptica, o Estado moderno adquiriria logo o salvo-conduto para espezinhar³⁷⁸ as mais corriqueiras atividades de seus cidadãos a fim de medi-las ao seu critério de utilidade. No limite, as teorias do Estado tentariam derivar a partir de princípios da razão a justificação para organizações estatais em que:

[...] nenhum tostão da despesa pública que é feita para pobres em um país de 20, 30 milhões, {pode ser dispendida}, sem {que ela} seja, não simplesmente aprovada, mas comandada, controlada e fiscalizada [*besichtigt*] pelo mais alto governo. No cuidado com a educação, a nomeação de cada diretor de escola de vila, a despesa de cada centavo para o vidro da janela da escola da vila, bem como, em relação à administração da vila, a nomeação de cada escrivão [*Torschreibers*] e oficial de justiça [*Gerichtsschergen*], de cada juiz de vila, devem ser uma emanção e um ato imediato do governo superior³⁷⁹.

Sob pena do Estado sufocar a vida social, as atividades de seus membros não podem ser regidas, em seus mais pequeninos detalhes, de cima para baixo. O reverso da intervenção recorrente e intrusiva nos assuntos dos cidadãos seria a eliminação de toda a possibilidade deles incorporarem o Estado no sentimento que possuem de si mesmos [*Selbstgefühl*]. Nas palavras de Hegel, a desconfiança do Estado ante o cidadão seria paga pela desconfiança do cidadão frente ao Estado:

A hierarquia maquinal, ainda que seja altamente intelectual e dedicada a caros fins, não demonstra nenhuma confiança em seus cidadãos, logo, por conseguinte, tão pouco pode esperá-la deles – ela não se firma segura em nenhuma função [*Leistung*] cuja ordem e execução ela mesma não organizou, bane, assim, doações e sacrifícios voluntários, mostra aos súditos seu convencimento de sua incompreensão e desprezo frente à sua capacidade de julgar e fazer o que seria relevante para o seu bem privado, assim como mostra uma crença em uma indecência [*Schamlosigkeit*] generalizada; assim, ela não pode esperar nenhuma ação viva, nenhum apoio de seu sentimento de si [*Selbstgefühl*]³⁸⁰

³⁷⁸ Hegel utiliza o termo “pedante”, fala por exemplo em “Ton der Pedanterie”, para se referir a um Estado que se imiscui e interfere na vida mais corriqueira de seus cidadãos. Apesar de possuir o termo pedante em português, como bem se sabe, ele não tem o mesmo significado. A palavra “espezinho” de raiz parecida, guarda maior proximidade a este significado.

³⁷⁹ Hegel, G.W. *Die Verfassung Deutschlands*, p.481.

³⁸⁰ Hegel, G.W. “Die Verfassung Deutschlands”, p. 483- 484. Schiller também já mencionava este fenômeno em termos muito semelhantes: “Vai-se aniquilando assim, pouco a pouco, a vida concreta individual, para que o abstrato do todo prolongue sua existência precária, o Estado continua eternamente estranho a seus cidadãos, pois que o sentimento não pode encontrá-lo em parte alguma”, Cf.: Schiller, F. *A educação estética do homem*.(trad. Roberto Schwarz e Márcio Suzuki). São Paulo: Editora Iluminuras, 2002, p.38.

O Estado moderno tem de considerar a liberdade do cidadão como algo “sagrado”³⁸¹ – palavra de Hegel; retirando desse princípio, o imperativo de delimitar a supervisão e a intervenção estatais ao estritamente necessário à sua segurança interna e externa. Devidamente restringido ao que é estritamente necessário, não há necessidade do Estado conflitar com as atividades dos cidadãos. Além disso, dessa sacralidade da liberdade dos cidadãos, decorre que a esfera dos interesses particulares portados por cada um, independente de sua atividade, deve ser legitimamente reconhecida e preservada dentro do Estado, não devendo ter sua permissão condicionada a qualquer cálculo projetivo das vantagens ou desvantagens implicadas no seu exercício.

É, precisamente, o ajuste entre liberdade do cidadão e autoridade estatal moderna que é defendido por Hegel. Ele não corrobora, portanto, nem com aqueles que tomam o indivíduo como uma engrenagem da máquina estatal, nem com aqueles que instam a que simplesmente se abra mão do princípio do Estado de se constituir como um para si, em contraponto ao indivíduo. De toda forma, o que os alemães não podem ignorar no que diz respeito à liberdade primitiva é que: “A passagem do tempo e a formação-cultural [*Bildung*] que se desenvolve no seu interior separou o destino daquele tempo e a vida do atual”³⁸². Assim, na medida em que foram sendo ultrapassadas aquelas condições primitivas do povo alemão, e na medida em que o novo contexto intensifica as diferenciações sociais, a “pulsão por liberdade”³⁸³, tomada em

³⁸¹ Hegel, G.W. “Die Verfassung Deutschlands”: “Es ist hier der Ort nicht, weitläufig auseinanderzusetzen, dass der Mittelpunkt als Staatsgewalt, die Regierung, [das,] was ihr nicht für ihre Bestimmung, die Gewalt zu organisieren und zu erhalten, [also] für ihre äussere und innere Sicherheit notwendig ist, der Freiheit der Bürger überlassen und dass ihr nichts so heilig sein müsse, als das freie Tun der Bürger in solchen Dingen gewähren zu lassen und zu schützen, ohne alle Rücksicht auf Nutzen; denn diese Freiheit ist an sich selbst heilig”, p.482.

³⁸² Hegel, G.W. “Die Verfassung Deutschlands”, p.465.

³⁸³ Hegel, G.W. “Die Verfassung Deutschlands”, “Diese Form des deutschen Staatsrechts ist tief in dem gegründet, wodurch die Deutschen sich am berühmtesten gemacht haben, nämlich ihrem Trieb zu Freiheit”, p.465.

si mesma, deixa de produzir liberdade, para repor a todo tempo a submissão.

Para apreender o porquê disso, reportamos mais uma vez ao processo histórico, considerando, sobretudo, que o princípio do que Hegel considera como o verdadeiro conceito do Estado moderno poderia, com efeito, abdicar da violência que, anteriormente, fora necessária para manter a unidade dos Estados antigo diante da diversidade que emergia no seu interior:

A diversidade de línguas e dialetos, que, no limite, torna, simultaneamente, a separação ainda mais enérgica do que a total incompreensibilidade, a diversidade dos costumes e da formação nos estamentos divididos, que torna os homens quase que somente reconhecíveis na aparência exterior, – esses heterogêneos e, ao mesmo tempo, mais poderosos elementos que, no ampliado império romano, o peso da violência, preponderantemente, era capaz de submeter e unificar, nos Estados modernos, do mesmo modo, o espírito e a arte das organizações estatais [*Staatsorganisationen*] o são, de maneira que a desigualdade na formação e nos costumes vieram a ser tanto um produto necessário [*ein notwendiges Produkt*] quanto uma condição necessária [*eine notwendige Bedingung*] para que existam os Estados modernos³⁸⁴.

Enfatizemos: as diferenças na “formação e nos costumes” de um povo representam não somente um “*produto* necessário”, mas também uma “*condição* necessária” para a consolidação do Estado moderno. Isto porque a diferenciação e diversificação dos interesses econômicos, das crenças religiosas e dos costumes abrem espaço para que a organização estatal possa “conquistar” e “coordenar” um “espírito” e uma “arte” próprios; ou seja, as funções, necessidades e objetivos do Estado não ficariam mais sob a égide de qualquer marco institucional dado pelo peso de uma tradição – nos “mais novos tempos”, abre-se a oportunidade de um desenvolvimento autônomo da estrutura estatal.

Na Alemanha, esse mesmo processo de diferenciação não encontrava um Estado que o articulasse. E, na medida em que são desfeitos os laços religiosos e de costume, abandonado por si só, “esse agir conforme o próprio arbítrio” dos indivíduos produz uma cadeia de “círculos de poder” que se sobrepõem uns aos outros. Sem costumes, religião e interesses

³⁸⁴ Hegel, G.W. “Die Verfassung Deutschlands”, p.477-478.

comuns, ao insistir na velha forma, a Alemanha se vê, de fato, destituída de um Estado. As instâncias de poder e direito estatal apenas legitimam e consolidam um regime jurídico criado e gerido por meio do mero agir privado dos indivíduos:

[...] cada membro singular da hierarquia política, cada dinastia, cada estamento, cada cidade, cada corporação de ofício e assim por diante, tudo o que tem direito e obrigações em relação ao Estado, obteve-as por si próprio, e o Estado não tem nenhuma outra providência diante dessa redução de seu poder, do que confirmar que o poder lhe foi subtraído [...] ³⁸⁵.

Ao fim, de acordo com Hegel, o direito público perderia justamente o seu caráter público, mostrando-se um mero apanhado de todas as ordenações retiradas do direito privado:

[...] o direito público alemão não é uma ciência a partir de princípios, mas um inventário [*Urbarium*] dos mais distintos direitos públicos adquiridos sob a forma de direito privado [...] ³⁸⁶.

Em grande medida, a perda da unidade religiosa e da comunhão de interesses ocorre com a ascensão da burguesia ³⁸⁷. Favorecidos justamente por essa “dispersão hierárquica” própria ao feudalismo, os burgueses conseguem desenvolver suas atividades em meio às cidades medievais e aumentar sua projeção e influência. Com isso, instaurariam um conflito de interesses dentro das sociedades que redundaria em uma fragmentação política caso não conte com um poder central forte para garantir a unidade.

Hegel atribui, portanto, à emergência da sociedade burguesa a necessidade de uma nova estrutura estatal, distinta daquela característica dos tempos da “liberdade primitiva”. Uma necessidade reconhecida por quase todas as nações que conseguiram a transição para um novo modelo de Estado. Não é à toa que o Estado moderno surge nos mais diversos países europeus como uma resposta às suas guerras civis.

³⁸⁵ Hegel, G.W. “Die Verfassung Deutschlands”, p.467-468.

³⁸⁶ Hegel, G.W. “Die Verfassung Deutschlands”, p.468.

³⁸⁷ Anderson, P. *Linhagens do Estado absolutista*, São Paulo: Brasiliense, 1995. “A cidade medieval fora capaz de desenvolver-se porque a dispersão hierárquica de soberanias no modo de produção feudal libertara pela primeira vez as economias urbanas da dominação direta de uma classe dirigente”, p.21.

Entre feudalismo e modernidade: o princípio da representação

A fim de atender essas exigências de reconhecimento da esfera dos interesses particulares dos cidadãos, à concepção do Estado moderno tem de se incorporar o princípio da representação³⁸⁸. Com efeito, Hegel identifica o “sistema da representação” como constitutivo de todos os mais novos Estados europeus. Porém, é grande a variedade e a profundidade com que esse princípio é implementado por esses diversos Estados. Depreende-se da argumentação hegeliana, serem, precisamente, essas diferenças na forma de vigência da representação que definem, em grande medida, a maior ou menor prosperidade de um Estado nos tempos modernos. Mas para entender o princípio da representação e verificar qual seria a sua configuração ideal, Hegel julga necessário proceder, mais uma vez, a uma gênese, agora, do próprio instituto político da representação.

É com vistas a esta gênese, que Hegel se coloca o desafio de expor as três determinações históricas ligadas ao surgimento e ao desenvolvimento do princípio de representação: a liberdade primitiva, a sociedade feudal e a sociedade burguesa. Primeiramente, Hegel aborda criticamente a idéia, então corrente, de que o sistema de representação já estaria presente nas “florestas germânicas”³⁸⁹. Se é acertado atribuir aos povos germânicos a *origem* do princípio de representação, não se pode dizer o mesmo de seu começo, ou seja, acreditar que ele já estaria presente nesses povos. Há, com efeito, de se fazer uma distinção crucial: uma coisa é o princípio da vida política vigente no interior da

³⁸⁸ A importância do conceito de representação nos textos do projeto “Sobre a Constituição do Império” foi ressaltada por Pöggeler em seu artigo: Pöggeler, O. “Hegels Option für Österreich – die Kozeption korporativer Repräsentation”, p.12.

³⁸⁹ A afirmação de que o sistema de representação não estava presente nas florestas germânicas tem em vista Montesquieu “Quem ler a admirável obra de Tácito *Sobre o Costume dos Germanos* verá que foi deles que os ingleses extraíram a idéia de governo político. Este ótimo sistema foi encontrado na floresta”, p. 190 (Espírito das Leis, Livro XI, cap. VI). Cf. também o comentário de Hans Maier, p.207.

formação-cultural de uma nação; outra coisa, é a nova forma que este princípio adquire quando essa mesma nação o insere na formação-cultural do mundo.

Esse *sistema da representação* [...] não estava presente nas florestas germânicas, mas foi delas que emergiu; esse sistema marca época na história do mundo. A coerência da formação-cultural do mundo, após o despotismo oriental e o domínio de uma república sobre o mundo, conduziu a humanidade, por meio da degeneração dessas últimas, a esse meio-termo entre ambas, e os alemães [*Deutschen*] são o povo a partir do qual nasceu essa terceira figura do espírito do mundo³⁹⁰

Nas “florestas germânicas”, vigia a participação direta do indivíduo, vigia precisamente a “liberdade primitiva” em que: “[...] todo o homem livre tinha parte nos feitos da nação, tanto ao ser contado o seu braço, como também por sua vontade. Os príncipes eram escolhidos [*gewählt*] pelo povo, bem como a guerra e paz e toda a obra do todo [*Werk des Ganzen*]”³⁹¹. O princípio da representação, portanto, ainda não está presente na primitiva sociedade alemã, ele só aparece, em um segundo momento, quando os povos germânicos, por meio de ocupações e conquistas, espalham-se pela Europa. Somente ao ser implantada nas nações conquistadas, a “liberdade primitiva” transforma-se no princípio da representação. Essa passagem seria, no mais, regida pelo que Hegel acredita ser uma constante da história –, a saber, “[...] o princípio que ela [a nação] alça à dominação universal surge primeiramente na medida em que o seu princípio peculiar é aplicado nas restantes entidades do mundo [*Weltwesen*] que não tem sustentação”³⁹².

Daí, a afirmação hegeliana de ter sido, justamente, quando os povos germânicos “inundaram” a Europa em meio ao seu processo de conquista – donde decorre o fato da maior parte dos Estados modernos (França, Inglaterra, Espanha, Dinamarca, Suécia, Holanda, Hungria) terem sido “fundados por povos germânicos”; – o momento em que se fez necessária a transformação da liberdade alemã primitiva em um sistema feudal

³⁹⁰ Hegel, G.W. “Die Verfassung Deutschlands”, p.533.

³⁹¹ Hegel, G.W. “Die Verfassung Deutschlands”, p.532.

³⁹² Hegel, G.W. “Die Verfassung Deutschlands”: “[...] das Prinzip, das sie zur Universalität der Herrschaft erhebt, entsteht erst, indem ihr eigentümliches Prinzip sich auf das übrige haltungslose Weltwesen anwendet”, p.533.

[*Lehnssystem*]³⁹³. Com efeito, esse sistema feudal – o resultado desse processo para quase toda a Europa – não se assenta mais sobre uma liberdade primitiva, mas sobre um princípio de representação. Em sua estrutura mais básica – suserania e vassalagem – o sistema feudal conteria uma dualidade contraditória: um indivíduo mantém-se livre ao mesmo tempo que coloca um outro acima dele; a saber, ato que o torna um subordinado [*Untertan*]. “Essas características contraditórias de um homem livre e de um vassalo se unificam, de maneira que os feudos não são feudos da pessoa do príncipe, mas do reino”³⁹⁴. Em outras palavras, a pessoa do príncipe *representa* um papel no interior do Estado segundo o qual ela deve zelar pelos interesses dos membros do reino, seus súditos; da mesma maneira, um suserano tem de zelar pelo interesse de seu vassalo.

Contudo, nesse começo, a representação era bem pouco desenvolvida, restringindo-se ao tipo de relação de suserania e vassalagem que acabamos de descrever. O que irá desenvolvê-la é aquilo que Hegel apreende como uma “alteração nos costumes e nas formas de vida” que leva todos a se ocuparem mais com a sua “necessidade [*Not*]” e as suas “disposições privadas [*Privatangelegenheiten*]”. Por certo, essas alterações têm reflexos no Estado, que sofre um aumento e uma complexificação de sua estrutura, tornando necessário um estamento específico: o estamento estatal. Têm reflexos também no aumento, por um lado, dos carecimentos da nobreza e dos homens livres e, por outro, no desenvolvimento da indústria e do trabalho³⁹⁵. E seria mesmo o “estamento burguês”, ao mesmo tempo, a maior expressão e o promotor desses “novos tempos”. Ora, todo esse processo de mudanças exige

³⁹³ Hegel, G.W. “Die Verfassung Deutschlands”. Cf. também, Pöggeler, O. “Hegels Option für Österreich – die Kozeption korporativer Repräsentation”: “Als die Germanen Europa überflutet hatten und sich die germanisch-romanischen Völker bildeten, wurde diese Freiheit umgewandelt in das Lehnssystem (im weiteren Sinn des Wortes) – in ein System also, in dem die Freien für Untertanen verantwortlich waren und sich dem verpflichteten, den sie aus ihrer Mitte an ihre Spitze stellten”, p.92.

³⁹⁴ Hegel, G.W. “Die Verfassung Deutschlands”: “Diese sich widersprechenden Eigenschaften eines freien Mannes und eines Vasallen vereinigen sich darin, dass die Lehen nicht Lehen der Person des Fürsten, sondern des Reichs sind”, p.534.

³⁹⁵ Hegel, G.W. “Die Verfassung Deutschlands”, p.532-533.

evoluções na forma da representação, para além do modelo restrito à relação de suserania e vassalagem.

Com efeito, as mesmas transformações que exigiram a constituição de um Estado centralizado, colocando-se como o zelador dos interesses do todo, exigiram também uma adaptação do sistema de representação³⁹⁶. O Estado moderno não poderia mais restringir o seu princípio de representação àquele encontrado nas relações feudais entre suserano e vassalo, onde a burguesia, grande protagonista das transformações mais recentes, não encontrava espaço. Como já dava exemplo a Inglaterra, o princípio de representação teria, então, de se desenvolver a fim de possibilitar também a representação por estamento.

Ocorre que Hegel está preocupado em não deixar que se confunda o que é causa do surgimento do princípio de representação com o que é causa de seu desenvolvimento. Em outras palavras, não obstante todas essas transformações por que passou com a emergência da burguesia, o começo da representação está no feudalismo e isso não deve ser esquecido. Hegel julga que somente uma “tola imaginação” seria capaz de afirmar que a representação é uma “invenção dos mais novos tempos”. Assim, a fim de reconhecer essa dualidade da representação, Hegel irá afirmá-la “profundamente enredada entre a essência da constituição feudal que se desenvolve a si mesma e a ascensão da burguesia”³⁹⁷.

O novo sistema de representação seria, idealmente, a maneira do Estado moderno garantir a constituição de um corpo específico da administração estatal, incumbido de zelar pela conservação da unidade do todo, conciliado à manutenção de um espaço para os seus cidadãos, tornando possível o desenvolvimento da diversidade de carecimentos e atividades próprias à sociedade, sem ameaças de fragmentação. Mas para tanto, é mister que a

³⁹⁶ Nas palavras de Pöggeler, um “novo sistema constitucional” era exigido pelos “mais novos tempos”: “...um sistema com vértice forte, mas também um sistema em que o indivíduo...conseguisse participar do todo por meio de sua representação estamental”, p.93.

³⁹⁷ Hegel, G.W. “Die Verfassung Deutschlands”: “Die Repräsentation ist so tief in das Wesen der sich fortbildenden Lebensverfassung zusammen mit der Entstehung eines Bürgerstands verwebt, dass es die albernste Einbildung genannt werden kann, wenn sie für eine Erfindung der neuesten Zeiten gehalten worden ist”, p.536.

representação estamental seja tomada em um sentido amplo, abrangendo tanto a possibilidade da participação dos estamentos na “legiferação”, quanto o acesso aos “meios que mantêm o poder”³⁹⁸. Ou seja, a representação não pode ser reduzida à esfera de um poder legislativo *stricto sensu*, devendo contemplar, também, a garantia do ingresso aberto ao talento e ao mérito na burocracia estatal e no serviço militar. Bem-sucedido, um sistema constitucional que incorporasse a representação estamental teria condições de mediar as disposições da nobreza e da burguesia³⁹⁹ – que, para Hegel, sob a condição de terceiro estado, deveria representar simultaneamente o restante do povo⁴⁰⁰ – com grande benefício ao Estado. Por um lado, a nobreza seria responsável por introduzir um elemento mais pessoal e livre, denotando maior “independência das regras” e afastamento dos “incômodos da necessidade”, pois, justamente, o rigorismo das regras e a premências das necessidades, sem nada que lhes fizesse um contraponto, levariam o Estado a uma “administração de essência maquinal”; a burguesia, por seu turno, contribuiria ao Estado mediante as suas “habilidades” e “conhecimentos” – adquiridos em meio ao árduo caminho que ela necessitou abrir para si pelo próprio trabalho – para garantir o progresso e a prosperidade.

O sistema de representação guarda, para Hegel, a potencialidade de promover uma mediação viva entre nobreza e burguesia e Estado e sociedade, fazendo da oposição de seus

³⁹⁸ Hegel, G.W. “Die Verfassung Deutschlands”: “Die gesetzliche Macht ist also in seinen Händen; die Stände haben teil an der Gesetzgebung, und sie reichen die Mittel, welche die Macht erhält”, p.533.

³⁹⁹ Hegel, G.W. “Die Verfassung Deutschlands”: “Wenn der Adel durch Wohlstand schon von Jugend auf dem Schmutz des Gewerbes und den Bemühungen der Note entnommen ist und ihm hierdurch sowie durch den angeerbten sorgenlosen und um Sachen unbekümmerten [Sinn] ein freies Gemüt bewahrt wird und....- wenn also der Adel persönlich in allen Staaten einen Vorzug findet, so muss [er] eben, weil er persönlich ist, freier [sein], d.h. in einer möglichen Konkurrenz sich finden, da ohnedies die ...unsägliche Arbeit auflegende Organisation unserer Staaten auch den harten Fleiss und die mühevoll zu erringenden Geschicklichkeiten und Kenntnisse der Bürgerlichen notwendig macht und bei der sonstigen Erhebung und in neueren Zeit erzeugten Wichtigkeit dieses Stands den über [den] Charakter sich erhebenden Kenntnissen und Geschicklichkeiten der Weg offenstehen muss”, p.536. Pöggeler, O. “Hegels Option für Österreich – die Kozeption korporativer Repräsentation”: “Alle Hoffnungen knüpfen sich an ein neues Repräsentationssystem, das den Grundtendenzen der europäischen Geschichte entspricht und die Aufgaben der Zukunft löst, indem es die partikularen Kräfte zu einer sich selbst behauptenden Einheit zurückführt”, p.93.

⁴⁰⁰ Hegel, G.W. “Die Verfassung Deutschlands”: “- [als] also die Nationalangelegenheiten immer enger und enger in einen Mittelpunkt, der in dem Monarchen und Ständen [besteht], d.h. einem Teile der Nation, der teils als Adels und Geistlichkeit für sich selbst persönlich mitspricht, teils als dritter Stand ein Repräsentant des übrigen Volks ist”, p.533.

princípios solução e não problema.

As origens do atraso alemão

Ocorre que mesmo diante do carecimento de seu presente histórico, mesmo havendo vias que se encontram abertas para se evitar o pior dos modelos modernos de Constituição, os alemães aferram-se à Constituição do Sacro Império Romano Germânico, pertence a uma outra época, e que está— seja por princípios externos seja por fatores internos, inescapavelmente, destinada à aniquilação. Mostra-se assim, que a obstinação alemã acaba por se tornar um apego autoritário à própria vontade.

Mas desarmar aqueles que já querem flagrar aqui a pretensa necessidade ínsita à filosofia hegeliana de que caráter vire destino e história, fatalidade, cabe notar, que Hegel não deixa de apontar um momento fulcral em que o caráter obstinado do alemão, gestado nas condições de liberdade primitiva, teria, decididamente, perdido o seu lastro histórico, e, com isso, transformado-se em uma perturbação para o discernimento político de seu povo. Trata-se justamente do momento da ascensão de cidades burguesas na Alemanha, quando personalidade e propriedade deixam de se sobrepor⁴⁰¹ e o embate gerado pela emergência e diversificação dos interesses particulares assinala a insustentabilidade da Constituição do *Reich.*, que não fora talhada para lidar com essa dinâmica social, guardando-se viva apenas onde preponderasse a comunidade de interesses entre seus membros.

Para se contrapor à particularização dos interesses quando do momento da ascensão da burguesia, era necessária uma unidade mais forte — como mostrara a história de diversos países europeus que adotavam a forma do Estado moderno para acabar com a guerra civil, ou,

⁴⁰¹ Ritter, J. “Person und Eigentum”. In: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin: Klassiker Auslege, Akademie Verlag, 1997. Principalmente, pp.70-71.

profilaticamente, para evitá-la⁴⁰².

Mas, quando, por meio do soerguimento das cidades imperiais, o sentido burguês [*bürgerliche Sinn*], que só zela por um indivíduo sem auto sustentabilidade [*Selbstständig*] e sem vista para o todo, começa a vir a ser um poder [*Macht*], essa singularização [*Vereinzelung*] das almas [*Gemüthe*] teria exigido um liame mais universal e mais positivo; de modo que, quando a Alemanha, por meio do progresso da formação-cultural e da indústria, topou com a encruzilhada para se decidir, ou por obedecer a um universal ou por estourar de vez o vínculo [*Verbindung*], o caráter original alemão, a fim de assegurar o livre arbítrio [*freien Wille*] do indivíduo e a se contrapor à sujeição a um universal, levou a vitória e determinou, o destino da Alemanha conforme sua antiga natureza⁴⁰³.

Em outras palavras, diferentemente das outras nações européias, a Alemanha não reagiu para conter os efeitos desagregadores desencadeados pela emergência da burguesia. Seu caráter sobrepujou o seu juízo e a fez indiferente às exigências do tempo presente. E, a partir daqui, “O caráter original e nunca reprimido da nação alemã determinou a necessidade férrea de seu destino”⁴⁰⁴.

A desconsideração pelas condições objetivas, devido à obstinação alemã, não era temerária somente por não conferir resposta a processos internos, mas, em um cenário de fortalecimento das grandes nações fronteiriças, só poderia, com efeito, levar a consequências trágicas. A satisfação com a ilusão de liberdade gerada nessas circunstâncias seria, para Hegel, motivo de risadas: “Cada um comporta-se como um poder absolutamente livre e independente, sem consciência que são todos ferramentas nas mãos de poderes mais altos, o destino primevo [*uranfänglichen Shicksals*] e o tempo que vence a tudo são aqueles que riem daquela liberdade e independência”⁴⁰⁵.

Ainda se pode, por certo, reclamar que a descrição histórica de Hegel está muito vaga; quando, mais precisamente, ocorre esse momento decisivo da “ascensão da burguesia” em que o Estado deveria ter sido fortalecido para se contrapor a ela? Hegel não se furta, nem

⁴⁰² Koselleck, R. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. (trad. Wilma Patricia Maas e Carlos Almeida Pereira). Rio de Janeiro: Contraponto, Ed. PUC-Rio, 2006.

⁴⁰³ Hegel, G.W. “Die Verfassung Deutschlands”, p.517.

⁴⁰⁴ Hegel, G.W. “Die Verfassung Deutschlands”, p.517.

⁴⁰⁵ Hegel, G.W. “Die Verfassung Deutschlands”, p.517.

tergiversa ao responder a essa indagação: o momento decisivo da ascensão, a guerra civil alemã, seria a Guerra dos Trinta Anos (1618-1648) – ela seria o limiar da modernidade alemã e o seu resultado teria armado o tempo trágico da decomposição de seu povo. Seria, portanto, preciso recapitular o que estava em jogo naquele momento da história da Alemanha para saber como, ou melhor, se é possível combater as conseqüências de seu desfecho.

Enquanto durou uma “igualdade de religião” na Alemanha, o Sacro Império Romano Germânico pode dispor de uma coordenação de “príncipes, condes e senhores” em ações comuns. Com efeito, não havia nenhum “poder estatal” [*Staatsmacht*] que se pusesse em contraposição a eles e aos indivíduos apto para construir e, se necessário, fazer valer as políticas visando ações comuns, tal como nos Estados modernos. Isso não era mesmo requerido, a coordenação era garantida, anteriormente, pela vontade compartilhada por cada um de se manter unido no Estado.

No entanto, o desenvolvimento da riqueza do comércio e dos ofícios, a emergência do “espírito burguês”⁴⁰⁶ [*Bürgergeist*], logo, passou a reivindicar uma “legitimação interna e externa”. Nas palavras de Hegel, “a velha força livre da nobreza” não lhe ofereceu resistência, pois “a insubmissão [*Unbändigkeit*] do caráter alemão não pôde estimular imediatamente a formação de Estados independentes”. Destarte:

O caráter alemão projetou-se no mais íntimo do homem – religião e consciência moral [*Gewissen*] – fortaleceu a partir daí a singularização [*Vereinzelung*], e a separação daquilo que é exterior, como Estados, apareceu apenas como uma conseqüência desse fato [*und die Trennung des Äusseren als Staaten erschien nur als eine Folge hiervon*]⁴⁰⁷.

Assim, a guerra civil da Alemanha – a *Guerra dos Trinta Anos* – diferentemente do ocorrido nos países europeus, em que esta manifestação fora o prelúdio para a criação do

⁴⁰⁶ Hegel, G.W. “Die Verfassung Deutschlands”, p.517.

⁴⁰⁷ Hegel, G.W. “Die Verfassung Deutschlands”, p.517. Vê-se, por essa reconstrução da emergência do protestantismo, que Hegel considera esta uma religião, uma religião, em certo sentido, anti-burguesa; um resultado da reação do caráter da liberdade primitiva alemã contra o papel cada vez mais predominante da propriedade na sociedade dos “mais novos tempos”.

Estado nacional, não aparece abertamente como tal, nem pode efetivamente ser considerada estritamente uma guerra civil. Seu caráter mais imediato é, antes, o de uma guerra religiosa. Somado a isso, com o envolvimento de outras nações, a guerra civil alemã que aparece como guerra religiosa, aparece também como uma guerra entre Estados nacionais⁴⁰⁸. Em meio a esse novelo de determinações, o início da *Guerra dos Trinta Anos* marca o fim de uma era em que a coordenação entre as diversas unidades políticas da Alemanha poderia ser feita pela Constituição do *Sacro Império Romano Germânico*. No entanto, seu desfecho não consegue oferecer nenhuma solução para este novo quadro, pelo contrário, os tratados assinados para selar a paz apenas alimentam o divisionismo.

Some-se a isso que mais do que selar a desgraça da Alemanha, a *Guerra dos Trinta Anos* selaria também a superioridade do Estado francês. Hegel enxerga na *Guerra dos Trinta Anos*, na diferença das condições da França e da Alemanha ao seu término, a fonte profunda do que veio à luz na bem mais recente guerra entre as tropas revolucionárias e as tropas imperiais alemãs. Isso porque até o limiar da *Guerra dos Trinta Anos*, França e Alemanha, como Estados, eram atormentadas pelo mesmo princípio de dissolução alojado em seu próprio interior⁴⁰⁹. Aos olhos de Hegel, teceu-se pelas mãos do “gênio” político Richelieu a sorte de ambas – para o bem, no primeiro caso, e para o mal, no segundo. Em benefício da França, Richelieu anulou as duas forças políticas antagônicas, huguenotes e grandes, que ameaçavam

⁴⁰⁸ Koselleck, R. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos* (trad. Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira). Rio de Janeiro: Contraponto, Ed. PUC-Rio, 2006. “Se, na Alemanha, não chamamos guerra civil à Guerra dos Trinta Anos – como foram denominados os eventos correspondentes nos países vizinhos –, é porque o caráter jurídico dessas lutas transformou-se ao longo desses trinta anos. O que começara como guerra civil entre os estamentos protestantes do Império e o Partido Imperial terminou com um acordo de paz entre Estados territoriais quase soberanos. Dessa maneira, nossa guerra civil religiosa pôde ser compreendida ex post factum como uma guerra entre Estados”, p.66; “O que começara essencialmente como uma guerra civil religiosa entre os estamentos do Sacro Império Romano terminou com o acordo de paz entre os senhores territoriais, emancipados em príncipes soberanos. Enquanto a *guerre civile* e a *civil war* resultaram, no ocidente, em uma forma moderna de governo, a guerra religiosa transformou-se, na Alemanha, ao longo dos trinta anos – por força de intervenções externas – em uma guerra entre Estados, cujo resultado, paradoxalmente, possibilitou a sobrevivência do Império”, p.27.

⁴⁰⁹ Hegel, G.W. “Die Verfassung Deutschlands”: “Frankreich als Staat und Deutschland als Staat hatten beide dieselben zwei Prinzipien der Auflösung in sich; in dem einen zerstörte er sich vollends und erhob es dadurch zu einem der mächtigsten Staaten, in dem anderen gab er ihnen Gewalt und hob dadurch seinen Bestand als Staat auf”, p.548.

levar à dissolução do Estado francês. Com isso, protagonizou o processo de consolidação do Estado do *Ancien Régime*. Em outras palavras, Richelieu logrou quebrar os interesses particulares e consolidar um pólo universal e centralizado de poder, configurado no Estado⁴¹⁰. Doutro lado, em detrimento da Alemanha, Richelieu costurou a *Paz da Vestefália* (1672), cuja intenção, que a história mostrou exitosa, era justamente aprofundar a divisão entre as unidades políticas alemã e evitar que elas conseguissem se articular em um Estado moderno. Por suas mãos, nas palavras de Hegel, tornaram-se “maduro” o princípio em que França e Alemanha “estavam fundadas internamente: o princípio da monarquia francesa, o princípio da formação-cultural alemã de um bando de estados próprios”, com isso a primeira foi alçada “a um dos Estados mais poderosos”, e a segunda viu suprimida a “sua condição de Estado”⁴¹¹.

Com efeito, a *Paz da Vestefália* constitui para Hegel o marco da história recente da Alemanha, pois ela ancorou a organização estatal alemã a uma multiplicidade dada de unidades políticas impedindo que ela uma articulação em um Estado moderno que seria a resposta mais adequada às modificações necessárias trazidas pela alteração no “espírito de época”.

* * *

O atraso alemão em relação à França e a diversas outras nações européias já articuladas em um Estado moderno remontaria então, de acordo com Hegel, principalmente a essa perda do momento histórico da Alemanha consolidar um Estado central. Abre-se assim

⁴¹⁰ Hegel, G.W. *Über die Reichsverfassung*, p.122-123.

⁴¹¹ Hegel, G.W. “Die Verfassung Deutschlands”: “França como Estado e Alemanha como Estado tinham ambas em si os mesmos dois princípios da dissolução; em uma ele o destruiu por completo e a alçou com isso a um dos Estados mais poderosos, no outro ele lhe deu poder e suprimiu assim sua condição [*Bestand*] de Estado. Nas duas terras ele tornara maduro o princípio sobre o qual elas estavam fundadas internamente: o princípio da monarquia francesa, o princípio da formação-cultural alemã de uma massa de estados próprios. Ambos tiveram ainda de lutar contra seu princípio oposto, Richelieu conseguiu, trazer ambas as terras para o seu firme sistema opositivo”, p.548.

uma perspectiva de análise que não seria acessível por uma história tecida exclusivamente pela passagem de um modo de produção a outro. Seria a falta da consolidação de um Estado central como reação à ascensão da burguesia que provocou, posteriormente, o atraso da própria burguesia. O quadro da Alemanha se mostra assim bastante diferente do francês: se a Revolução é indissociável da finalidade de se combater os excessos e superar o Estado absolutista francês, para a “Alemanha”, Hegel reivindica uma maior presença do Estado a fim de introduzir um princípio de universalidade e organização da política⁴¹², ao invés de deixá-la a cargo das vontades abandonadas no seu particularismo em que vigora a casualidade da criação e da sobreposição de “círculos de poder”. Não haveria como se projetar para o interior da realidade política alemã a possibilidade de ser deflagrado um processo revolucionário. A reconstituição histórica se depreende que “o problema” da “Alemanha” era sensivelmente diferente daquele encontrado na França pré-revolucionária⁴¹³. A situação do Estado alemão se aproximava mais da Itália do século XVII⁴¹⁴

Nesse sentido, só resta a Hegel cruzar os dedos e fazer votos por um “grande homem” que igualmente convencido do anacronismo da organização político-jurídica do *Reich*, pudesse promover a unificação das diversas unidades políticas alemãs em um verdadeiro Estado. Não seria, é bom frisar, meramente o elemento nacional que ofereceria o material para esse projeto de unificação. Pelo contrário, Hegel defende uma unificação das unidades

⁴¹² Arantes lê esta demanda através de uma ótica gramsciana. Cf.: Arantes, P. *Ressentimento da Dialética*. São Paulo: Paz e Terra, 1996, “Como se pode ver, o nacional-popular também encarna uma demanda de Estado, de resto historicamente qualificado. Voltemos ao nosso ponto: é de se presumir que não seria muito diversa a opinião de Gramsci, caso tivesse sob os olhos a celebração conjunta de Maquiavel e Richelieu que Hegel deixa escapar no escrito sobre a Constituição da Alemanha, confirmando, mais uma vez, seus esquemas acerca das raízes populares e nacionais do Idealismo Alemão”, p.331.

⁴¹³ As especificidades histórico-políticas são uma preocupação constante nos escritos hegelianos, inclusive, n'*As Linhas Fundamentais* que também não podem deixar de ser vistas como uma forma de intervenção no debate sobre a reforma política da Prússia e que também deveria chegar às inovações do Estado Francês pós-absolutista e pós-revolução por meios próprios. Cf.: Siep, L. “Vernunftrecht und Rechtsgeschichte”. In: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Klassiker Auslege, Akademie Verlag, Berlin, 1997.

⁴¹⁴ Hegel, G.W. “Die Verfassung Deutschlands”: “Mit Deutschland hat hingegen Italien denselben Gang des Schicksals gemeinschaftlich gehabt, nur dass Italien, weil in ihm schon vorher grössere Bildung lag, sein Schicksal früher der Entwicklung zuführte, der Deutschland vollends entgegengeht”, p.551. Sobre a situação da Itália à época, cf. Burckhardt, J *A cultura do Renascimento na Itália*. São Paulo : Cia. das Letras, 1991.

políticas do *Reich* pautada por critérios que permitam a emergência de um Estado moderno, que possa assim proteger dominação das unidades políticas. Se é evidente que há, por parte de Hegel, uma forte empatia pelas tradições de seu povo, sua análise política da Alemanha, nunca resvala para qualquer espécie de ideologismo chauvinista.

Assim, quando evoca Maquiavel – que, no prefácio d'*O Príncipe*, também clamava por um homem que pudesse dar unidade política à Itália do final da Renascença⁴¹⁵ conflagrada por guerras e traições dinásticas – passa longe de suas intenções qualquer projeto de unificação nacional com fins a um Estado potência. O significado desta aproximação de Hegel da filosofia política de Maquiavel é bem distinto daquele conferido pelas leituras desses textos hegelianos feitas logo após a I Guerra Mundial – a saber, Albert Elkan (1919), Franz Rosenzweig (1920), Hermann Heller (1921) e Friedrich Meinecke (1924) – que viam em Hegel um proto-defensor do Estado potência⁴¹⁶.

No artigo “Hegel et Maquiavel”, Pöggeler remonta os descaminhos que permitiram essa filiação, na década de 20, do posicionamento político de Hegel nos seus escritos “Sobre a Constituição do Império” com a doutrina do Estado potência, primeiramente formulada por Meinecke em seu *Weltbürgertum und Nationalstaat* de 1907. Na genealogia que apresenta dessa filiação, Pöggeler mostra que ela se baseou, em grande medida, em um erro de Rosenkranz, que em seu livro sobre Hegel (1844) – em meio ao qual divulga excertos dos escritos de Hegel “Sobre a Constituição do Império” – julgara que o projeto a que pertenciam datava de 1806-1807. Esse equívoco de datação deu ensejo a um equívoco de interpretação.

⁴¹⁵ Hegel, G.W. “Die Verfassung Deutschlands”: “Schon der Zweck, den Machiavell voransetzt, Italien zu einem Staat zu erheben, wird von der Blindheit verkannt, die nichts als eine Gründung von Tyrannei, einen goldenen Spiegel für ehrgeizigen Unterdrücker in Machiavells Werk erkennt”, p.555.

⁴¹⁶ Pöggeler, O. “Hegel et Maquiavel”. In: *Études hégéliennes*. Paris: Vrin, 1985, pp.87-119. Cf. em especial: p.116. 117. Avineri também recusa a leitura dos textos de Hegel sobre a Constituição do Império a partir da teoria do Estado potência. Cf.: Avineri, S. *Hegel's theory of the modern state*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. “The essay is thus not a call for German nationalism but for the modernization of the German political system”, p.35. Nas notas que redige à tradução, Torres Filho já discorda das interpretações que vincularam este texto de Fichte a uma defesa irrestrita do Estado (Cf.: Fichte, J.G. “Maquiavel como escritor” (trad. e notas Rubens Rodrigues Torres Filho). In: *Almanaque*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1979, pp.5-29.).

Em seus comentários sobre os escritos de Hegel, Rosenkranz aproxima precisamente a leitura que Hegel faz de Maquiavel àquela feita por Fichte no ano de 1807, em um texto intitulado “Maquiavel como escritor”⁴¹⁷. A saber, neste seu texto, Fichte empreende uma dupla tarefa de tradução: ao mesmo tempo, que busca traduzir trechos da obra de Maquiavel para o alemão, ele procura “traduzir”, por meio de notas e comentários, preceitos retirados da obra do florentino para a ação política no campo da Alemanha pós Revolução Francesa. Em linhas gerais, o resultado apontava para a necessidade de se fortalecer militarmente o Estado prussiano como uma espécie de prelúdio à resistência a Napoleão, durante as Guerras de Libertação. Ora, antes de mais nada, logo se depreende que, essa aproximação entre a leitura da obra de Maquiavel feita por Fichte e a feita por Hegel no “Sobre a Constituição do Império” acaba por alinhar o posicionamento político dos dois autores justamente em relação àquele episódio que, com efeito, eles se posicionaram da forma mais divergente – diferentemente de Fichte, à época das Guerras de Libertação, Hegel irá defender Napoleão e não os Estados alemães.

Alguns anos depois da publicação do livro de Rosenkranz sobre Hegel, Rudolf Haym propõe uma revisão da datação daquilo que se conhecia dos escritos de “Sobre a Constituição do Império” para o período de 1798-1800, e, em 1870, o próprio Rosenkranz lhe dará razão. No entanto, a interpretação de que o texto de Hegel teria uma conotação nacionalista que serviria para uma incitação nacionalista perseverou.

No *Verfassungsschrift*, não interessa a Hegel enxergar no desfecho da guerra, o resultado do embate de uma nação contra outra nação, mas como a contraposição de duas formações-culturais. Mesmo a questão do Estado também está subordinada a uma avaliação que parte de uma confrontação entre as duas formações-culturais. E, ainda nesse sentido, a

⁴¹⁷ Sobre o artigo de Fichte, ver: Fichte, J.G. “Maquiavel como escritor” (trad. e notas Rubens Rodrigues Torres Filho). In: *Almanaque*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1979. , pp.5-29.

posição de Hegel é pela aproximação entre as formações-culturais e não a vitória de uma sobre a outra. A derrota da Alemanha mostra que o caráter que dirigiu a sua formação-cultural tende a levar o Estado alemão à aniquilação. Para reverter essa tendência, Hegel não irá exortar a Alemanha para uma afirmação de sua identidade, pelo contrário, Hegel tenta apontar para a necessidade de relativizá-la.

A Alemanha tem de abrir mão de sua unilateralidade e responder às necessidades colocadas por sua época. Isso não implicaria o sacrifício de seu impulso pela liberdade, mas a sua reformulação sob bases mais condizentes com o espírito dos “mais novos tempos”, dado que essa liberdade, calcada na possibilidade de se valer unicamente do seu próprio tino, não consegue mais se tornar objetiva. Para tanto, a Alemanha precisaria superar a constituição do *Reich*, no intuito de obter a sua transformação de modo a forjar a unificação de diversas das unidades políticas alemãs em um Estado efetivo – a saber, constituído por uma esfera de poder central autônomo, encarregada dos interesses universais⁴¹⁸. Sem com isso ter de recair necessariamente sob a forma de um *Estado máquina* que comprometa a “sagrada liberdade” de seus cidadãos. Destarte, a consolidação do Estado teria de vir associada à incorporação do princípio de representação no sentido amplo que já apresentamos.

No entanto, não há um sujeito político no horizonte para poder empreender esse receituário. Hegel não tem um Lorenzo Médici ou um César Bórgia à vista. A saída não poderia ser imediatamente política dessa perspectiva, no campo da prática política, não obstante as propostas que Hegel redige para a reforma da Constituição Alemã, as alternativas se restringem à vinda desse “grande homem”. Esse “grande homem”, de toda forma, também

⁴¹⁸ Hegel, G.W. “Die Verfassung Deutschlands”: Sobre a necessidade da Alemanha encontrar o seu próprio caminho: “Dass also in Deutschland die unfreie Forderung nicht erfüllt ist...dies würde nicht hindern, dass Deutschland einen Staat konstituierte, wenn es anders als eine Staatsgewalt organisiert [wäre]...”, p.485. Sobre a liberdade sagrada dos cidadãos: “Es ist hier der Ort nicht, weitläufig auseinanderzusetzen, dass der Mittelpunkt als Staatsgewalt, die Regierung, [das,] was ihr nicht für ihre Bestimmung, die Gewalt zu organisieren und zu erhalten, [also] für ihre äussere und innere Sicherheit notwendig ist, der Freiheit der Bürger überlassen und dass ihr nichts so heilig sein müsse, als das freie Tun der Bürger in solchen Dingen gewähren zu lassen und zu schützen, ohne allle Rücksicht auf Nutzen; denn diese Freiheit ist an sich selbst heilig”, p.482.

deveria oferecer a outra prerrogativa que Hegel advoga como necessária à constituição estatal que deve substituir ao *Reich* promovendo a adaptação da Alemanha aos mais novos tempos. Em outras palavras, além da unificação da Alemanha e da obtenção de um Estado efetivo, o “grande homem” da Alemanha, deveria se espelhar no exemplo de Teseu, e conferir ao seu povo uma constituição democrática, talhada pelo princípio de representação⁴¹⁹.

A unificação de Bildung e Civilização

Ainda no âmbito do projeto de “Sobre a Constituição do Império”, há um fragmento identificado pelas suas primeiras palavras “Der immer sich vergrößernde Widerspruch...”⁴²⁰ em que Hegel formula a necessidade de uma aproximação entre as duas formações-culturais. A verdadeira apreensão do carecimento de época dos “mais novos tempos” requer a aproximação entre a formação-cultural da Alemanha e a formação-cultural da França. Citamos:

A contradição, que se amplia cada vez mais, entre o desconhecido que os homens procuram sem consciência, bem como a vida que lhes é oferecida e permitida e a vida que os homens fizeram como sendo a sua e a ânsia nostálgica [*Sehnsucht*] pela vida daqueles que elevaram em si mesmos a natureza à condição de idéia, contém a aspiração [*Streben*] por uma convergência recíproca. O carecimento dos primeiros em receber uma consciência daquilo que os aprisiona e do desconhecido pelo qual aspiram vai ao encontro do carecimento dos segundos de transpor à vida as suas idéias.

A contraposição entre a formação cultural de França e Alemanha não pode deixar de ser encarada como uma tentativa de colocar em evidência que em meio à sua contradição deve ser procurado também esse “esforço de uma aproximação recíproca”. Se “Todos os fenômenos desse tempo mostram que não se encontra mais satisfação na velha vida” as

⁴¹⁹ Hölderlin também a se refere esse papel de Teseu. Cf.: Hölderlin, F. *Hipérion*. (trad. Erlon José Paschoal). São Paulo: Nova Alexandria, 2003. , p.93. Teseu também era citado pelo próprio Maquiavel.

⁴²⁰ Hegel, G.W. *Über die Reichsverfassung*, pp. 175-178. Consultamos também a edição de Georg Lasson intitulada “Schicksal und Freiheit” que encontramos em um artigo de Cesare Luporini em que ele comenta e traduz esse fragmento. Cf.: Luporini, C. *Filosofi vecchi e nuovi*, Roma: Editori Riuniti, 1981.

conquistas recentes no pensamento alemão e os acontecimentos sócio-político em França poderiam ser vistos como investidas que aspiram a sua superação⁴²¹.

No entanto, cabe apontar que a tendência da aproximação não era a única. Na verdade, ela estaria em disputa com uma tendência em sentido oposto. Pois, diante do crescimento do nacionalismo na Europa que reafirmava e construía as particularidades locais de cada povo, Hegel não deixa de se referir um recrudescimento das oposições climáticas⁴²². Por sua vez, o próprio desenvolvimento de cada uma dessas “formações-culturais” em suas particularidades apontariam para a superação dos “princípios” que as conformam. Inadvertidamente, a unilateralidade e a oposição que aparecem de saída vão dando lugar a uma “identidade”.

⁴²¹ Paulo Arantes interpreta esse trecho que citamos como a síntese do projeto intelectual do jovem Hegel semelhante ao jovem Marx de “fundir num só bloco de humanidade inteiriça 'os que pensam' e 'os que sofrem’”. Sobre a citação: “[...] não se poderia traduzir melhor a inspiração nacional-popular do programa de fundação do Idealismo Alemão, projeto de amálgama e consenso entre a elite esclarecida e a grande massa dos não-ilustrados”, Cf.: Arantes, P. *Ressentimento da Dialética*. São Paulo: Paz e Terra, 1996, p.324. Este fragmento foi extensamente interpretado por Luporini (op.cit.) e ao final do artigo de Pöggeler. Pöggeler, O. “Hegels praktische Philosophie in Frankfurt”. In: *Hegel-Studien* 9. Bonn: Bovier Verlag, 1974. Pöggeler também ressalta o prefácio que C.E. Oelsner escrevera para a tradução dos escritos de Sieyès para o alemão publicada em 1796, em que já se falava da união entre a necessidade das novas filosofias da França, Sieyès, e da Alemanha, Kant, darem as mãos. Um francês e um alemão deveriam “reformular o mundo”. Cf.: Pöggeler, O. “Hölderlin, Hegel und das älteste Systemprogramm”. In: *Hegel-Studien Beiheft* 9. Bonn: Bovier Verlag, 1973.

⁴²²Hegel, G.W. *Diff.*, p.14/p.39. “Quanto mais a formação-cultural prospera, quanto mais diversificado se torna o desenvolvimento das expressões da vida, no qual a cisão se pode devorar a si mesma, tanto maior se torna o poder da cisão, tanto mais firme a sua sacralidade climática, tanto mais estranhos para a totalidade da formação-cultural, e sem significado, os esforços da vida para recuperar para si a harmonia”, p.39.

Capítulo V - Será que a revolução terminou?

Retomemos o alerta de Hegel para a falta de “consciência”⁴²³ do público filosófico a respeito da diferença entre as filosofias de Fichte e Schelling, inclusive, vale dizer, por parte de Reinhold, que mesmo tendo dedicado um *livro* à filosofia alemã mais recente, *Contributos para uma visão do Estado da Filosofia no Começo do Século XIX*, por não apreender, mas simplesmente flutuar em meio ao carecimento de época, acaba, por sua vez, reforçando esse ofuscamento da diferença dos dois idealismos. Mais grave que isso, acaba não notando que, em sua filosofia, Schelling já adianta diversas críticas que ele, Reinhold, faria à filosofia de Fichte, no sentido de denunciar-lhe subjetivismo.

Reinhold não parece ter suspeitado que, há muito, uma outra filosofia, diferente do idealismo transcendental, se encontrava diante do público; de forma espantosa, ele não vê na filosofia, tal como Schelling a expôs, senão um princípio do elemento conceptual da subjetividade, da egoidade⁴²⁴.

Resguardemo-nos, no entanto, de reduzir a intenção de Hegel a um simples esforço de apontar a desatenção de Reinhold – que nem sequer “parece ter suspeitado” - ou mesmo de corrigi-lo no que poderíamos considerar uma “falha de leitura” – sem prejuízo de, repetidas vezes, procurar mostrar o reiterado atropelo feito, por aquele, do próprio texto de Schelling. A “insuspeita” de Reinhold é congênita à maneira como ele concebe a história da filosofia, privando de qualquer relação efetiva com os carecimentos que estão na base de toda filosofia autêntica.

Ao notarmos que Reinhold concebe o conceito de matéria, própria ao materialismo francês, que Schelling tenta incorporar em sua filosofia, como sendo o mesmo conceito de

⁴²³ Hegel, G.W. *Differenzschrift*, “Nas poucas expressões nas quais se reconhece um sentimento da diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling, evidencia-se mais o esforço em contornar esta diferença, ou em ocultá-la, do que uma clara consciência dela”, p.5/ p.29. Hegel não quer dizer que *nenhuma* diferença entre as filosofias de Fichte e Schelling seja notada, mas apenas que a diferença que *importa*, aquela em que está em questão uma superação da formação-cultural alemã, não é notada. Sobre as diferenças notadas por Reinhold a respeito das filosofias de Fichte e Schelling.

⁴²⁴ Hegel, *Differenzschrift*, p.77/ p.111.

matéria que retrataria a concepção do senso comum, já se pode verificar a sua inaptidão em se diferenciar da perspectiva do senso comum, acedendo, a partir disso, a uma perspectiva que lide com a efetividade da história. A matéria do materialismo francês não é uma simples limitação do absoluto, que captaríamos em nossa representação:

O único lado que é aqui tomado em consideração, a saber, o especulativo, não existe, de forma alguma, para o senso comum [*gemeinen Menschenverstand*]; deste lado especulativo, o limitado é totalmente diferente daquilo que parece ao sadio entendimento humano; nomeadamente, pelo fato de ter sido elevado ao absoluto, já não é este limitado. A matéria do materialista não é mais a matéria morta a que se opõem a vida e a formação-cultural [...]⁴²⁵

Por certo, ao buscar “fundamentar a realidade do conhecimento”, Reinhold já compromete toda a possibilidade de diferenciar as filosofias de Fichte e Schelling. Ao considerar “[...] que a mais essencial ocupação, o tema e o princípio da filosofia é: fundamentar a realidade do conhecimento através de análise, ou seja, de separação [...]”⁴²⁶, Reinhold já está, de antemão, impedido de divisar e incorporar o “autêntico carecimento filosófico” de seu tempo. Dessa forma, é inevitável que se escoe das suas mãos toda a riqueza do elemento histórico de uma filosofia, restando apenas o elemento individual peculiar e exclusivo de cada autor:

Do mesmo modo, Reinhold desconsidera [*übersieht*] nos sistemas de Fichte e de Schelling não só o lado especulativo e filosófico em geral, mas também toma por uma descoberta e uma revelação importantes, quando os princípios desta filosofia [a especulativa] se transformam, para ele, no mais exclusivo [*allerpartikulärste*] de tudo, e o mais universal, a identidade do sujeito e do objeto se transforma, para ele, no mais particular [*besonderste*], a saber, na própria individualidade pessoal dos senhores Fichte e Schelling.⁴²⁷

O resultado dessa perda do elemento histórico próprio às filosofias, da sua origem em um carecimento, soma-se aqui ao que Hegel denomina de uma inflexão “contingente e odiosa”, dando a entender uma ofensividade gratuita que levaria Reinhold a derivar da

⁴²⁵ Hegel, *Differenzschrift*, p.22/ p.47.

⁴²⁶ Hegel, *Differenzschrift*, p.79/ p.113.

⁴²⁷ Hegel, *Differenzschrift*, p.80/ p.114.

“particularidade desses sistemas” a “anti-eticidade” de seus autores. A defesa de Hegel lembra, *em parte*, aquela que Marx contrapõe aos críticos mais afoitos de Ricardo, exortando-os a ver que o cinismo estava no próprio capitalismo e não na teoria ricardiana⁴²⁸. Se as filosofias de Fichte e Schelling podem ser ditas anti-éticas [*unsittlich*]⁴²⁹, isso é decorrência do fato delas deitarem raiz e se manterem honestas ao seu próprio tempo, sem abdicar, no entanto, de tentar superar essa anti-eticidade historicamente dada. Remetendo às palavras que o próprio Hegel contrapõe a Reinhold:

[...] uma filosofia emerge de sua época, e se se quer tomar o seu dilaceramento como uma anti-eticidade [*Unsittlichkeit*], emerge da anti-eticidade. Mas para restabelecer os homens a partir de si contra o destroçamento da época e salvaguardar a totalidade que o tempo dilacerou⁴³⁰.

O intento de refutar a história da filosofia reinholdiana, defendendo os princípios da filosofia especulativa de Fichte e Schelling frente aos ataques da filosofia analítico-fundacionista, mostra-se, portanto, entrelaçado com a tentativa de defender a própria relação entre filosofia e história. Abandonar o projeto especulativo que apreende as filosofias a partir de um carecimento, regredindo a uma filosofia que aposta suas fichas na fundamentação da filosofia, é, para Hegel, o mesmo que cortar os fios que ligam a filosofia à história. E afastada da perspectiva histórica, a filosofia se rebaixa a um mero “ponto de vista”, determinado por um espírito sem orientação objetiva, que segue apenas uma errância confusa:

[...] o lado mais essencial de um sistema filosófico, ser especulação, não pode vir à consideração; nada resta, a não ser um ponto de vista peculiar, e uma mais forte ou mais fraca desorientação do espírito [*Geistesverirrung*]⁴³¹

⁴²⁸ Sobre a especificidade dessa *crítica* de Marx aos *censores* de Ricardo – para nos valermos da diferença kantiana – que mostra que “A ‘cegueira’ da economia política clássica para a especificidade histórica particular do modo de produção capitalista não é acidental, mas consequência necessária e estrutural dessa formação social mesma”, cf.: Nobre, M. *Lukács e os limites da reificação*. São Paulo: Editora 34, 2001, de que acabamos de citar um trecho, página 23.

⁴²⁹ Está claro que o emprego de anti-ético e anti-eticidade deve ser entendido aqui no sentido mais específico que esses termos possuem na filosofia hegeliana. Por certo, vertendo-se *unsittlich* e *Unsittlichkeit*, tem-se a vantagem de evitar a estranheza que nossa tradução seguramente causa no leitor, mas, ao menos, não há o risco, que julgamos mais grave, de se confundir a diferença entre moral e eticidade em Hegel, que ele faz questão em marcar. A referência da citação vai logo na nota abaixo.

⁴³⁰ Hegel, *Differenzschrift*, p.81/ p.115.

⁴³¹ Hegel, *Differenzschrift*, p.79/ p.113.

Embora Hegel tome Schelling e Fichte como aliados em uma frente comum na defesa do princípio formal de uma filosofia especulativa contra Reinhold e os bardilianos, não se deve desatentar que há, também entre eles, uma briga interna pelo significado da filosofia especulativa, ou, por outra, pelos rumos da filosofia pós-kantiana.

Nesse sentido, se Hegel, por um lado, defende Fichte e sua filosofia dos ataques de Reinhold; por outro, não deixa de criticar o seu subjetivismo. Hegel recusa a atribuição reinholdiana de um “dogmatismo idealista”⁴³² à filosofia de Fichte, na medida em que a filosofia fichtiana manteria, à sua maneira, o princípio da apercepção transcendental. Estabelecendo uma co-dependência entre sujeito e objeto, ela não pode ser tachada como um mero dogmatismo. Da perspectiva hegeliana, a crítica a ser feita à filosofia de Fichte deve denunciar a preponderância que ela confere ao sujeito nessa relação. Ao deixar de lado o momento da submersão [*Versenkung*] do sujeito e do objeto e ao não conferir ao ceticismo o seu radicalismo, Fichte se priva das condições para apreender devidamente o carecimento de seu tempo. Daí decorre que ele julga possível satisfazê-lo, oferecendo uma unificação da oposição entre sujeito e objeto que distingue os mais novos tempos, baseada na *dominação* de um desses opostos – em seu caso, uma dominação do pólo objetivo pelo outro, o pólo

⁴³² Hegel, *Differenzschrift*, “O idealismo dogmático conserva a unidade do princípio na medida em que nega [*leugnet*] o objeto em geral e põe um dos opostos, o sujeito na sua determinidade como o absoluto; tal como o dogmatismo, que é materialismo na sua pureza, nega o sujeito” p.40/ p.68. Fichte não conserva esta “unidade de princípio” própria ao dogmatismo *tout court* – uma vez que, aos olhos de Hegel, Fichte continuará sendo um dogmático, mas em um outro sentido – e é disso que, para Hegel, Reinhold não percebe. Apesar de Hegel admitir que algumas exposições do sistema de Fichte podem induzir a considerar a sua filosofia como um “idealismo dogmático”, tal como se a unidade do princípio ainda estivesse mantida, há de sempre se atentar para o fato do seu princípio ser transcendental. “[...] Reinhold não repara no significado transcendental do princípio de Fichte, segundo o qual se exige pôr no Eu=Eu, ao mesmo tempo, a diferença do sujeito e do objeto [...] assim o idealismo de Fichte se distingue pelo fato de que a identidade, que ele apresenta, não nega o objetivo, mas põe o subjetivo e o objetivo no mesmo nível [*Rang*] de realidade e de certeza, e a consciência pura e empírica são uma só. A favor da identidade do sujeito e do objeto, ponho as coisas [*Dinge*] fora de mim com tanta certeza quanto me ponho a mim mesmo; tão certo como eu ser, as coisas são” *Idem, ibidem*, p. 41/ p.69.

subjetivo. Hegel descreve, assim, a filosofia fichtiana como constituída sobre uma unidade sujeito-objeto subjetiva.

O que Hegel saúda na filosofia de Schelling é precisamente o fato de que ela apreende – e tenta corrigir – a inclinação subjetivista da filosofia fichtiana. De acordo com Hegel, a tentativa de correção se daria por um ousado recurso ao materialismo, tão abominado pela cultura intelectual alemã⁴³³. Hegel apóia, muito provavelmente, esse seu juízo sobre a filosofia schellinguiana em passagens como as do *Sistema do Idealismo Transcendental*, em que Schelling chega a afirmar uma identidade entre o materialismo e o idealismo transcendental⁴³⁴, compreendendo que o materialismo francês – diferentemente do que julga Reinhold ou o senso comum – seria, sim, uma verdadeira filosofia, na medida em que ele não coloca a matéria, como um absoluto em si, mas em seu princípio já exige também a posição de seu oposto, a consciência. A matéria dos materialistas modernos, Hegel adverte, não seria mais posta em si e por si, como no “materialismo em sua pureza”⁴³⁵ ou dogmático, pelo qual

⁴³³ Lange, F. *Geschichte des Materialismus*. Frankfurt: Suhrkamp, 1974. Em sua história do materialismo, Lange dedica algumas páginas para tratar da recepção do materialismo francês na Alemanha. Ele toma o relato de Goethe sobre a impressão que seu círculo de intelectuais experimentara com a leitura de Holbach como emblemático da aversão dos alemães ao materialismo francês: “Bekanntlich hat Goethe auch dafür gesorgt, daß wir den Eindruck kennen, den das System der Natur auf den jugendlichen Dichter geübt hat. Das Urteil, welches er fällte, weit entfernt Holbach gerecht zu werden, zeichnet den Gegensatz zwischen zwei völlig verschiedenen geistigen Strömungen so schlagend, daß wir hier in der Tat wohl Goethe als Vertreter der aufstrebenden deutschen Jugend jener Zeiten dürfen reden lassen: 'Wir begriffen nicht, wie ein solches Buch gefährlich sein könnte. Es kam uns so grau, so kimmerisch, so totenhaft vor, daß wir Mühe hatten, seine Gegenwart auszuhalten'. Die weiteren Betrachtungen, welche Goethe dann im Sinne seines jugendlichen Gedankenkreises folgen läßt, sind nicht eben von Bedeutung; außer insofern sie ebenfalls zeigen, daß ihm und seinen jungen Geistesgenossen das Buch 'als die rechte Quintessenz der Greisenheit, unschmackhaft, ja abgeschmackt' vorkam [...]”, Lange dirige, em seguida, uma forte crítica a esta aversão: “[...] Man verlangte nach dem vollen, ganzen Leben, wie es ein theoretisches und polemische Werk weder geben konnte noch sollte; man wollte die Befriedigung des Gemütes, wie sie im Grunde nur auf dem Boden der Dichtung zu finden ist, bei der Arbeit der Aufklärung nicht missen. Man bedachte nicht, daß, wenn das Weltganze auch das höchste Kunstwerk wäre, eine Analyse seiner Elemente stets etwas anderes sein müßte, als der Genuß des Ganzen in der Anschauung seiner Herrlichkeit”, p. 424. Lukács – de resto, fortemente influenciado por Lange – resalta esta peculiaridade de Schelling: Lukács, G. *Der junge Hegel*, Frankfurt: Suhrkamp, 1973, “In dieser Stimmung hat Schelling zuweilen fast materialistische Anwendungen, lehnt oft den überstiegenen Spiritualismus der ihm sonst nahestehenden Romantiker leidenschaftlich ab”, p.391.

⁴³⁴ Schelling, F. *System des transcendentalen Idealismus*. Werke. München: Beck, 1972-1993, “Allein so wie der Materialismus bis jetzt ist, ist er völlig unverständlich, und so wie er verständlich wird, ist er vom transcendentalen Idealismus in der That nicht mehr verschieden”, p.407., Cf. também, p.348. Consultamos a obra seguindo as indicações de Bourdin, J-C *Hegel et les matérialistes français du XVIII siècle*. Paris: Librairie des Méridiens Klincksieck, 1992, p.32.

⁴³⁵ Hegel, G.W. *Differenzschrift*, “[...] in seiner reinheit Materialismus [...]”, p. 40/p.68.

ele ainda costuma ser tomado. Ao ser posta, a matéria já remeteria ao oposto da matéria e, nessa medida, esse materialismo seria um idealismo. Esta concepção materialista não seria, portanto, necessariamente uma concepção dualista e própria ao senso comum como a retrata Kant na *Crítica da Razão Pura*⁴³⁶.

Nos escritos schellinguianos diretamente citados por Hegel no *Differenzschrift*, não há uma menção explícita do materialismo, mas, no trecho retirado do *Zeitschrift für spekulative Physik*, vemos Schelling ressaltar a precedência da natureza ou da física em relação ao Eu que, tal como no materialismo, busca ressaltar um princípio diferente objetivo. Ambos, i.e., seja a recuperação do materialismo, seja a filosofia da natureza, visam, precisamente, se contrapor a este Eu que, no idealismo fichtiano, seria tomado como o “primeiro ato” ou a “mais alta potência”:

A filosofia da natureza é uma explicação física do idealismo; [...] a natureza dispôs-se, desde longe, a chegar a estas alturas que atinge na razão. O filósofo só não repara nisto porque toma o seu objeto, com o primeiro ato, já na mais alta potência, como Eu, como dotado de consciência, e apenas o físico alcança por detrás desta ilusão [...]. O idealista está certo quando transforma a razão na autocriadora de tudo [...], ele tem para si a própria intenção da natureza relativamente ao homem; mas justamente porque esta é a intenção da natureza [...] aquele mesmo idealismo torna-se ele próprio algo de explicável, e nisso coincide com a realidade teórica do idealismo. Só quando os homens aprenderem a pensar de modo puramente teórico, de forma puramente objetiva e sem qualquer mistura do subjetivo, é que aprenderão a compreender isso⁴³⁷.

Hegel não deixa de ressaltar que a finalidade de fundo do projeto da filosofia schellinguiana, explicitada nessa passagem, não deixa de guardar, ao menos formalmente,

⁴³⁶ Kant, I. *KrV* “Ora, nós somos dogmáticos com respeito aos conceitos ordinários da nossa razão no que toca às relações do nosso sujeito pensante com as coisas que nos são exteriores e consideramo-las como verdadeiros objetos existentes, independentemente de nós, segundo um certo dualismo transcendental que não atribui ao sujeito, como representações, esses fenômenos exteriores, mas, tal como a intuição sensível no-los fornece, os transporta para fora de nós, como objetos e os separa completamente do sujeito pensante. Esta subreção é o fundamento de todas as teorias sobre as relações entre alma e corpo e nunca se pergunta se esta realidade objetiva dos fenômenos é, assim, inteiramente exata, mas pressupõe-se como admitida e apenas se raciocina, com grande subtilidade, sobre a maneira como deve ser concebida e explicada. Os três sistemas habituais imaginados a este respeito e, realmente, os únicos possíveis são os da influência física, da harmonia pré-estabelecida e da assistência sobrenatural. As duas últimas maneiras de explicar a união da alma com a matéria estão fundadas sobre objeções contra a primeira, que é a representação do senso comum [...]”, *A 389*, p.365.

⁴³⁷ Hegel, G.W. *Differenzschrift*, p. 79/ p.113.

uma grande cumplicidade com a finalidade declarada do próprio Reinhold ao investir indistintamente contra a mais nova filosofia especulativa – ambos visariam superar a subjetividade:

Se Reinhold atribui o principal crime da filosofia existente até agora ao fato de se ter representado o pensar sob o aspecto de uma atividade meramente subjetiva e exige que se faça a tentativa de abstrair da subjetividade da mesma, então – não apenas como repousa no que foi mencionado, mas também no princípio de todo o sistema schellinguiano – a abstração do elemento subjetivo da intuição transcendental se coloca como o caráter desta filosofia ⁴³⁸.

Ultrapassemos, no entanto, o mero aspecto formal, e vejamos o que contrapõe essas duas filosofias. Se para a superação da subjetividade, Reinhold volta a lançar mão de uma filosofia que confia no fundamento, apoiando-se principalmente em Bardili; Schelling, mantendo o princípio transcendental, recorre ao materialismo, para promover uma saída do subjetivismo a que considera presa a mais recente filosofia. Arriscaríamos dizer que esse recurso à matéria já buscaria, antes de Feuerbach, uma “correção passiva” à filosofia alemã.

Até mesmo por prender-se às limitações de uma concepção de filosofia que não consegue apreender devidamente o carecimento da filosofia, Reinhold não percebe esta comunidade de seu projeto com o projeto schellinguiano. Para Reinhold, o princípio que residiria na própria base da filosofia especulativa já seria suficiente para considerar Schelling, tal como Fichte, um subjetivista. Nesse sentido, não há que se surpreender diante de sua total incompreensão do significado do materialismo invocado por Schelling, da sua desatenção diante do quão significativamente esse recurso afasta Schelling de Fichte e mesmo da necessidade presente nesse recurso no sentido de uma satisfação do carecimento posto pelos “mais novos tempos”. Todavia, ao mesmo tempo, por conta e apesar de sua ignorância, Reinhold toca no que está motivando verdadeiramente o recurso materialista e descortina, novamente, a tendência de aproximação das formações-culturais alemã e francesa. Citando

⁴³⁸ Hegel, G.W. *Differenzschrift*, p.79/ p.113.

Reinhold:

Aqui, pode-se dar por satisfeito à mera menção dessa desorientação do espírito, que na Alemanha está tão pouco em casa [*einheimisch*], e que, até hoje, na história da filosofia alemã não mereceu quase nenhuma menção⁴³⁹.

O argumento reinholdiano contra o materialismo, ao se valer da expressão “*einheimisch*”, denuncia a subordinação de uma questão filosófica a uma disputa de força entre particularismos próprios a uma tradição local⁴⁴⁰. Colocando a questão nesses termos, Reinhold mostra-se ele mesmo preso à forma de uma formação-cultural; à forma da formação-cultural alemã que vimos Hegel caracterizar pela obstinação [*Eigensinnigkeit*] e que, aqui, é descrita como aquela em que o pensamento “ [...] se refugia na forma do subjetivo a que pertence também o amor e a crença”⁴⁴¹. A diferença da ciência ou da filosofia francesas é que elas, por sua vez, pertencem a uma formação-cultural que tem um princípio “objetivo”⁴⁴². Qualquer desses princípios, enquanto ainda presos a uma particularidade, não podem simplesmente ser colocados como certo e o outro como errôneo. Ambos têm condições potenciais de um desenvolvimento autêntico, mesmo que sob um privilégio de sua “forma local” respectiva. Hegel comenta assim o trecho de Reinhold que citamos mais acima:

Assim, por exemplo, para Reinhold, o materialismo aparece como uma desorientação do espírito que não tem, na Alemanha, lugar de residência, e não reconhece nele nada do autêntico carecimento filosófico de suprimir a cisão sob a forma de espírito e matéria⁴⁴³.

Ou seja, Hegel enfatiza que o argumento de Reinhold, de fato, implica um unilateralismo. A legitimidade de ambos enquanto princípios locais é reconhecida por Hegel,

⁴³⁹ *Idem, ibidem*, citação retirada das nota do editor (79, 36-37), à página 566. Na seção final do livro da versão por nós utilizada do *Differenzschrift*. “Es mag hier bey der blossen Erwähnung dieser Geistesverirrung bewenden bleiben, die in Teutschland so wenig einheimisch ist, und in einer Geschichte der bisherigen teutschen Philosophie kaum einer Erwähnung werth würde (Beyträge. H. 1.77.)”.

⁴⁴⁰ Hegel, G.W. *Differenzschrift*, p. 14/ p.39.

⁴⁴¹ Hegel, G.W. *Differenzschrift*, p.80/ p.114.

⁴⁴² Transcrevo, aqui, a citação completa em que Hegel contrapõe o princípio das duas formações-culturais: Hegel, G.W. *Differenzschrift*, “A forma daquela ciência aparece no princípio local objetivo, tal como, ao invés, a formação-cultural alemã se refugia – frequentemente sem especulação – na forma do subjetivo, a que pertence também o amor e a crença”, p.80/ p.114.

⁴⁴³ Hegel, G.W. *Differenzschrift*, p.79-80/ p.114.

mas parcialmente; aceitando-se o critério geográfico para definir o seu valor ou desvalor, cada tradição local vai arrogar o seu princípio e tomar o outro como um oposto que deve ser afastado. Uma questão filosófica fica, assim, presa a uma situação em que dois unilateralismos locais se colocam em oposição um ao outro. Um só pode prevalecer sobre o outro por violência.

Se a localização ocidental da formação-cultural, da qual este sistema saiu, o mantém afastado de um país [*Lande*], a questão é saber se esse afastamento não provém de uma unilateralidade em sentido oposto da formação-cultural,⁴⁴⁴

Não é descabido supor que a falha na concepção reinholdiana da relação entre filosofia e história repercute na reconfiguração das questões filosóficas a partir de um quadro em que o Estado nacional passa a ser um ator importante, coerente com a afirmação hegeliana de que, na formação-cultural mais recente do norte-ocidental, as “oposições climáticas” das formações-culturais locais tendem a ficar mais fortes. A expressão “*einheimisch*” seria, nesse sentido, sintomática. As coordenadas geográficas de uma tradição em que um desses princípios se desenvolve de maneira mais pronunciada é, de toda forma, critério injustificável para se afirmar a necessidade de manter o afastamento do outro que lhe é estrangeiro.

Ao mesmo tempo em que busca minar a legitimidade da rejeição sumária que Reinhold promove da filosofia francesa por ela não ser alemã, Hegel não deixa de endereçar críticas aos preconceitos, de profundas raízes, que estão na base desse argumento. Como adverte Jean-Claude Bourdin – autor de um livro sobre a relação entre Hegel e o materialismo francês – o rebaixamento da filosofia francesa seria um “lugar comum” entre os alemães do século XVIII e XIX⁴⁴⁵. Esse “lugar comum” seria composto por dois juízos muito bem difundidos: o primeiro, de que a filosofia francesa seria vítima de uma certa “frivolidade”; o

⁴⁴⁴ Hegel, G.W. *Differenzschrift*, p.80/ p.113.

⁴⁴⁵ Bourdin, J-C *Hegel et les matérialistes français du XVIII siècle*, Paris: Librairie des Méridiens Klincksieck, 1992, p.59-60. O autor remete a um Manual de filosofia alemão da época – *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, und einer kritischen Literatur derselben*, 1796-1804, 8 vol, de Buhle – que dizia que os sistemas metafísicos franceses do século XVIII eram “paradoxais e excessivos” .

segundo, de que a filosofia alemã seria superior por ter conquistado para si um caráter universal.

Hegel não está interessado em contradizer o juízo de que a filosofia francesa possa, muitas vezes, cultivar e ser permissiva com certas particularidades pouco afeitas ao rigor. Mas ele se recusa em dar o passo seguinte, a saber, afirmar que uma filosofia, por ser francesa, não possa ser considerada como autêntica. Com efeito, o esforço de um Holbach de exprimir a inverdade de seu tempo em um sistema, mesmo com todas as suas falhas, não poderia deixar de ser tido, para Hegel, como coerente à tarefa de toda a filosofia de superar as cisões de sua formação-cultural. Mesmo que ainda se possa espezinhar com as questões referentes a fragilidades formais e carência de cientificidade, ao se considerar o princípio objetivo de sua formação-cultural de origem, não se poderia recusar-lhe autenticidade filosófica. Nas palavras literais do próprio Hegel:

[...] e mesmo que o seu valor científico seja muito pequeno, não se deve ao mesmo tempo desconhecer que, por exemplo, no *Système de la Nature*, se expressa um espírito que perdeu a confiança no seu tempo e que se reproduziu na ciência; nem como a aflição sobre a enganação universal do seu tempo, sobre a destruição sem fundamento da natureza, sobre a mentira infinita que se chama verdade e direito, e como tal aflição que vaga sobre o todo, conserva força suficiente para construir, numa ciência, o absoluto que escapou do fenômeno da vida, como verdade de um verdadeiro carecimento filosófico e de uma verdadeira especulação, cuja forma aparece no princípio local do que é objetivo.⁴⁴⁶

Ora, mas porque Hegel escolheria Holbach diante de tantos outros materialistas franceses? Bourdin procura responder essa questão indicando precisamente a posição ímpar que Holbach ocupa dentre os materialistas dado que esses se mantinham atrelados a uma concepção dualista e a filosofia de Holbach poderia legitimamente ser considerada “de um absoluto monismo ontológico material”⁴⁴⁷. Ao argumentar que o homem moral está contido no homem físico, constituindo dele, apenas uma parcela, o começo do *Système de la nature* já indica essa orientação:

⁴⁴⁶ Idem, ibidem, p.80/ p.114.

⁴⁴⁷ Bourdin, *op. cit.*, p.56.

Nós, visivelmente, abusamos da distinção que fazemos bastante frequentemente entre o homem físico e o homem moral. O homem é um ser puramente físico; o homem moral não é senão um ser físico considerado sob um certo ponto de vista, ou seja, relativamente a algumas de suas maneiras de agir, devidas a sua organização particular.⁴⁴⁸

Neste ponto, ao reabilitar a filosofia materialista e ao defendê-la como uma filosofia autêntica, Hegel busca, com efeito, filiar-se a um esforço cujo pioneirismo atribui a Schelling. Contudo, frente a ambiguidade mantida pelo amigo, será Hegel quem toma pra si a tarefa de explicitar nessa reabilitação uma clara contraposição à filosofia fichtiana. Ou ainda, se se quiser apreender essa reabilitação de uma maneira mais ampla, como uma correção ao particularismo subjetivista da formação-cultural alemã, uma vez que ela seria uma tentativa de incorporar o princípio objetivista da formação-cultural francesa.

Mas não somente os preconceitos dos alemães frente à filosofia francesa, também a própria suposição da universalidade da filosofia alemã é desacreditada por Hegel. O objeto que ele, junto com Schelling, elege para expressar essa crítica não será outro senão aquela mesma filosofia que deveria assentar as bases para uma revolução na “Alemanha”: a filosofia kantiana. A publicação de um livro sobre a filosofia kantiana na França – escrito pretensamente por um francês (o referido Herr Viller), mas que o Hegel e Schelling desconfiam, na verdade, tratar-se da tradução de um livro de Dr. Rink ainda inédito⁴⁴⁹ – torna-

⁴⁴⁸ Holbach, B. *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral*, G. Olms, 1966. Tomo I, p.3. *Apud*. Bourdin, *op. cit.*, p.56.

⁴⁴⁹ Hegel, G.W. *Notiz von Herrn Villers Versuchen, die Kantische Philosophie in Frankreich einzuführen*, Hauptwerke, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1999, pp. 298-309. Publicada no *Kritisch Journal* (I, 3), ainda não há discussão formada para se atribuir ao certo a sua autoria, apesar de ter sido incorporada nas obras de Schelling. Ver, Buchner, H “Hegel und das Kritische Journal”, p.144. (“Sie waren von den Hegel-Herausgebern bisher nicht beachtet worden. Ein eingehendere Begründung für ihre Aufnahme gibt K.F.A. Schelling allerdings nicht [...]”). Como se pode ver pelo artigo de Courtine sobre a relação entre filosofia francesa e filosofia alemã – Courtine, J-F “Un peuple métaphysique” In: *Revue de Métaphysique et de Morale*. Juillet-Septembre 2001- n 3 pp.39-61 – e mesmo na referência explícita ao livro de Villers no já citado escrito de Schelling sobre Kant (p.594), com efeito, não são desprezíveis os elementos para atribuir a resenha a Schelling. Contudo, há diversos termos (ex: “vollbringender Skeptizismus”) e temáticas (a filosofia de Kant não conseguiu se desvencilhar completamente de Hume) na resenha, que são fortemente ligados ao pensamento hegeliano. Aparentemente, a partir dos elementos que temos para julgar, este é mais um caso em que o razoável seria a hipótese de uma co-autoria. A questão da autoria não pesa, no entanto, somente sobre a resenha em si, mas também sobre o livro resenhado. Para tanto, recomendamos conferir o penúltimo parágrafo da *Notiz*, em que os autores elogiam ironicamente Charles Viller pelo tão grande esforço em apreender a língua - em contraponto ao tão pequeno em apreender o próprio objeto do livro – inclusive expressões próprias e a cultura alemã, tendo acesso até mesmo à

se objeto de uma resenha, publicada em 1802, no terceiro número do *Kritische Journal der Philosophie*, intitulada *Notiz von Herrn Villers Versuchen, die Kantische Philosophie in Frankreich einzuführen*. A motivação da resenha gira, antes de mais nada, em torno da interrogação pelo interesse que justifica a empreitada de introduzir a filosofia kantiana entre os franceses. Nesse sentido, primeiramente, Hegel e Schelling ressentem, no livro francês, que seu projeto declarado de introduzir a filosofia kantiana não seja antecipado por um arrazoado sobre o seu próprio interesse: por que transplantar a filosofia kantiana para o solo da “cultura nacional” francesa? Ao pular essa reflexão, o autor teria elidido a necessidade de se proceder a uma “crítica da crítica”, onde a universalidade da filosofia kantiana seria colocada a teste. Nas palavras dos autores:

Uma crítica da crítica seria necessária para se responder à pergunta: quais elementos possui a filosofia kantiana para ser retirada da particularidade e da cultura nacional dos alemães e incorporada na cultura universal. A nação francesa – cuja cultura determina, pra mais ou pra menos, as outras e até agora soube se conceder melhor o caráter da universalidade – poderia servir aqui como o mais preciso padrão de medida⁴⁵⁰.

Evidentemente – e depois ficará explícito – Schelling e Hegel insistem na necessidade do teste porque consideram a filosofia kantiana como ainda bastante particular. Em primeiro lugar, ela traria uma forte incompreensão quanto à tradição filosófica de sua própria cultura – ela teria “esquecido em grande medida os motivos e a fonte de sua própria filosofia”⁴⁵¹. Em segundo lugar, levanta-se a questão do exíguo acesso de que Kant disponha à história da

revista *Athenäum* indisponível ao leitor comum na França. Conferir principalmente a nota 1, ao fim do texto, p.308-309. Como curiosidade, vale acrescentar que este livro de Viller, elencado no catálogo da biblioteca real, é a primeira obra sobre Kant de que se tem notícia no Brasil, cf.: Perez, D. O. “Dois Séculos de Leitura de Kant no Brasil” In: _____. *Kant no Brasil*, São Paulo: Escuta, 2005.

⁴⁵⁰ Hegel, G.W. *Notiz von Herrn Villers*, pp. 298-308. Citando agora a Notiz: “Es wäre eine Kritik über die Kritik erforderlich gewesen, um die Frage zu beantworten: welche Elemente der Kantische Philosophie eignen sich dazu aus der besondern, und nationalen Kultur der Deutschen in die allgemeine aufgenommen zu werden, und die französische Nation, deren Kultur die der andern mehr oder weniger gebieterisch bestimmt, und bis jetzt am meisten den Character der Allgemeinheit sich zu geben gewusst hat, konnte hier zum bestimmtesten Maasstab dienen”, p.299.

⁴⁵¹ Hegel, G.W. *Notiz von Herrn Villers*: “Wenn schon in Deutschland die Kantische Kritik unter den damals geltenden Philosophen die totalste Verwirrung anrichtete, weil diese die Gründe und den Ursprung ihrer eigenen Philosophie grossenteils vergessen hatten, auf die sich jene (die Kritik) bezog, wie soll man es in Frankreich anfangen, einen längst vergangnen Zustand der Philosophie, der dort nicht einmal je Wurzel gefasst hat, nur erst ins Gedächtniss zurückzurufen...”, p.299

filosofia: “pode-se provar historicamente que Kant nunca estudou as filosofias em suas formas grandes e universais”⁴⁵². Em terceiro lugar, a filosofia kantiana ainda guardaria um débito demasiadamente grande com o “ceticismo humiano” que, segundo os autores, seria o “mais peculiar que pode haver”⁴⁵³. A pergunta que se impõe, então, seria: como poderia a filosofia kantiana, carregada de tantas idiossincrasias e particularismo, ser transplantada para a França com algum interesse?⁴⁵⁴

Para quem quer introduzir a filosofia kantiana em uma cultura estrangeira, o texto abre duas alternativas: manter-se tropegamente kantiano, reafirmando a sua filosofia tal e qual – consciente, no entanto, de que assim se assumiria uma contradição na medida em que se abriria mão da pretensão de universalidade que era a do próprio Kant, uma que vez que estaria demonstrado que, enquanto tal, a filosofia kantiana estaria carregada de particularidades; ou – a partir da crítica tal como estabelecida na *Introdução do Jornal Crítico de Filosofia* – buscar separar o que é “kantiano”, do que é “filosófico” na filosofia kantiana. Em outras palavras, separar as “contingências da forma e da personalidade do permanente e essencial”, estabelecendo, com ele, a mesma relação que Kant mesmo reconheceu como possível em relação a tantos outros, “entende-lo melhor, do que ele mesmo se entendeu”⁴⁵⁵.

A resenha mostra consonância com a necessidade que vimos defendida por Hegel de se relacionar filosofia e história. O critério para definir o que é filosófico na filosofia kantiana é precisamente o que nela é “efetivamente histórico”, ou, o elemento dessa filosofia sobre o qual é justificável dizer que ela obra, que opera, que atua historicamente [*wirkt historisch*]. Em outras palavras, a filosofia kantiana seria verdadeiramente filosofia na medida em que

⁴⁵² Hegel, G.W. *Notiz von Herrn Villers*: “[...] es lässt sich historisch beweisen, dass Kant die Philosophie in ihren grossen und allgemeinen Formen selbst nie studirt hatte [...]”, p.299.

⁴⁵³ Idem, ibidem: “Das Werk eines Geistes, der, anstatt aus freyer Production die Idee der Philosophie in sich selbst zu erzeugen, aus der nächsten Hand nimmt, was ihm als solche angeboten wird, und dieses nun, ohne je zum Urbild selbst durchzudringen, zum Gegenstand seines Zweifels und eines – je durch das Privatvste, was es eben giebt, wie den Humischen sogenannten Skepticismus erregten und unterhalten [...]”, p.300.

⁴⁵⁴ Hegel, G.W. *Notiz von Herrn Villers*, p.299.

⁴⁵⁵ Hegel, G.W. *Notiz von Herrn Villers*, p.300.

consegue apreender o seu próprio tempo e nele intervir.

O efetivamente histórico [*Historische*] em cada forma particular de filosofia é, ainda, apenas aquilo que apreende realmente na história [*Geschichte*], e, por sua vez, também atua [*wirkt*] historicamente [*historisch*] ⁴⁵⁶.

Privilegiar o lado filosófico da filosofia kantiana em detrimento de suas formas particulares, envolve uma consideração prévia a respeito da melhor maneira de expô-la; pois a exposição deve dar destaque a essa sua capacidade de atuar historicamente. Nesse sentido, Schelling e Hegel argumentam só ser possível conferir prevalência ao lado filosófico, ao se abandonar a “exposição” [*Darstellung*] da filosofia kantiana feita pelo próprio Kant. Ora, não é o que faz Viller, ao optar por expor a filosofia kantiana kantianamente, i.e., ainda sob o esquema da terceira via entre dogmatismo e empirismo.

Em contraponto, Schelling e Hegel apelam para uma radicalização da diferença em relação ao dogmatismo e ao empirismo, exortando a filosofia kantiana a ir além da mera crítica para se colocar como um “ceticismo absoluto”. Como vimos, a filosofia deve ter no ceticismo o seu momento inaugural. A filosofia não deve se proceder “apenas criticamente contra o dogmatismo”, mas proceder de modo a rejeitá-lo absolutamente⁴⁵⁷. Para tanto, a filosofia kantiana só teria de levar adiante o ceticismo que já carrega em germe – para os autores, precisamente o seu lado mais importante historicamente:

O lado universal da crítica kantiana, aquele, por meio do qual ela irá permanecer na história, é que ela põe em evidência, universal- e sistematicamente, a nadidade das formas subjetivas em referência ao em si⁴⁵⁸.

O mesmo lado cético que contribui para nadificar as formas subjetivas nessa referência a um em si, tão eficaz para combater os condicionamentos da formação-cultural alemã – em

⁴⁵⁶ Hegel, G.W. *Notiz von Herrn Villers*, p.301.

⁴⁵⁷ Hegel, G.W. *Notiz von Herrn Villers*, “[...] es ist schon eine Halbheit, gegen den Dogmatismus nur kritisch, nicht absolut verwerfend zu verfahren [...]”, p.301.

⁴⁵⁸ Hegel, G.W. *Notiz von Herrn Villers*: “Die universelle Seite der Kantischen Kritik, diejenige, wodurch sie in der Geschichte bleiben wird, ist, dass sie die Nichtigkeit der subjectiven Formen in der Beziehung auf das An-sich allgemein und systematisch dargethan hat...”, p.302.

que prevalece justamente um certo subjetivismo – guarda ainda a potencialidade de atuar negativamente sobre as condicionantes objetivas da própria formação-cultural francesa. O princípio do que seria verdadeiramente filosófico na filosofia crítica em relação à “Alemanha”, seria também válido para a França, pois esse princípio seria já o germe de um ceticismo bem-acabado. Considerando a formação-cultural francesa, os autores depreendem que esse ceticismo encontraria nas representações positivadas da religião e no empirismo um ótimo campo de atuação.

A respeito dos pontos que este ceticismo absoluto, com certeza, poderia ter ajudado primorosamente, não tem de se colocar em apuros; como tais oferecem-se para a França, de um lado, o dogmatismo em que se transformaram universalmente as representações religiosas, e que, por conta disso, bem como por conta das investidas que a assim chamada filosofia francesa rendeu-lhes, tomando-as como religião, alcançou bastante popularidade; do outro lado, o empirismo que, em França, está na boca de todos e que por meio dos esforços da filosofia francesa, tornou-se, para o mundo, o sistema de pensamento universal da nação⁴⁵⁹.

Contudo, por conta da exposição que Viller promove em seu livro, mesmo o ceticismo parcial e incompleto hospedado na filosofia kantiana é comprometido. Ao interpretar, no entanto, o conceito kantiano de fenômeno como meras afecções das coisas em si, Viller acaba reduzindo toda sofisticada filosofia crítica a um empirismo e a um “realismo crasso” [*“grobe Realismus”*], abortando os potenciais benefícios céticos que ela puderia desempenhar para o pensamento francês. Por fim, Schelling e Hegel convidam Viller a reconhecer que a intenção que ele anuncia no prefácio de seu livro de retirar os franceses da sua “anti- ou, antes, da sua não-filosofia” não teria, diante de tudo isso, “nenhum direito”⁴⁶⁰.

De acordo com o exposto logo na primeira citação desta notícia sobre o livro de Viller, importa notar que o padrão de medida para se auferir a universalidade das culturas não é

⁴⁵⁹ Hegel, G.W. *Notiz von Herrn Villers*,: “Um die Punkte, an welche sich dieser absolute Skepticismus vorzüglich hätte heften müssen, brauche man nicht verlegen zu sein; als solche bieten sich für Frankreich auf der einen Seite der Dogmatismus, in den sich die religiösen Vorstellungen allegemein verwandelt haben, und der dadurch, wie durch die Streiche, welche die sogenannte französische Philosophie gegen ihn, als Religion geführt hat, Popularität genug erlangt hat, auf der andern Seite der Empirismus an, der in Frankreich in aller Menschen Mund und durch die Bemühungen der französischen Philosophen für die Welt zum allgemeinen Denksystem der Nation geworden ist”, p.302.

⁴⁶⁰ Hegel, G.W. *Notiz von Herrn Villers*, p.306.

buscado externamente relação entre as duas culturas, mas conferido pela própria cultura francesa, reconhecida como a mais universal. A filosofia alemã, na apresentação que dela faz Viller, quando comparada com a “admirável Revolução” dos franceses, aparece como algo inexpressivo e irrisório. Os autores julgam justificada a seguinte observação de um leitor francês, espantado pelo contraste do que era dito da filosofia kantiana e do que foi efetivamente apresentado: “*on avait annoncé aux Français une grande chose et ils n'ont trouvé qu'une petite*”⁴⁶¹.

* * *

Haveria, na identidade levantada por Schelling, o germe de uma reconciliação do princípio da formação-cultural alemã com a formação-cultural francesa. A reconciliação seria consequente com a tarefa que Hegel atribui à filosofia: superar a oposição dos princípios próprios às duas formações-culturais que, conjuntamente, constituem os dois momentos de sua própria época. A temática da conciliação entre o princípio francês e o princípio alemão, que fará grande entrada na filosofia de Feuerbach e do jovem Marx, já se encontra, de alguma forma, antecipada aqui por Hegel.

O que transparece no sulco da filosofia kantiana pelo princípio subjetivo alemão e seus desenvolvimentos nas filosofias de Fichte, Reinhold ou Jabobi, por um lado; ou, pelo princípio objetivo francês, nas efervescências sociais e políticas e nas suas mais exitosas filosofias científicas por outro, são precisamente os dois princípios constitutivos dos “mais novos tempos”. Contudo, essas mais altas expressões das formações-culturais francesa e alemã apontam justamente para que essa oposição que conforma os “mais novos tempos” não deve perdurar. Os “mais novos tempos”, na verdade, consistem em um compasso de “transição”, as revoluções apresentas por cada um dos princípios locais – se se quiser, por

⁴⁶¹ Hegel, G.W. *Notiz von Herrn Villers*, p.308.

cada um dos momentos dos “mais novos tempos” – apontam elas mesmas para um “outro período”⁴⁶². Um outro período em que as unilateralidades desses princípios, “o generalizado dualismo ao seu redor da cultura recente de nosso mundo norte-ocidental”⁴⁶³ soem ser superados.

A conciliação exigida pelos “mais novos tempos”, a superação do dualismo passa pela suspensão da oposição entre “espírito” e “matéria”, algo impossível quando o quadro da relação entre sujeito e objeto é abandonado a fim de se buscar, como o faz Reinhold, a superação da subjetividade em um “verdadeiro originário” [*Urwahre*]. Somente se mantendo fiel ao legado kantiano e levando-o adiante, somente suportando as cisões e tentando fluidificá-las pela negação do espírito, seria possível ir para além da modernidade e do dualismo de sua cultura. É retrógrado querer substituir os ditos “antigos tipos transcendentais” em prol dos “novos racionalistas”, representados pela lógica formal e pré-crítica de Bardili.

O caminho até o absoluto é árduo, somente franqueável pela suspensão da dualidade dos princípios opostos que constituem a formação-cultural dos “mais novos tempos”: o da dispersão e o da densidade; o da matéria e o do espírito; o do objeto e o do sujeito. Deve-se resistir à tentação dos utopismos que ao acenarem com possibilidade de uma conciliação fácil e imediata, apenas iludem as consciências e reafirmam ainda mais fortemente o estado de cisão dos “mais novos tempos”. Reinhold, entretanto, acaba cedendo a sua comodidade:

A unificação de reflexão e do absoluto no saber acontece graças àquele procedimento cômodo, completamente de acordo com o ideal de uma utopia filosófica, no qual o absoluto se prepara já para si mesmo num verdadeiro e certo e se entrega totalmente ao gozo do pensar passivo, que necessita somente escancarar a

⁴⁶² Hegel, G. W. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2002 (volume único) Prefácio.

⁴⁶³ Hegel, G.W. *Einleitung. Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt Hauptwerke*. Hamburg: Felix Meiner, Verlag, 1999. “Senão, caso se queira, pode-se considerar aquela inquietude também como uma fermentação por meio da qual o espírito se levanta para uma nova vida a partir da decomposição da formação-cultural defunta e uma nova e rejuvenescida figura aparece das cinzas. Todos os lados da natureza viva, logo também a filosofia, teriam assim de buscar meios de salvação contra a filosofia cartesiana – que exprimiu, em forma filosófica, o generalizado dualismo ao seu redor da cultura recente de nosso mundo norte-ocidental; um *dualismo* de que tanto a silenciosa mudança da vida pública dos homens desde a queda de toda a vida antiga, quanto as ruidosas revoluções políticas e religiosas são apenas coloridas exterioridades – bem como contra a cultura universal que ela expressa”, p.126.

Não se deve abandonar tão afoitamente o caminho revolucionário. Para Hegel, o novo decreto de Reinhold – já seria o quarto – anunciando o fim da revolução transcendental mereceria tanto crédito quanto aqueles que, tantas vezes, ecoaram pelos jornais da França “*la révolution est finie*”, e, em igual número de vezes, tiveram de ser revistos diante dos novos e inesperados desdobramentos revolucionários⁴⁶⁵. Atente-se, no entanto, que Hegel não está interessado nem pelo final, nem propriamente pela continuação linear de uma ou de outra revolução enquanto tais. Seu interesse reside na capacidade dessas revoluções revelarem a possibilidade de “ser o início de qualquer coisa”⁴⁶⁶; abrir espaço para uma outra formação-cultural, cuja legitimação não precisasse mais recorrer a nenhum tipo de autoridade, mas que estivesse garantida pela reconciliação entre sujeito e objeto.

A filosofia kantiana também teria de ser superada por se mostrar ainda presa à formação-cultural do protestantismo, por ainda se manter por demais presa à subjetividade. Ao colocar a reconciliação em um dever-ser, em um ideal, a filosofia kantiana lança-se a bater sobre o eudemonismo sem contestar precisamente a sua essência, ela apenas adia a promessa de felicidade, jogando para um futuro indeterminado a reconciliação do sujeito com a “realidade ordinária”, mas não contesta a natureza dessa felicidade como conciliação com a “realidade ordinária”⁴⁶⁷ que é o que permite superar o eudemonismo.

Observamos que a cisão e a oposição originária que determinam uma formação-cultural em geral correspondem ao par: absoluto e fenômeno. Vimos que a filosofia surgia

⁴⁶⁴ Hegel, G.W. *Differenzschrift*, p.85-86/ p.120.

⁴⁶⁵ Hegel, G.W. *Differenzschrift*, “Tal como demasiadas vezes foi decretado em França que *la révolution est finie*, também Reinhold já anunciou muitos fins da revolução filosófica”, p.81/ p.115.

⁴⁶⁶ Hegel, G.W. *Differenzschrift*, “Vielmehr müsste die Frage gemacht werden, ob diess Ende, so wenig es fähig ist, ein Ende zu seyn, fähig sey der Anfang von irgend Etwas zu sein?”, p.81/ p.115.

⁴⁶⁷ Hegel, G.W. *Glauben und Wissen*, “O dogmatismo dessa mania de Esclarecimento [*Aufklärerei*] e do eudemonismo não consistia, portanto, em fazer da felicidade e do gozo o supremo, pois se a felicidade é compreendida como idéia, ela deixa de ser algo empírico e contingente, bem como algo sensível”, p.318/ p.24.

precisamente do carecimento de se suspender a cristalização de um isolamento entre absoluto e fenômeno. A relação entre absoluto e fenômeno representa, para Hegel, a totalização de todas as formas de relações opositivas. A filosofia tem de zelar para que os termos opostos passem um no outro como maneira de recuperar aquela identidade originária e manter-se em constante devir. O êxito em se instaurar esse movimento vivo corresponderia ao êxito na unificação dos opostos.

A interrupção desse movimento e a permanência em um desses opostos, seja pela tentativa de um acesso imediato ao absoluto, seja através da absolutização do fenômeno equivale para Hegel à instauração de um dualismo que, precisamente por ter de recorrer a um dos opostos sendo que ambos são essenciais ao movimento, seria sempre, ao mesmo tempo, um dogmatismo. A filosofia transcendental abre a perspectiva de uma unificação entre os opostos ao trabalhar sobre um princípio de co-determinação entre sujeito e objeto.

Contudo, a filosofia kantiana e todos os seus demais epígonos ainda não teriam conseguido superar o dogmatismo ou, se se preferir, o dualismo. Ao mesmo tempo, o dogmatismo de uma filosofia que incorpora o princípio transcendental não pode simplesmente ser considerado como os demais dogmatismos. No dogmatismo tradicional: “domina como princípio fundamental a relação de causalidade, na sua forma mais completa [...] como interferência [*Einwirkung*] do intelectual sobre o sensível ou do sensível sobre o intelectual”⁴⁶⁸.

Como ainda dogmática, a filosofia kantiana permanece presa ao princípio da causalidade, mas, por outro lado, vem lhe conferir um estatuto já significativamente modificado. Essa modificação também seria legada às filosofias de Fichte e Schelling. Por outro lado, não deveria ser descartada que algumas manifestações do próprio materialismo francês já fossem conformadas por uma relação de causalidade bastante matizada. Essas

⁴⁶⁸Hegel, G.W. *Differenzschrift*, p.32/ p.59.

filosofias que trariam nelas a expressão da tendência imanente aos “mais novos tempos” são chamadas por Hegel de “idealismo e realismo consequentes”. A causalidade que elas apresentam não se confunde, como a do dogmatismo puro, com uma causalidade real. Os termos opostos, pensados na sua antinomia, já não possuem plena subsistência. Se referindo ao papel da causalidade no “idealismo e no realismo consequentes”, Hegel diz:

[...] desempenha apenas um papel subordinado, mesmo quando parece ainda dominar, e, naquele, o sujeito é posto como o produto [*Produkt*] do objeto e neste o objeto como produto do sujeito; mas a relação de causalidade foi, segundo a sua essência, suprimida, na medida em que o produzir [*Produciren*] é um produzir absoluto e o produto é um produto absoluto, quer dizer, na medida em que o produto não tem qualquer estabilidade senão no produzir, não é posto como algo autônomo, subsistente antes e independentemente do produzir, tal como acontece na pura relação causal, que é o princípio formal do dogmatismo⁴⁶⁹.

Insistimos, mesmo tendo subordinado o seu papel, o princípio transcendental não consegue superar a causalidade. A relação causal seria mantida porque o princípio transcendental ainda *pressupõe* uma diferença de nível [*Rang*] entre os termos opostos. Nessa pressuposição haveria, para Hegel, um arbítrio, ou melhor, a expressão do particularismo de uma formação-cultural específica. Pois, se é exatamente essa diferenciação arbitrária de nível que garante a sua unificação dos opostos, a unificação não poderia se justificar. A pressuposição desta diferença de nível que acabaria ocasionando, de saída, um desequilíbrio na relação entre os termos opostos seria o enclave dogmático ainda presente no seio das filosofias transcendentais dos “mais novos tempos”. Somente por meio da plena consciência da tendência própria aos “mais novos tempos”, pode-se abrir mão dessa diferenciação arbitrária de níveis e se atingir com êxito a superação da oposição cristalizada entre fenômeno e absoluto. De saída, fenômeno e absoluto têm de ostentar o mesmo *status*:

Esta oposição não pode ser suprimida transcendentemente, quer dizer, não de forma que, em si, não haja nenhuma oposição; com isto, o fenômeno é apenas aniquilado e, todavia, ele deve igualmente ser; afirmar-se-ia que o absoluto no seu fenômeno, teria saído para fora de si [*aus sich herausgegangen wäre*]. Portanto, o absoluto tem de

⁴⁶⁹ Hegel, *Diff.* p.32/ p.59 Provavelmente, o termo “idealismo consequente” é cunhado para diferenciar o idealismo de Kant, Fichte e Schelling daquele de Berkeley.

*pôr-se a si mesmo no fenômeno, ou seja, não o deve aniquilar mas sim construí-lo com vistas à identidade. A relação causal entre o absoluto e o fenômeno é uma falsa identidade, pois a oposição absoluta reside no fundamento dessa relação; nela permanecem os dois opostos mas em níveis diferentes [Rang]; a unificação é violenta na medida em que um submete o outro; um domina [herrscht], o outro torna-se servil [bottmässig] (...) [grifos meus]*⁴⁷⁰

Kant, Fichte, Schelling e o materialismo francês seriam, por certo, para Hegel, “especulações autênticas”, no entanto, ainda incompletas. Elas continuariam a promover a unificação dos opostos – tal como, de resto, a Revolução Francesa – por meio de expedientes espúrios: violência, subordinação, submissão de um termo do fenômeno pelo absoluto. Por outra, um dos termos – o fenômeno – é, na verdade, aniquilado pelo outro – o absoluto. A unificação que resulta daí trai o seu recurso a um modelo de relação causal da qual só pode resultar uma “falsa identidade”, e o absoluto, por manter no seu interior uma diferença de nível e colocar-se apenas como um dever-ser, seria ainda “relativo”.

Essas filosofias já contêm *in nuce* a superação da causalidade, mas para poderem realizá-la plenamente atingindo a especulação completa, o absoluto tem de deixar de “produzir” o fenômeno e colocar impositivamente a sua identidade, para passar a “construí-lo para identidade”. Hegel busca marcar assim, já desde o primeiro momento de sua filosofia de Iena, a sua diferença em relação a Fichte, por certo. Mas também em relação a Schelling. Pois, se como vimos, para Hegel, Fichte acabaria por recair em um “idealismo subjetivo”; Schelling tão-pouco alcançaria o idealismo absoluto, permanecendo na limitação de um “idealismo objetivo”. A sua forma de acessar o absoluto por meio de uma intuição absoluta, que tira o seu modelo das artes, conferiria um “sobre-peso” a um dos lados dos termos opostos usado como o pivô da unificação:

Esta intuição do absoluto que se configura ou que se encontra objetivamente a si mesmo, pode ser, da mesma maneira, considerada mais uma vez em uma polaridade, na medida em que são postos como os fatores deste equilíbrio, de um lado, a consciência, do outro, com preponderância [*überwiegend*], o sem consciência. Aquela intuição aparece, na arte, mais concentrada num ponto e abatendo

⁴⁷⁰ Idem, ibidem, p.33 / p.58.

[*niederschlagend*] a consciência: ou, na arte propriamente dita, como obra, que, sendo objetiva, é em parte duradoura, e em parte pode ser tomada pelo entendimento como uma exterioridade morta, um produto do indivíduo, do gênio, mas pertencendo à humanidade; ou aparece na religião como um movimento vívido que, sendo subjetivo, satisfazendo apenas por momentos, pode ser posto pelo entendimento como um mero interior [...]⁴⁷¹

Superar o dualismo, superar o dogmatismo, superar a oposição entre fenômeno e absoluto vai de par, para Hegel, com o abandono de qualquer solução que lance mão do modelo de relação causal. Resumindo: a relação causal obtém a unificação ao custo da submissão violenta do outro, legitimada por uma separação dos termos em níveis diferentes; um dos termos opostos aniquila o outro termo na sua independência. O projeto de uma “fenomenologia do espírito”, que poderíamos também enunciar como uma fenomenologia do absoluto⁴⁷², está justamente ligado a uma tentativa de se conseguir superar o dualismo⁴⁷³, o dogmatismo e a relação causal. Ele expressa uma tentativa de superar uma unificação de uma relação opositiva que resulte em uma situação estruturada por um pólo que “domina [*herrscht*]” e o outro que se torna “servil [*bottmässig*]”. Mas, se a *Revolução Francesa* e a *filosofia transcendental* se conformam em torno de ideais que possam eliminar a relação de dominação e servidão do mundo ocidental; a unificação entre absoluto e fenômeno tem de respeitar um outro modelo de relacionamento, que prescindia da força.

⁴⁷¹ Idem, ibidem, p.75/ p.108.

⁴⁷² Na passagem que segue Hegel parece estar diferenciando a sua concepção de absoluto, apontando na direção de um absoluto concebido como espírito, da de Schelling, em que o absoluto apareceria, antes, como ser: “Se para a arte, na sua verdadeira amplitude, o absoluto aparece mais na forma do ser absoluto, para a especulação ele aparece mais como algo que se engendra a si mesmo na sua intuição infinita; mas, na verdade, na medida em que se concebe um devir, põe ao mesmo tempo a identidade do devir e do ser, e o que lhe aparece como engendrando-se a si mesmo é posto, ao mesmo tempo, como o ser originário absoluto, que apenas pode devir na medida em que é. Ela sabe, deste modo, afastar a preponderância que a consciência tem sobre si...”. Hegel, G.W., *Differenzschrift*, p.75/ p.108.

⁴⁷³ Para Fulda seria precisamente este papel de superação do dualismo que seria conferido à Fenomenologia do Espírito, na medida em que ela deve ser vista como uma introdução ao sistema de Hegel. Por sua vez, é precisamente este atributo de ser uma introdução ao sistema que deve superar o dualismo que não permite que a *Fenomenologia* seja lida como tendo ultrapassado os seus próprios limites após o capítulo da razão. Cf.: Fulda, H. *op.cit.*, “Darum kann die Aufgabe der Einleitung auch als die Überwindung des Bewusstseinsgegensatzes verstehen”, p.121.

ANEXOS:

Introdução.

Sobre a essência da crítica filosófica em geral, e sua relação com o estado atual da filosofia em particular⁴⁷⁴.

A crítica – não importando em que parte da arte ou da ciência que ela seja exercida – requer um padrão de medida que independa tanto daquele que ajuíza quanto daquilo que é ajuizado, que não seja retirado do fenômeno singular, nem da particularidade do sujeito, mas do eterno e imutável arquétipo [*Urbild*]⁴⁷⁵ da coisa mesma. Tal como a ideia de bela arte não foi, primeiramente, criada ou inventada por meio da crítica de arte, mas simplesmente pressuposta, do mesmo modo, na crítica filosófica, a ideia da própria filosofia é a condição e a pressuposição sem a qual ela teria de colocar apenas subjetividades contra subjetividades, nunca o absoluto contra o condicionado.

Daí porque a crítica filosófica não se diferenciar da crítica de arte mediante o ajuizamento da capacidade de alcançar a objetividade [*Vermögens zur Objectivität*] que se expressa em uma obra, mas somente pelo objeto contraposto [*Gegenstand*]⁴⁷⁶, ou pela própria ideia que a fundamenta [*diesem zu Grunde liegt*] e que não pode ser qualquer outra senão a da

⁴⁷⁴ Traduzimos a partir de: Hegel, G.W. *Einleitung. Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt Hauptwerke*, (hrsg.) Hartmut Buchner und Otto Pöggeler. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999, pp.117-128. Também consultamos, para nosso auxílio, a tradução para o francês feita por Bernard Fauquet, Hegel, G.W. *La relation du scepticisme avec la philosophie; suivi de L'essence de la critique philosophique*. Paris: Vrin, 1986; bem como a tradução para o inglês de H.S. Harris. G.W. Hegel, "Introduction: on the Essence of Philosophical Criticism Generally, and its Relationship to the Present State of Philosophy in Particular". In: Di Giovanni and Harris, H. *Between Kant and Hegel*. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 2000.

⁴⁷⁵ Para a tradução do termo "*Urbild*", reportamos ao seguinte trecho de Kant, I. *Crítica da Razão Prática* "E visto que as leis, segundo as quais a existência das coisas depende do conhecimento, são práticas, a natureza suprasensível, na medida em que podemos formar um conceito dela, não é senão uma natureza sob a autonomia da razão prática pura [...] **Poder-se-ia chamar aquela natureza arquetípica [*urbildliche*] (natureza archetypa), que conhecemos apenas na razão, esta porém de natureza ectípica [*nachgebildete*] (natureza ectypa), porque contém o efeito possível da ideia da primeira enquanto fundamento determinante da vontade", p.70. [grifo meu].**

⁴⁷⁶ De fato, em alemão a própria diferença entre "*Objectivität*" e "*Gegenstand*" ajuda a fornecer o sentido da contraposição presente nesta oração que tomamos pelo seguinte: não diferença entre a crítica filosófica e a crítica de arte por conta de que uma teria, em seu ajuizamento, uma maior capacidade para apreender a objetividade [*Objectivität*] expressa na obra de seu domínio respectivo. Ou seja, a crítica de arte e a crítica filosófica não difeririam, porque esta seria mais subjetiva (e, portanto, menos confiável), que aquela. A diferença entre as duas recairia apenas no fato de seus objetos [*Gegenstand*] – na medida em que uma cuida de obras de arte e a outra de obras filosóficas – são diferentes.

própria filosofia. Desse modo, (uma vez que no que concerne ao ajuizamento da capacidade de alcançar a objetividade, a crítica filosófica e crítica de arte têm iguais pretensões de validade universal) quem, não obstante, quisesse lhe denegar [*absprechen*] a objetividade do juízo teria, por conseguinte, de afirmar, igualmente, não apenas a possibilidade de diversas formas de uma e da mesma ideia, mas também a possibilidade de filosofias essencialmente diversas e mesmo assim filosofias verdadeiras – uma representação que, com efeito, não dá para levar em consideração, não importa quão consoladora ela possa ser. Que a filosofia seja somente uma e possa ser somente uma, repousa no fato de que a razão é somente uma; e da mesma maneira que não pode haver diversas razões, tanto menos ainda se pode colocar um muro entre a razão e seu autoconhecer [*Selbsterkennen*] por meio do qual este autoconhecer pudesse vir a ser algo essencialmente diverso do que aparece [*Verschiedenheit der Erscheinung*], pois, considerada de maneira absoluta e na medida em que ela vem a ser objeto de si mesma no autoconhecer (ou seja, torna-se filosofia), a razão é novamente apenas uma e a mesma e, portanto, inteiramente [*durchaus*] igual.

Reside aí o motivo [*Grund*] de uma diversidade em meio à filosofia não poder repousar nem na essência dela mesma, que é simplesmente uma, nem tão pouco na desigualdade da capacidade [*Vermögen*] de figurar objetivamente a sua ideia, pois, justamente, considerada de maneira filosófica, a própria ideia é tudo. Se, no entanto, a capacidade de a expor [*darzustellen*], que vem a ser sua posse, tivesse [*gibt*] ainda para a filosofia, um outro lado que não lhe fosse próprio [*eigenthümliche*], daí, por conseguinte, só poderia ser haurida a possibilidade de uma multiplicidade e uma diversidade infinita de reflexos – dentre os quais [*deren*], cada um, colocado de acordo com a sua essência de maneira diversa do outro, teria igual direito de se afirmar frente aos outros – [*herausgebracht werden*] de maneira que, na medida em que a filosofia é definida como um conhecer do

absoluto – seja enquanto Deus ou, em qualquer outra perspectiva, enquanto natureza – , este seria pensado em imóvel e absoluta oposição ao conhecer como subjetivo.

No entanto, mesmo desse ponto de vista, a diversidade teria de se suspender e melhorar a si mesma. Pois na medida em que o conhecer é representado como algo formal [*formelles*], ele é pensado como inteiramente passivo nas suas relações com o objeto [*Gegenstand*], e ao sujeito, que deve ser capaz desse recebimento da divindade ou da pura intuição objetiva da natureza, é exigido que ele se feche [*verschliesse*] contra toda relação com qualquer limitação [*Beschränkung*] e que se abstenha de toda a atividade própria na medida em que, por meio dela, a pureza do recebimento seria perturbada. Por meio dessa passividade do acolhimento e da igualdade do objeto, aquilo que é representado como resultado seria o conhecer do absoluto, e uma filosofia surgida daí teria de ser somente uma e totalmente a mesma.

Pelo fato da verdade da razão, tanto quanto a beleza, ser somente uma, a crítica como ajuizamento objetivo é de todo possível e segue por si mesmo que ela só tem um sentido para aqueles nos quais a ideia de uma e a mesma filosofia está dada de antemão [*vorhanden*]; do mesmo modo, <a filosofia> só pode concernir àquelas obras em que se pode reconhecer [*zu erkennen*] essa ideia como mais ou menos claramente expressa. Para aquelas e naquelas obras que soem abdicar daquela ideia [*jener Idee entbehren sollten*], a empresa [*Geschäft*] da crítica está de todo perdida. Com essa carência da ideia, a crítica recai no maior dos embaraços [*Verlegenheit*], pois se toda a crítica é subsunção à ideia, onde esta se ausenta, cessa necessariamente toda a crítica, e esta <a crítica> não pode adotar outra atitude imediata que aquela da rejeição [*Verwerfung*]. Mas, na rejeição, ela rompe inteiramente toda a ligação daquela <obra>, em que falta a ideia da filosofia, com aquela a que ela serve [*in dessen Dienst sie ist*]. Uma vez que o reconhecer recíproco é dessa forma suprimido [*aufgehoben*],

aparecem apenas duas subjetividades uma contra a outra; o que não possui nada em comum um com o outro, coloca-se, exatamente por isso, com iguais direitos – e, declarando [*erklärt*] que isto sobre o que ela tem de ajuizar é qualquer coisa que se queira menos filosofia, sendo que esta coisa não quer ser nada senão filosofia, declarando-a, portanto, como nada – a crítica se colocou em uma posição subjetiva, e a sua sentença [*Ausspruch*] aparece como um decreto unilateral [*einseitiger Machtspruch*]. Uma vez que seu agir deve ser objetivo, essa posição contradiz imediatamente a sua essência; seu juízo é um apelo à ideia de filosofia que, no entanto, por ela não ser reconhecida pela contraparte, é para esta uma corte estrangeira [*fremder Gerichtshof*]. Contra essa atitude da crítica que corta [*abschneidet*] a não-filosofia da filosofia, – ficar de um lado, e ter a não-filosofia do lado oposto, não é nenhuma salvação imediata. Uma vez que a não-filosofia se comporta negativamente contra a filosofia e assim, aqui, não se pode estar tratando de filosofia, não resta, por conseguinte, nada além de contar como esse lado negativo se expressa e dar a conhecer o seu não-ser, que na medida em que possui uma manifestação, chama-se superficialidade [*Plattheit*]; e como é inevitável que o que não é nada, no começo, manifeste-se apenas, mais e mais, como nada na sequência [*Fortgang*] de maneira que ele possa ser conhecido universalmente como tal, assim a crítica redime [*versöhnt*], por meio dessa progressiva construção, a partir da primeira nulidade, também a inaptidão [*Unfähigkeit*] que na primeira sentença [*Ausspruch*] não pôde aparecer senão como autoritarismo [*Eigenmächtigkeit*] e arbítrio.

Onde, entretanto, a ideia da filosofia está efetivamente disposta [*vorhanden*], a empresa [*Geschäft*] da crítica é tornar nítida a maneira e o grau em que ela emerge [*hervortritt*] livre e claramente, bem como a amplitude dentro da qual ela se elaborou para um sistema científico da filosofia.

A respeito desse último ponto, então, tem de se tomar com alegria e regozijo [*Genuss*]

quando a pura ideia da filosofia expressa-se, com espírito mas sem amplitude científica, como uma ingenuidade que não consegue alcançar a objetividade de uma consciência sistemática; é a marca [*Abdruck*] de uma bela alma que teve a languidez [*Trägheit*] de se proteger frente à queda pecaminosa [*Sündenfall*] do pensamento, mas que também prescindiu da coragem de nele se precipitar e prosseguir [*durchzuführen*] a sua culpa até sua expiação [*Auflösung*], de modo que também não alcançou uma auto-intuição [*Selbstanschauung*] em um todo objetivo da ciência. A forma vazia desses espíritos que sem espírito querem, no entanto, em poucas palavras, oferecer essência e o essencial [*Hauptsache*] da filosofia, não tem nem relevância [*Bedeutung*] científica, nem algum interesse.

Quando, no entanto, a ideia da filosofia torna-se mais científica, tem de se diferenciar bem a individualidade, que, sem prejuízo para a igualdade da ideia da filosofia e para a pura exposição objetiva da mesma, vai expressar o seu caráter [*ihre Charakter ausdrücken wird*], e a subjetividade ou a limitação [*Beschränktheit*] que se infiltra na exposição da ideia da filosofia; a crítica tem de se voltar, primordialmente, contra esta, assim, perturbada aparência da filosofia [*getrübt Schein der Philosophie*] e a dissipar [*ihn herunter zu reißen*].

Quando daí se mostra que a ideia da filosofia é efetivamente pensada de alguma maneira [*vorschwebt*], então, a crítica pode agarrar [*halten*], junto à exigência e ao carecimento [*Bedürfniss*] que se expressa⁴⁷⁷, o elemento objetivo em que o carecimento busca a sua satisfação e refutar a limitação [*Eingeschränktheit*] da figura a partir de sua própria tendência autêntica por plena objetividade.

Mas, aqui, é possível um caso duplo. <Primeiro caso:> Ou, a consciência sobre a subjetividade não se desenvolveu propriamente; a ideia da filosofia não se elevou à claridade da livre intuição e permanece em um escuro pano de fundo [*Hintergrund*], parte talvez porque

⁴⁷⁷ O pronome relativo, aqui, é o “*das*”, portanto, ele se refere somente a “*Bedürfniss*”, não abrangendo de igual modo a “*Forderung*”.

as formas, nas quais muito se encontra expresso e que têm uma grande autoridade, obstam [*hindern*] a passagem [*Durchbruch*] para a pura desformidade [*Formlosigkeit*], ou, o que é o mesmo, para a suprema forma [*höchste Form*]. Mesmo se a crítica não pode deixar a obra e o feito valerem como figura da ideia [*gelten lassen kann*], ela não vai, com isso, ignorar [*verkennen*] o seu esforço [*Streben*]; o autêntico interesse científico, neste caso, é esfolar a casca que ainda impede a aspiração interior [*inneren Aufstreben*] de ver o dia; é importante a multiplicidade dos reflexos do espírito, de maneira que cada um precisa ter a sua esfera na filosofia para, assim, se conhecer o que da mesma é subordinado e dotado de carências.

<Segundo caso> Ou, se revela [*erhellte*] que a ideia da filosofia se tornou conhecida de modo muito mais claro, mas que a subjetividade, na medida em que se torna necessário para salvar a si mesma, está empenhada [*bestrebt*] em esquivar-se da filosofia.

Aqui não se trata de soerguer [*emporzuheben*] a ideia da filosofia, mas desemboscar os cantos que a subjetividade emprega para escapar à filosofia, bem como tornar a fraqueza, para a qual a limitação [*Beschränktheit*] é um ponto de apoio [*Halt*] seguro, visível [*anschaulich*], em parte por si, em parte em consideração à ideia da filosofia que é associada a uma subjetividade; pois, a verdadeira energia daquela ideia e subjetividade são insuportáveis [*unverträglich*].

Há, entretanto, ainda uma maneira <de filosofia> à qual a crítica tem, preferencialmente, de se atracar [*sich vorzüglich zu heften*], a saber, aquela que, para esbanjar estar de posse da filosofia, utiliza as formas e palavras com que grandes sistemas filosóficos se expressam, diz muita coisa de uma vez [*viel mitspricht*], mas, fundamentalmente, é apenas uma vazia poeira de palavras sem qualquer teor interno. Sem a ideia da filosofia, uma tal verbiagem [*Geschwätze*] adquire para si um tipo de autoridade mediante a sua abrangência [*Weitläufigkeit*] e a própria arrogância [*eigenen Anmassung*], em parte porque parece como

quase inacreditável [*unglaublich*] que tanto invólucro não tenha um conteúdo [*so viel Schaale ohne Kern*], em parte porque a vacuidade tem uma espécie de compreensibilidade geral. Uma vez que não há nada de mais nauseante do que a metamorfose da seriedade da filosofia em superficialidade, a crítica, por conseguinte, tem de oferecer tudo para evitar esse infortúnio [*Unglück*].

Em maior ou menor grau, essas diversas formas se encontram dominantes no atual filosofar alemão para o qual esse jornal é dirigido. Além disso, entretanto, elas têm a peculiaridade de que: desde que a ideia de uma ciência e, particularmente, da filosofia como ciência, foi erguida [*aufgestellt*] por meio de Kant, e ainda mais por meio de Fichte, desde que ficou para trás a possibilidade de querer se fazer valer como filósofo através de vários pensamentos filosóficos sobre este ou aquele objeto – talvez sob a forma de tratados para academias – e o filosofar individual perdeu todo o crédito, todo o iniciar filosófico se expande para uma ciência e um sistema, ou, pelo menos, ergue-se [*aufsteht*] como princípio absoluto de toda a filosofia; donde, surge uma tal massa de sistemas e princípios que confere à parte filosofante do público uma semelhança externa àquele estado da filosofia na Grécia quando toda a cabeça filosófica mais proeminente elaborou a ideia da filosofia conforme a sua individualidade. Ao mesmo tempo, a liberdade filosófica, a elevação sobre a autoridade e auto-suficiência [*Selbstständigkeit*] do pensar parecem estar tão difundidas entre nós que seria considerado uma vergonha nomear-se como filósofo por uma filosofia já dada de antemão; e o pensar por si mesmo visa se fazer anunciar [*sich ankündigen*] sozinho por originalidade que inventa um sistema completamente novo e próprio.

Se a vida interior da filosofia é tão necessária que, quando esta vem à luz [*sich gebiert*] em uma figura externa, aquela lhe dá da forma de sua própria organização, tanto mais o original no gênio é diverso da *particularidade* que se toma *por originalidade*; pois essa

particularidade, quando ela é levada mais para perto dos olhos, permanece, na verdade, em meio à universal estrada real da cultura [*allgemeinen Heerstrasse der Kultur*] e não pode nem se vangloriar de a ter deixado ao menos uma única vez para chegar à pura ideia da filosofia. Isso porque, se ela a⁴⁷⁸ tivesse apreendido, ela reconheceria a mesma em outros sistemas filosóficos e, justamente com isso, mesmo se ela tem de, por certo, conservar a sua própria forma viva, ela não poderia se conferir a reputação de uma *filosofia própria* [*eigenen Philosophie*]. O que ela criou de próprio em meio àquela estrada real é uma forma reflexiva particular tomada de um ponto de vista singular qualquer – e, portanto, subordinada – que é algo bem fácil de se fazer [*ist wohlfeil zu haben*] em uma época que formou o entendimento de maneira tão multifacetada e, particularmente, também o retrabalhou de múltiplas formas para a filosofia. Uma reunião dessas tendências originais e do múltiplo esforçar-se por formas e sistemas próprios oferece muito mais o espetáculo do tormento dos condenados – que ou estão atados à sua limitação para sempre, ou agarram de uma para outra, estupefazem-se [*durchbewundern*] com todas, e têm de descartar [*wegwerfen*] uma seguida da outra – do que o espetáculo do crescimento livre das múltiplas figuras vivas dos jardins filosóficos da Grécia.

No que concerne ao trabalho de alargar uma *tal particularidade ao sistema* e expô-la como um todo, então, certamente, esse trabalho é dado como mais duro e a particularidade teria de nele fracassar. Afinal, como o limitado [*Beschränkte*] seria capaz de se expandir para um todo sem justamente com isso estourar a si mesmo? A busca por um princípio particular já caminha no sentido de possuir algo de peculiar e que basta somente a si mesmo, o que se desvia da pretensão à objetividade do saber e à totalidade do mesmo. E, mesmo assim, o todo está mais ou menos disposto [*vorhanden*] em forma objetiva, ao menos sob a condição de materiais, sob a condição de uma massa de saber; é difícil exercer poder sobre ele [*Gewalt anzuthun*] e conduzir, de maneira conseqüente, o seu conceito peculiar através dele; ao

⁴⁷⁸ <esta ideia>

mesmo tempo, nunca é permitido, uma vez que ele já está aí mesmo, apresentá-lo [aufzuführen], casualmente, sem coesão [ohne Zusammenhang]; o mais genial aparenta ser não se preocupar com isso e colocar o seu próprio princípio de uma vez como o único para que o próprio saber restante se preocupe com a coesão; parece ser, antes, um trabalho inferior conferir ao princípio fundamental sua amplitude [Umfang] científica e objetiva. Mas se, de um lado, essa amplitude não deve faltar e, de outro, o esforço de trazer o múltiplo do saber à coesão entre si e a limitação do princípio deve, mesmo assim, ser poupado, então, aquela maneira que filosofia provisoriamente unifica todas essas exigências, ou seja, apresenta [aufführt] o disposto de antemão, não devido ao carecimento de um sistema do saber, mas pelo motivo de que parece que ele⁴⁷⁹ também tem a sua utilidade de exercitar a cabeça, pois, afinal, para que então ele estaria disposto de antemão?

Nessa perspectiva, a filosofia crítica prestou um serviço primoroso [vorzüglich guten Dienst]. Precisamente na medida em que por meio dela ficou provado – para dizer com as suas⁴⁸⁰ palavras – que os conceitos do entendimento só têm aplicação na experiência, que a razão, sob a condição de cognoscente, só se emaranha em contradições através da ideia teórica, e que os seus objetos têm de ser dados ao saber em geral pela sensibilidade. Por conseguinte, isso é utilizado para se abrir mão da razão na ciência e abandonar-se ao mais crasso empirismo. Quando os conceitos mais brutos trazidos para dentro da experiência, quando uma intuição conspurcada por meio do mais horripilante nascimento de uma reflexão sem espírito, são ostentados como experiência interna e externa e como fatos da consciência, e quando, sob este título, tudo é amontoado a partir de uma afirmação retirada sabe-se lá de onde de que ele⁴⁸¹ se encontra de antemão na consciência, então isso acontece recorrendo-se à filosofia crítica que provou a experiência e a percepção como necessárias para o

⁴⁷⁹ <o disposto de antemão>

⁴⁸⁰ Fica ambíguo se o “ihre”, aqui, refere-se às palavras da filosofia crítica ou dos filósofos populares que dela se apropriaram. A segunda opção é a mais provável.

⁴⁸¹ <esse tudo>

conhecimento e não permite à razão nenhuma relação constitutiva, somente regulativa, com o saber. Além disso, dado que a não-filosofia e a não-cientificidade adquiriram agora uma forma filosófica para a sua justificação – uma vez que, antes, elas escarneciam a filosofia diretamente [*frey verachtete*] –, elas alcançaram, com isso, ao mesmo tempo, ainda mais altas vantagens: a saber, ter conciliado de vez [*ausgesöhnt*] o sadio entendimento humano e toda a consciência limitada, e as mais altas florações da mesma – a saber, os mais altos interesses morais da humanidade de ocasião [*die jeweligen höchsten moralischen Interessen der Menschheit*] –, com a filosofia.

Se, contudo, sem consideração à dificuldade em que se encontra de se expor como um sistema – já porque a filosofia crítica tornou ao menos suspeitas ou imprestáveis uma grande amplitude de formas finitas – a subjetividade possui um discernimento [*Einsicht*] da sua limitação e uma espécie de má-consciência [*bösem Gewissen*], e se envergonha de se colocar como absoluta, como ela pode ser conservada e validada [*erhalten und geltend gemacht werden*], sem prejuízo [*ohnerachtet*] de seu melhor saber de si [*eigenen bessern Wissens*] e da ideia da filosofia que paira a sua frente [*vorschwebenden*]? – Deve-se começar, primeiramente, apenas com uma forma reconhecida como finita, ela não deve representar nada senão o ponto de partida aparentemente arbitrário que, por certo, não se sustenta por si mesmo, mas que se toma pela mão apenas provisoriamente, problemáticamente e hipoteticamente atendendo ao pedido [*Bitte*] de que, por enquanto, ele seja admitido, sem maiores pretensões, uma vez que a sua utilidade logo se mostrará por si. Mais à frente [*hintennach*], ele⁴⁸² deve se legitimar – então, se a partir dele nós acedemos ao verdadeiro, logo, a gratidão pela indicação do caminho [*Wegweise*] reconhecerá como necessário aquele ponto de partida arbitrário e ele se encontrará comprovado. Mas porque o verdadeiro não carece de andadeiras [*Gängelbandes*] para ser conduzido [*an demselben herbeigeführt*],

⁴⁸²<o ponto de partida>

precisando portar em si a força para entrar em cena por si mesmo [*sich selbst aufzutreten*], e porque o limitado é ele mesmo reconhecido – na medida em que ele não tem, em si, o teor de se sustentar, pelo contrário, só é admitido [*eingestanden*] como sendo algo hipotético e problemático, e, mesmo assim, ao fim, deve ser comprovado como um verdadeiro que é verdadeiro [*wahres Wahres*] –, logo se clarifica que isso foi feito, acima de tudo, para a salvação da finitude; o que mais a frente não pode mais ser hipotético, também não o pode ser desde o início, ou aquilo que no início é hipotético, não pode vir a ser categórico mais a frente; ao invés disso, ele entra em cena já como absoluto, mas, dado que ele é muito tímido para admiti-lo, ele carece de um desvio [*Umwegs*] para se introduzir clandestinamente [*um es einzuschwärzen*].

Que um tal ponto de partida finito seja alardeado, provisoriamente, como algo hipotético, já que ele surge com a aparência de ser despido de toda a pretensão, só infiltra, ainda mais profundamente, uma ilusão; tanto faz se ele entra em cena modestamente como um hipotético, quanto como um conhecido, ambos levam ao mesmo resultado: que o finito é conservado tal como ele é na sua separação, e o absoluto, como uma ideia, um além; isto é, permanece afetado [*behaftet*] com uma finitude.

O ponto de partida conhecido [*gewisse*] – que para ser conhecido [*gewisse*], é apreendido [*aufgegriffen*] na consciência imediata – aparenta compensar [*ersetzen*], por meio de sua certeza imediata, o que decorre do fato de que ele é finito; e a pura consciência de si é uma tal certeza, uma vez que, na medida em que ela é o ponto de partida, é colocada como pura, em imediata contraposição ao empírico; a filosofia, em si e para si, não pode ter a ver com essas certezas finitas; uma filosofia que parte dos enunciados ou atitudes mais universalmente válidos, próximos de todo o entendimento humano, para se vincular a uma certeza, ou faz com esse procedimento [*Nützlichkeit*] algo de supérfluo – pois, de toda

maneira, já para ser filosofia, ela tem de ir para além da limitação e a suspender e o senso comum, que deveria ser seduzido através disso, perceberá muito bem quando a sua esfera é abandonada e querem conduzi-lo para além de si; ou se, ao invés disso, essa certeza finita enquanto tal não deve ser suspendida, mas permanecer e subsistir como fixa, então, ela bem tem de reconhecer a sua finitude e *exigir* [*forden*] infinitude, mas, justamente com isso, a infinitude entra em cena apenas como uma exigência [*Forderung*], como algo de pensado, apenas *como uma ideia*, que mesmo como necessária e abrangente [*umfassende*], a tudo enlaçando [*beschliessende*], ideia da razão, ainda assim, é uma [ideia] unilateral, porque aquilo que ela pensa (ou ainda, qualquer determinado com que fosse se começar), e ela mesma, são postos como separados. Essas espécies de salvação do limitado, – por meio das quais o absoluto é elevado à ideia suprema, mas não simultaneamente ao único ser (e dado que é, a partir daqui, que começaria primeiramente a ciência da filosofia) de modo que a oposição permanece como dominante e absoluta em todo o sistema da mesma, – é, em grande medida, aquilo que caracteriza a nossa mais recente cultura filosófica, de modo que, neste conceito, cabe de tudo aquilo que, em nossos dias, foi tido por filosofia. Se mesmo a mais alta manifestação da filosofia dos últimos tempos não ultrapassou suficientemente a fixa polaridade do interno e externo, do aqui e do além, de modo que ficassem para trás enquanto contrapostas, uma filosofia com a qual apenas se aproxima do absoluto, e uma outra que está no próprio absoluto (posto que o último só é estatuído sob o título de crença); e se, dessa maneira, é dada à oposição do dualismo a sua mais alta abstração, e a filosofia não é conduzida para fora da esfera de nossa cultura da reflexão [*Reflexionskultur*], mesmo assim, a forma da mais alta abstração da oposição já é da mais alta importância e, desse mais agudo extremo, tanto mais fácil a transição para a autêntica filosofia; pois a ideia do absoluto que é colocada já descarta, na verdade, por si a oposição que traz consigo a forma de uma ideia, de

um dever, de uma exigência infinita. Não se pode desprezar [*nicht zu übersehen*] – não importando o quanto foi experimentado (mediante a múltipla elaboração da oposição em geral que toda a filosofia quer superar) que contra uma forma da oposição, dominante em uma filosofia, voltou-se [*sich richtete*] uma filosofia seguinte e a superou, mesmo se esta, inconscientemente, já recai em uma outra forma de oposição – que, de toda forma, o estudo da filosofia saiu ganhando, simultaneamente, <o conhecimento de> em quais multiplicidades das formas ela é capaz de se atirar [*herumzuwerfen*].

No entanto, uma outra maneira dominante tem por inteiro somente lados negativos, a saber, aquela que aspira por tornar *populares* – ou, na verdade, ordinárias [*gemein*] – as ideias filosóficas tais como elas surgem. A filosofia é, pela sua própria natureza, algo esotérico, para si, nem é feita para o vulgo [*Pöbel*], nem é apta a uma preparação para o vulgo; ela só é filosofia na medida em que ela se opõe diretamente ao entendimento e, com isso, ainda mais, ao sadio entendimento humano [*gesunden Menschenverstand*], sob o qual se entende a limitação local e temporal de uma geração; em relação a este, o mundo da filosofia é, em si e por si, um mundo invertido⁴⁸³ [*verkehrte Welt*]. Quando Alexandre, ao ouvir que seu professor tornava públicos escritos sobre a sua filosofia, escreve-lhe do coração da Ásia que aquilo que eles teriam filosofado juntos, não deveria ter sido tornado ordinário, e Aristóteles defende-se, <argumentando> que sua filosofia fora publicada e ao mesmo tempo não fora publicada, então a filosofia tem, por certo, de reconhecer a possibilidade que o povo se eleve a ela, mas ela não pode se rebaixar ao povo. Nesses tempos de liberdade e igualdade, no qual um tão grande público se formou que não quer saber de nada de que permaneçam de fora, mas, ao invés disso, consideram-se bons para tudo ou tudo suficientemente bom para si, o mais belo e o melhor [*Beste*] não lograram se desvencilhar do destino segundo o qual a coletividade

⁴⁸³ Sobre o conceito de “mundo invertido”, conferir o artigo de Gadamer, H-G. “Die verkehrte Welt” In.: *Materialen zu Hegel's 'Phänomenologie des Geistes'*. Suhrkamp, Frankfurt, 1998.

ordinária [*Gemeinheit*] que não pode se elevar àquilo que ela vê flutuar sobre si, trata disso por tanto tempo [*es dafür so lange behandelt*], até que isso se torne ordinário o suficiente para ser capaz de apropriação [*Aneignung*]; e o superficializar [*Plattmachen*] se alçou [*sich emporgeschwungen*] como um tipo reconhecido e meritório de trabalho [*verdienstlicher Arbeit*]. Não há nenhum lado de uma melhor aspiração do espírito humano que não tenha tido de experimentar esse destino; basta uma ideia da arte ou da filosofia deixar-se apenas vislumbrar, no mesmo momento ela é submetida a um preparar, até que a coisa esteja propriamente arranjada [*zurecht gerührt ist*] para púlpito, compêndios e para as carências domésticas do público das Gazetas do Império [*Reichsanzeigerischen*]; Leibniz teria ele mesmo, mediante a sua Teodicéia, assumido, em parte, esse esforço para sua filosofia, com isso não conseguiu grande entrada para a sua filosofia, mas para o seu nome; e agora se encontra um número suficiente de pessoas de prontidão para essa finalidade. No que diz respeito a conceitos isolados a coisa já se resolve por si; não é necessário nada além de aproximar os seus nomes daquilo que se tem há algum tempo em sua vida burguesa; o iluminismo [*Aufklärung*] já expressa na sua origem e em si e por si mesmo a vulgaridade [*Gemeinheit*] do entendimento e a sua vaidosa elevação acima da razão, e, por isso, não se careceu de nenhuma alteração na sua significação para torná-lo mais amável e apreensível; contudo, pode-se admitir que a palavra ideal porta, a partir de agora, a significação universal daquilo que não tem nenhuma verdade em si, ou a palavra humanidade daquilo que é acima de tudo uma platitude [*was überhaupt platt ist*]. O caso aparentemente inverso – que, no entanto, é integral- e fundamentalmente o mesmo que aquele – entra em cena aí onde o material já é popular e popularidades que não ultrapassam em um passo sequer a esfera do conceber ordinário devem ser levadas, mediante uma preparação filosófica e metodológica, a uma aparência exterior de filosofia. Tal como no primeiro caso, é feito o pressuposto de que o

que é filosófico, é, não obstante, simultaneamente, popular, então, no segundo, o que de acordo com a sua própria concepção é popular, pode, de alguma maneira, tornar-se filosófico; em ambos os casos, há compatibilidade da platitude [*Flachheit*] com a filosofia.

Pode-se ligar esses diversos esforços [*Bestrebungen*], sobretudo, ao espírito da inquietude e à essência instável que se faz sentir em todas as coisas e que é o que distingue o nosso tempo, e que, após longos séculos da mais intrépida teimosia [*Zähheit*] que lhe valeu as mais terríveis câibras assim que se punha a sacudir uma velha forma, levou o espírito alemão, por fim, tão longe a ponto de também atrelar até mesmo sistemas filosóficos ao conceito da incessante mudança e das novidades; não obstante, não se deve [*müsste man*] confundir esta busca pelo que muda e pelo que é novo com a indiferença do jogo que, em sua maior leviandade, é, simultaneamente, a mais sublime e a única seriedade [*Ernst*] verdadeira. Isso porque, se aquele inquieto movimento vai a obra com a maior honestidade [*der grössten Ernsthaftigkeit*] da limitação; mas, não obstante, o destino lhe conferiu o obscuro sentimento da desconfiança e um secreto desespero que se torna primeiramente perceptível pelo fato da honesta limitação [*ernsthafte Beschränkung*] ser destituída de uma vívida seriedade [*lebendigen Ernst*], <de modo que> ela não pode depositar no todo [*im Ganzen*] muito do que lhe concerne [*nicht viel an ihre Sache setzen kann*], e, desse modo, também não pode fazer nenhum grande ou no máximo efêmeros efeitos [*Wirkungen*].

Doutro modo, caso se queira, também é possível considerar aquela inquietude como uma fermentação mediante a qual o espírito se soergue [*sich emporringt*] da decomposição da moribunda formação-cultural [*Bildung*] para uma nova vida e traz, de debaixo das cinzas, uma figura rejuvenescida. Para ser preciso, foi contra a filosofia cartesiana, que expressou, em forma filosófica, o dualismo que se espalha em todas as partes da cultura [*Kultur*] da mais recente história do nosso mundo norte-ocidental – um *dualismo* do qual, tal como a

decadência de toda a velha vida, a silenciosa alteração [*Umänderung*] da vida pública dos homens, tanto quanto as estrondosas revoluções políticas e religiosas são, antes de tudo, somente multicoloridas externalidades – que todos os lados da natureza viva, logo também a filosofia, tiveram de procurar meios de salvação. O que foi feito da filosofia a esse respeito <resume-se em>: foi tratada com raiva, onde ela era pura e aberta; onde ela acontecia disfarçada e confusamente, o entendimento se apoderou dela tanto mais facilmente e a reverteu [*umgeschaffen*] na essência dualista pregressa. Todas as ciências fundaram-se sobre essa morte; e o tempo matou completamente o que nelas ainda era científico, ou seja, o que nelas era ao menos subjetivamente vivo. Desse modo, se não tivesse sido imediatamente o espírito da própria filosofia que, submergida [*untergetaucht*] e contraída [*zusammengeengt*] debaixo desse vasto mar, sentira a força de sua crescente pulsação [*Schwingen*], também o tédio das ciências – esse edifício deixado pela razão a cargo do entendimento que, o que é o mais enraivecedor [*ärgste*], com o nome emprestado ou de uma [razão] iluminista ou da razão moral, ao fim, arruinou a teologia, – torna insuportável a expansão completamente chapada [*flache*], e, pelo menos, teria de despertar uma nostalgia da riqueza por um pinga de luz [*Tropfen Feuers*], por uma concentração de vívido intuir, e – após o que é morto ser reconhecido por tempo suficientemente longo – por um reconhecimento do que é vivo, que só é possível mediante a razão.

Necessariamente, tem de se acreditar na possibilidade de um tal conhecimento efetivo e não apenas naquele mero perambular negativo ou no perene desabrochar de novas formas, se devemos esperar um verdadeiro efeito da crítica dos mesmos, a saber, não apenas um mero demolir negativo dessas limitações, mas, ao invés disso, a preparação do caminho para a entrada na verdadeira filosofia; doutro modo, na medida em que ela só soe ter o primeiro efeito, é ao menos sempre válido [*billig*], que limitações também tenham a pretensão e o gozo

de sua efêmera existência amargados e reduzidos; e quem quiser, também pode avistar na crítica nada além da eterna roda a girar, que a todo momento puxa para baixo a figura que a rotação [*die Welle*] trouxera para cima; pode ser, que ele assentado sobre a larga base do sadio entendimento humano, deleite-se, mais seguro de si, apenas com esse espetáculo objetivo do aparecer e desaparecer, e retire dele próprio maior consolo e resolução [*Befestigung*] para o seu afastamento da filosofia, na medida em que ele intui, *a priori*, por meio da indução, também como uma limitação, a filosofia, na qual o limitado fracassa; – ou, uma vez que, mediante íntima e curiosa simpatia [*Teilnahme*], ele apreenda, admirado e com muito esforço, o ir e vir das formas que se desabroçam, depois com olhos experimentados [*kluge Augen*] observa o seu desaparecer [*Verschwinden*], e, em meio a vertigens [*schwindelnd*], deixa-se arrastar.

Se a própria crítica quer fazer valer um ponto de vista unilateral contra outro tão unilateral quanto, então, ela é polêmica e partidária [*Partheysache*]; entretanto, também tão pouco a verdadeira filosofia, diante da não-filosofia, pode se desvencilhar de um aspecto polêmico, para o exterior – isso porque, aquela não tem nada de positivo em comum com esta, e, portanto, não pode se deixar enredar em uma crítica com ela – aí, resta para ela apenas aquele criticar negativo e o construir da manifestação, necessariamente singular, da não-filosofia, e, dado que ela não tem qualquer regra e em cada indivíduo se configura novamente de outra maneira, também do indivíduo em que ela se expôs [*aufgethan*]. Pois quando, no entanto, um grupo [*Menge*] tem contraposto a frente de si um grupo, chama-se cada um dos quais um partido, mas assim que um deixa de manifestar alguma coisa [*Etwas zu scheinen*], o outro também deixa de ser partido; por conseguinte, de um lado, cada parte tem de sentir como insuportável aparecer apenas como um partido e não evitar a aparência momentânea que desaparece por si que eles se dão na luta, mas, pelo contrário, enredar-se na luta, que, ao

mesmo tempo, é a manifestação que vem a ser [*werdende Manifestation*] do nada do outro grupo. Por outro lado, se um grupo quisesse se salvar do perigo da luta e, com isso, salvar o seu nada interior da manifestação, declarando o outro *apenas* como um partido, então ele teria precisamente com isso reconhecido este como algo e descartado aquela validade universal a si mesmo para a qual aquilo que é efetivamente partido não é partido, mas, antes, pelo contrário, não tem de ser nada, e, desse modo, simultaneamente, conhece-se a si mesmo como partido, ou seja, como nada para a verdadeira filosofia.

Preleções de Iena (1801/02): Fragmentos de Manuscritos

Introductio in Philosophiam⁴⁸⁴

Essas preleções...

Essas preleções, em que eu prometi expor uma introdução à filosofia, não podem começar com nenhum outro comentário a não ser o de que: a filosofia sob a condição de ciência não necessita de uma introdução, nem suporta uma introdução. Toda outra ciência <que não a filosofia> é uma parte da amplitude total de conhecimentos científicos. Cada uma, com seu objeto, tem o seu local determinado nesse todo, ela depende, como as outras, do ponto central de todas, a filosofia; é por isso que uma introdução precisa ser providenciada para ela, em que será designado o seu local determinado entre as outras, em que será derivada [*abgeleitet*] a sua conexão [*Zusammenhang*] com a filosofia, se é mesmo para ela ser uma ciência e não uma mera coleção de conhecimentos empíricos; <nessa introdução> a ajuda de que ela carece, as ferramentas [*Werkzeug*] de que ela precisa se servir, tem de tornar-se conhecidas. A filosofia não carece para a sua fundação de nenhuma outra ciência, tão pouco de qualquer outra ferramenta que lhe seja estranha [*fremden Werkzeugs*]. O Filosofar é, por certo, algo empírico, e subjetivo e pode partir de pontos de vista subjetivos muito diversos, e a finalidade de uma introdução na filosofia poderia ser apenas esclarecer esses pontos de vista subjetivos sobre si mesmos e levá-los ao entendimento com o ponto de vista objetivo da filosofia e consigo mesmos, de modo que através de suas formas limitadas, eles aprendam a

⁴⁸⁴ Traduzimos a partir de: Hegel, G.W. *Introductio in Philosophiam (Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten 1801/1802)* In: *Schriften und Entwürfe (1799-1808)*, (hrsg.) Manfred Baum e Kurt Meist, Hamburg: Felix Meiner, 1998, *Gesammelte Werke*, vol 5. Também utilizamos, para o nosso auxílio, a tradução francesa feita por Alexandra Michalewski: Hegel, G.W. “Leçons d'Iéna 1801-1802 – Fragments de manuscrits”. In: *Philosophie*, nº 80, Paris, Les éditions de Minuit, 2003.

captar a tarefa de pontos de vista mais amplos e mais universais, e que eles aprendam a se reconhecer no objeto da filosofia. Ao contrário, não há nada que precise tanto ser evitado quanto que toda a filosofia se transforme ela mesma em um introduzir, ou que o introduzir seja tomado como uma filosofia; um tal filosofar introdutório se faz bastante, no tempo presente, sob o nome de fundação da filosofia, criticismo, método cético, precaução contra o dogmatismo, em prol da segurança com a qual ele afirma ir a obra [*zu Werke zu gehen*], quando, no entanto, observa-se a coisa mais de perto, descobre-se, então, que essa segurança no fundar, esse proceder crítico, consistem, na verdade, em se manter fora do verdadeiro filosofar; e não se pode propriamente repartir, de acordo com o nosso ponto de vista, os sistemas filosóficos que agora estão na ordem do dia na Alemanha, em verdadeiros e falsos sistemas, mas em filosofia autêntica e em aparência [*Schein*] de filosofia, que com intenção [*Absicht*] e ao mesmo tempo com bastante presunção [*Dünkel*] mantém, pela sua prudência, a filosofia afastada de si; essa maneira se caracteriza principalmente a partir de dois/duas |

por a razão ser a sua fonte, todo outro carecimento pertence ao indivíduo, que nessa medida está contraposto a um outro e a um mundo objetivo infinito, mas a ciência verdadeira e arte pertencem à razão, isto é, ao universal e absoluto, que não carece de mais nada para a sua produção, nem pode precisar de um algo de estranho [*fremdes*], pois fora de sua fonte, fora da razão, não há nada.

Assim, somente em um sentido bastante restrito pode estar em minha intenção esclarecer o carecimento da filosofia, clarificá-lo completamente significaria produzir toda a filosofia. Além do carecimento universal eu <falarei>, em seguida, da forma particular e da figura que esse carecimento pode adquirir, bem como do meio de suspender essas formas particulares, de maneira que, atravessando-as, a filosofia possa irromper. isso posto, em outras

palavras: se a filosofia é completa e circular, o filosofar, por outro lado, é algo empírico que [pode] partir de diversos pontos de vista e múltiplas formas da formação-cultural [*Bildung*] e da subjetividade, e se tomarmos em consideração os pontos de partida empíricos da filosofia, uma introdução à filosofia, que faça uma espécie de meio de ligação [*Bindungsmittel*] e ponte entre as formas subjetivas e a objetiva e absoluta filosofia, é possível.

No que tange ao universal do carecimento da filosofia, nós queremos, então, procurar esclarecer na forma de uma resposta à pergunta: que relação a filosofia tem com a vida?, uma pergunta que é uma só com a: em que medida a filosofia é prática? Pois, o verdadeiro carecimento da filosofia não significa, por certo, nada mais do que aprender a viver dela e por meio dela. Ela mesma, além disso, bem pode ser vista como uma introdução às ciências, como um tipo de formação externa do entendimento, mas nós queremos, por ora, afastar dos olhos essa finalidade subordinada, ou antes, crer que o carecimento da filosofia, quando ele acredita só ter essa finalidade – que, além disso, é alcançada pelo estudo da filosofia – só se compreende mal [*misversteht*], e, no fundo, tem à sua frente uma meta bem mais ampla e digna.

Preleções de Iena (1803): Fragmentos de Manuscritos

Para a Filosofia do Espírito⁴⁸⁵

Está apontado para o universal...

está dirigido [*gerichtet*] para o universal, o sujeito que tem esse carecimento [e] o reconhece é um singular absoluto, desamparado, e o que ele deseja é tudo; a pulsão [*Trieb*] para a filosofia é despertado, na medida em que o homem se reconhece como isolado, como sendo para si, como pessoa absoluta. A consciência que desperta [*erwachende Bewusstseyn*] pergunta pela sua relação com Deus e o mundo; pois da mesma maneira que ela a eles se opõe, ela está ligada a eles. A consciência que desperta é este colocar de si mesma como singularidade e, imediatamente, em um mesmo e único ato, uma relação [*Verhältnis*] com outro surge para ela; uma coleção de contingências, das quais nenhuma, considerada isoladamente, possui certeza e segurança em si, mas, pelo contrário, não é confiável no seu fenômeno e é passageira na sua existência, e da quais, mesmo assim, as singularidades, ao mesmo tempo, são os fados, em que um poder cego e escondido arrasta inexpugnavelmente o singular em seu desconcertante jogo e [o] faz desaparecer como todo o resto. No despertar da consciência, o indivíduo se constitui em sua liberdade diante de algo que se desgarra do jogo daquela necessidade, e contrapõe a sua vontade àquela [potência] cega e monstruosa, exerce uma violência própria [*Eigengewalt*] contra as singularidades do contingente, e constrói para si a partir delas, tal como a partir de materiais, um círculo próprio, sobre o qual aquele poder [*Gewalt*], na medida em que é cego, só <deixa> soprar sobre ele o hálito [*Hauch*] da aniquilação enquanto um

⁴⁸⁵Traduzimos a partir de: Hegel, G.W. Zur Philosophie des Geistes (*Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten 1803*) In: *Schriften und Entwürfe (1799-1808)*, (hrsg.) Manfred Baum e Kurt Meist, Hamburg: Felix Meiner, 1998, Gesammelte Werke, vol 5.

todo, mas em sua organização interna ele não o atacou. Mas o opor-se contra aquela potência cega absoluta é apenas um engano [*Betrug*], o convencimento de ter tirado um pedaço de sua riqueza e erigido uma esfera própria é apenas uma ilusão; pois aqueles fados que você pretende ter capturado em sua rede, são o poder do mundo, de que os seus pertences não escapam, e a sua atividade de organizá-los não é outra coisa do que ter você mesmo se emaranhado neles e ter-se disposto completamente à apropriação daquele poder.

Uma consciência desperta [*waches Bewusstsein*] tem, primeiramente, de se alçar acima da ilusão [*Täuschung*], e conhecer [*erkennen*] não apenas que não se contrapõem apenas a um emaranhado de contingências e à potência cega da necessidade que joga dentro dela, mas que também seu agir contra a mesma, sua luta, e a sua saída dela, é já uma ligação [*Beziehung*] com a mesma, e que ela <a consciência> por meio da própria ligação se encontra no seu poder; finalmente, que essa oposição absoluta, o eu puro, que na sua liberdade absoluta suspende toda a relação com o seu oposto e se mantém firme nessa sua falta de ligação [*Beziehungslosigkeit*], - já porque ela <a liberdade absoluta> se assenta na aniquilação do oposto é uma ligação absoluta com o mesmo, e essa liberdade pura é apenas a maior expressão daquela ilusão; tal que o carecimento da filosofia, que deriva da consciência singular, não se satisfaz nela, ao invés disso, o que ocorre é que na medida em que o indivíduo subiu ao ponto mais alto [*höchste gesteigert ist*], ela mesma cresce ao ponto mais alto.

Não é possível nenhuma relação [*Verhältnis*] opositiva do indivíduo frente à natureza e ao mundo objetivo, e este tem de permanecer subsistindo em seus direitos e no ser-próprio de suas leis, e o indivíduo só pode aspirar a um agir conjunto [*gemeinschaftlichem*], em que a natureza progrida no seu caminho da necessidade para si, e o singular igualmente cuida dela, onde ela concordar com os seus fins, e aqui ele pára frente a ela, e a engana, na medida em

que ela aparenta se mover por si mesma, na verdade é para o sujeito que isso ocorre, e a ambiguidade do ponto de vista da relação permite, que a ordem moral do mundo possa ter a sua essência por si e em si, que o indivíduo não intervenha [*eingreiffe*] nas correias [*Speichen*] da necessidade e tente fazer a sua roda girar ao contrário ou a deixe ir aqui e ali, mas, antes, tome a postura de que a deixa viger [*gewähren lasse*], quando, fundamentalmente, por meio de sua habilidade, a dirige para o seu caminho; observado de fora esse caminho seria por si e cada evolução [*Umwälzung*] da roda engataria indiferenciavelmente [*ununterscheidbar*] na outra, mas essa exterioridade tem um interior, e esse interior é a finalidade, o pensamento e a vontade do singular; e ambos tão unificados que, na medida em que o primeiro é para si, ele ajuda o outro.

Essa solução da tarefa da filosofia de conciliar a singularidade do indivíduo com a universalidade do mundo coloca, no entanto, ao invés de uma unidade entre ambos, uma enganosa concordância simulada [*vorgespiegelte*], na qual – por ser possível que uma parte separada se sobreponha [*hinüberziehen*] à outra – a oposição sempre permanece.

Mas o próprio mundo contém a dissolução da oposição da singularidade contra ele; cada um encontra essa relação já determinada; no sistema das leis do comportar-se metódico [*zweckmässigen*] contra à natureza e na prudência, entendida como [*alsdenn*] no sistema dos costumes e daquilo que é tido como direito e bom, no todo das ciências e, finalmente, na configuração [*Gestaltung*] da intuição religiosa, é construída a organização de um todo e um universal, que é universal por si, e na medida mesma em que ele é o espírito de todo o singular, performa plenamente a exigida harmonia. O que o singular é em relação ao universal, encontra-se estabelecido e, por meio da natureza, a vida de cada singular é um ser nesse universal, o que é erigido como lei e direito, é, ao mesmo tempo, uma máxima própria de cada um, o que ele quer, é vontade universal [*allgemeiner Wille*], e a sua singularidade é

completamente una com ela; o que o universal faz de forma universal, o singular faz na forma do particular, ou com liberdade; nenhum dos dois é para si, e a diferenciação é uma <diferenciação> apenas ideal ou subjetiva.

Mas essa diferenciação se constrói [*macht sich*] por meio do despertar da consciência para um elemento real, e a emergente contraposição [*Entgegensetzung*] não é outra coisa senão a individualização da oposição [*Gegensatzes*] exposta acima; é a determinação desses costumes e leis, a determinação da assim configurada intuição religiosa que se apresenta para [*darstellt*] ela como uma consciência simples, que constitui a si mesma [*sich constituirenden*] como um contingente [*ein zufälliges*]; ou, na medida em que ela toma isso a ela contraposto como, de igual modo, simples unidade, como necessidade cega e sem forma, contra qual ela, sob a condição de singular, é algo contingente.

Se essa oposição fixa-se por completo [*im einzelnen*], as regras contra a necessidade externa do carecimento físico são contingentes para ele, ele não quer subordinar a sua liberdade ao que é o necessário para ele contra a singularidade, os costumes e leis específicos [*bestimmte*] de seu povo são para ele, de igual modo, algo contingente, a obra de um arbítrio estranho, e as figuras da intuição religiosa um elemento histórico, que não é para ele, e ele vê a si mesmo como um contingente contra a onipotência cega do mundo, para qual é indiferente como ele se coloca no seu interior, assim ele é um infeliz e na medida em que ele age nesse sentido ele é um criminoso. Quando o todo de costumes e leis determinados e modos de vida e suas religiões se fixam naquela oposição, e essa separação subsiste nas maiores massas [*Menge*] do povo, que é a organização viva de um tal espírito – pois os estamentos e leis, os costumes e as religiões estão aí contidos – e o todo de sua coesão, sua constituição [*Verfassung*], são perdidos; o espírito da vida viva, que se recolheu dos seus membros, tem de procurar uma nova figura para si e regalar-se com uma nova organização.

Na mesma dissensão [*Zwiste*], a existência da filosofia tem o seu fundamento, somente pelo fato dela não se orientar contra formas singulares, determinações particulares, mas, ao invés disso, apreender a determinação em sua abstração absoluta, e a figura em que a vida nela se regala é a absolutamente livre, no elemento do conhecer; esse seu elemento é ele mesmo a consciência, a singularidade; mas a configuração na singularidade abstrata é a configuração ideal e a absolutamente universal e livre, pois nesse elemento não há nenhuma determinação ou turvação, ele é o puro éter cristalino, e ele é o determinado e formado por inteiro, porque esse éter é em si o conhecer, que se configura infinitamente em si [*das sich unendlich in sich gestaltet*].

Bibliografia

(1) Obras de Hegel

HEGEL, G.W. *Briefen von und an Hegel* Hamburg: Felix Meiner, Verlag, 1969.

_____. *Frühe Exzerpte (1785–1800)* (herausgegeben von F. Nicolin unter Mitwirkung von Gisela Schüler). Hamburg: Felix Meiner, GW 3, 1991.

_____. *Frühe Schriften* (herausgegeben von F. Nicolin unter Mitwirkung von Gisela Schüler). Hamburg: Felix Meiner, GW 1, 1989.

_____. *Frühe Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp, 1994.

_____. *Jenaer kritische Schriften*. Hauptwerke in sechs Bänden. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999 (edição e paginação conforme o volume 4 da Georg Wilhem Hegel. Gesammelte Werke herausgegeben von Hartmut Buchner und Otto Pöggeler).

_____. *Phänomenologie des Geistes*. Hauptwerke in sechs Bänden. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999. (edição e paginação conforme o volume 9 da Georg Wilhem Hegel. Gesammelte Werke herausgegeben von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede).

_____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundrissen (1830)*. Hauptwerke in sechs Bänden. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999. (edição e paginação conforme o volume 20 da Georg Wilhem Hegel. Gesammelte Werke herausgegeben von Udo Rameil, Wolfgang Bonsiepen und Hans Christian Lucas).

_____. *Schriften und Entwürfe (1799–1808)*. (hrsg. von M. Baum und K. R. Meist unter Mitarbeit von Theodor Ebert), Hamburg: Felix Meiner GW 5, 1998.

_____. *Über die Reichsverfassung*. Hamburg: Felix Meiner, 2004 (Herausgegeben von Hans Maier nach der Textfassung von Kurt Rainer Meist).

_____. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, II, III*. Frankfurt: Suhrkamp, 2003.

Traduções

HEGEL, G.W. *Como o senso comum compreende a filosofia*. (trad.: Eloisa Araújo Ribeiro). São Paulo: Paz e Terra, 1994.

_____. *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*. (trad., introd. e notas Carlos Morujão). Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2003.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas (1830) I, II, III* (trad. Paulo Menezes, com a colaboração de José Machado). São Paulo: Loyola, 1995.

_____. "Esboços sobre religião e amor" (trad. Erick Lima) In: *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, Ano 2, nº3, Dez.-2005.

_____. *Fé e Saber* (trad. Oliver Tolle) São Paulo: Hedra, 2007.

_____. *Fenomenologia do espírito* (trad. Paulo Menezes). Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. "Fragmento de um Sistema 1800" (trad. Erick Lima) In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, n. 10, pp. 115-140.

_____. *Introdução à Filosofia do Direito*. (tradução, notas e apresentação Marcos L. Müller). Cadernos de Tradução. Campinas: Unicamp, 2005.

_____. "Introduction: on the Essence of Philosophical Criticism Generally, and its Relationship to the Present State of Philosophy in Particular" (H.S. Harris). In: Di Giovanni and Harris, H. *Between Kant and Hegel*. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 2000.

_____. *La Constitucion de Alemania* (trad. Dalmacio Negro Pavon), Madrid: Aguilar, 1972.

_____. *La relation du scepticisme avec la philosophie; suivi de L'essence de la critique philosophique* (traduit par Bernard Fauquet). Paris: Vrin, 1986

_____. "Leçons D 'Iéna 1801-1802: Fragments de Manuscrits" (traduits et présentés par Alexandra Michalewski), In: *Philosophie*, n °80, Paris, Les éditions de Minuit, 2003.

_____. "O amor" (trad. Joãozinho Beckenkamp) In: *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, Ano 5, nº8, Junho-2008: pp. 57-74.

_____. "O mais antigo programa sistemático do idealismo alemão". In: Schelling, F. *Obras Escolhidas*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *Prefácios*. (trad, introd, notas Manuel J. Carmo Ferreira). Lisboa: Casa da Moeda/Imprensa. Nacional, 1990.

_____. *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural: seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito* (trad., apresent. Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino). São Paulo: Edições Loyola, 2007.

(2) Obras sobre Hegel

ARANTES, P. *Hegel e a ordem do tempo*. São Paulo: Editora Pólis, 1981.

_____. "Hegel, Frente e Verso" In: *Discurso*, 22. São Paulo: Discurso Editorial, 1993, pp.153-165.

_____. *Ressentimento da Dialética*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

AVINERI, S. *Hegel's theory of the modern state*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

- BAUM, M. e MEIST, K. "Durch Philosophie leben lernen". In: *Hegel-Studien* 12, Bonn 1977, pp. 43-81.
- BONDELI, M. *Der Kantianismus des jungen Hegel*. Hamburg: Felix Meiner, 1997.
- _____. "Hegel und Reinhold". In: *Hegel-Studien* 30, Bouvier Verlag, Bonn, 1995.
- BOURDIN, J-C. *Hegel et les matérialistes français du XVIII siècle*. Paris: Librairie des Méridiens Klincksieck, 1992.
- BUBNER, R. *The Innovations of Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- _____. "Problem Geschichte und Systematischer Sinn einer Phänomenologie". In: *Hegel Studien* 5, 1969, 129-159.
- BUCHNER, H. "Hegel und das Kritische Journal". In: *Hegel-Studien* 3, Bonn: Bouvier Verlag, 1965, pp 95-156.
- _____. "Zur Bedeutung des Skepticismus beim jungen Hegel". In: *Hegel-Studien, Beiheft*, v. 4. Bonn: Bouveir Verlag, 1969.
- DUQUETTE, D. (ed.) *Hegels History of Philosophy: new interpretations*. New York: State University of New York Press, 2003.
- FERREIRA, M. C. *Hegel e a Justificação da Filosofia*. Lisboa: Imprensa da Moeda Casa Nacional, 1985.
- _____. "O tema da revolução em Hegel" In: *Brotéria*. Lisboa: 1976, Vol.102, n 1.
- FULDA, H. F. *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*. Frankfurt: am Main Klostermann, 1965.
- GUEROULT, M. "La premiere conception hegelienne de l'histoire de la philosophie" In: _____. *Etudes de philosophie allemande*, Hidelshiem: Georg Olms Verlag, 1977.
- HABERMAS, J. "Hegels Kritik der Französischen Revolution". In: *Theorie und Praxis*. Frankfurt: Suhrkamp, 1963.
- HYPOLITE, J. *Introdução à filosofia da história de Hegel*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.
- JAMME, C. und SCHNEIDER, H. (hrsg.) *Der Weg zum System*. Frankfurt: Suhrkamp, 1990.
- LEBRUN, G. *A paciência do conceito – ensaio sobre o discurso hegeliano* (trad. Sílvio Rosa Filho) São Paulo: Unesp, 2006.
- LEYDET, D. "Hegel et la Constitution de l'Allemagne". In: *Archives de Philosophie*, Paris: Beauchesne, tome 60, cahier 2, 1997.
- LIMA, E.C. *Direito e Intersubjetividade: eticidade em Hegel e o conceito fichteano de reconhecimento* Tese. Unicamp.
- LUKÁCS, G. *Der junge Hegel*. Frankfurt: Suhrkamp, 1973.
- MABILLE, B. *Hegel l'épreuve de la contingence*. Paris: Aubier, 1999.
- MAIER, H. "Hegels Schrift über die Reichsverfassung". In: Hegel, G.W. *Über die Reichsverfassung*. Hamburg: Felix Meiner, 2004, pp. 195-217.

MARTIN, L.F. *O ceticismo na filosofia de Hegel em Iena (1801-1802)*. Dissertação, Unicamp, 2004.

_____. “A presença do ceticismo na filosofia do jovem Hegel”. In: Smith, P.J. e Silva Filho, W. (orgs.) *Ensaaios sobre o ceticismo*. São Paulo: Alameda Editorial, 2007, pp. 153-172.

MÜLLER, M. L. “O idealismo Especulativo de Hegel e a Modernidade Filosófica: Crítica ou Radicalização da Modernidade?”. In: *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*. Nº3, 2005.

PELCZYNSKI, Z.A. “Introduction”. In: Hegel, G.W. *Hegel's political writings*. Oxford: Clarendon Press Sandpiper, 1998.

PÖGGELER, O. “Hegels praktische Philosophie in Frankfurt” In: *Hegel-Studien 9* Bonn: Bovier Verlag, 1974.

_____. “Hölderlin, Hegel und das älteste Systemprogramm” In: *Hegel-Studien Beiheft 9* Bonn: Bovier Verlag, 1973.

_____. “Hegel et Maquiavel”. In: *Études hégéliennes*. Paris: Vrin, 1985.

_____. “Hegels Option für Österreich – die Kozeption korporativer Repräsentation”. In: *Hegel-Studien*, 12.

RIPALDA, J.M. *Fin del Clasicismo: a vueltas con Hegel*. Madrid: Editorial Trotta, 1992.

_____. *La nación dividida: raíces de un pensador burgues: G.W.F. Hegel*. Mexico, D.F.: Fondo de Cult. Economica, 1980.

_____. “Poesie und Politik beim frühen Hegel”. In: *Hegel-Studien 8*, 1973, pp.91-118.

RITTER, J. “Hegel und die Französische Revolution”. In: _____. *Metaphysik und Politik: Studien zu Aristoteles und Hegel*. Frankfurt: Suhrkamp, 2003.

_____. “Person und Eigentum”. In: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin: Klassiker Auslege, Akademie Verlag, 1997.

ROSENKRANZ, K. *Hegels Leben*, WB, Darmstadt, 1969.

ROSSI, P. “ La storia universale e il suo quadro geografico”. In: _____. *Guida Storica e Critica*. Roma: Laterza, 1992.

SIEP, L. “Vernunftrecht und Rechtsgeschichte”. In: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Klassiker Auslege, Berlin: Akademie Verlag, 1997.

WERLE, M. A. *A Poesia na Estética de Hegel*. São Paulo: Humanitas, 2005.

(3) Outras obras consultadas

ADORNO, T. “Sobre a pergunta: o que é alemão?”. In: *Palavras e Sinais: Modelos Críticos 2*. Petrópolis: ed. Vozes, 1995.

ANDERSON, P. *Linhagens do Estado absolutista*, São Paulo: Brasiliense, 1995.

- ARANTES, P. “Nação e reflexão”. In: *Zero à esquerda*. São Paulo, Conrad, 2004, pp.79-108.
- _____. “Uma irresistível vocação para cultivar a própria personalidade”. In: *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 26(1): pp. 7-51, 2003 e 26(2), 2003, pp. 07-42.
- BONDELI, M., LAZZARI, A. *Die Philosophie ohne Beynamen: System, Freiheit und Geschichte im Denken Karl Leonhard Reinholds*. Basel : Schwabe, 2004.
- BECK, L.W. *Early German philosophy: Kant and his predecessors*. Massachusetts: Harvard University Press, 1969.
- BEISER, F. *German Idealism: the struggle against subjectivism, 1781- 1801*. Harvard University Press, 2002.
- _____. *The fate of reason: German philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge: Harvard University Press, 1987.
- BOLZANI FILHO, R. “Acadêmicos versus Pirrônicos: Ceticismo Antigo e Filosofia Moderna”. In: *Discurso*, 29. São Paulo: Discurso Editorial, 1998, pp.57-110.
- CASSIRER, E. *Filosofia do Iluminismo*. Campinas: Ed. Unicamp, 1994.
- COHEN, J. *Class and Civil Society: the Limits of Marxian Critical Theory* Amherst: Massachusetts University Press, 1982.
- COURTINE, J-F “Un peuple métaphysique” In: *Revue de Métaphysique et de Morale*. Juillet-Septembre n-3 2001.
- CRUZ, J. H. *Autonomia e Obediência: o Problema do Direito de resistência na Filosofia Moral e Política de Kant* Tese USP, 2004.
- ELIAS, N. *Über den Prozess der Zivilisation: soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Frankfurt: Suhrkamp, 1997.
- EMPIRICUS, S. *Outlines of Pyrrhonism*. Cambridge: Harvard University Press, 1976.
- FAUSTO, R. *Marx: Lógica e Política. Investigações para a reconstituição do sentido da dialética*, vol. 1. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- FICHTE, J.G. “Carta a Schelling 7.08.1801” (trad. Rubens Rodrigues Torres Filho). Torres Filho, R. *A letra e o espírito. A Crítica da Imaginação Pura, em Fichte*. São Paulo, Ed. Ática, 1975, pp. 261- 265.
- _____. “Maquiavel como escritor” (trad. Rubens Rodrigues Torres Filho). In: *Almanaque*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1979.
- FURET, F. *Pensando a Revolução Francesa*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.
- GADAMER, H. *Wahrheit und Methode*, Tübingen: JCB Mohr, 1990.
- GOETHE, J. W. *As afinidades eletivas* (trad. Erlon José Paschoal). São Paulo: Nova Alexandria, 1992.
- _____. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister* (trad. Nicolino Simone Neto). São Paulo: Editora 34, 2006. p.483-484
- _____. *Wilhelm Meister Lehre Jahre*. München: Deutschen Taschenbüger Verlag, 2000. pp.507-

508.

GUEROULT, M. “La philosophie kantienne de l'histoire de la philosophie ses vicissitudes et ses protagoniste”. In: _____. *Etudes de philosophie allemande*. Hidelshiem: Georg Olms Verlag, 1977, pp. 49-70.

HABERMAS, J. *Discurso Filosófico da Modernidade*. (trad. Luiz Repa). São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. “Modernidade – um projeto inacabado” (trad. Márcio Suzuki). In: Arantes, Otilia; Arantes, Paulo. *Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.

_____. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Frankfurt: Suhrkamp, 1990.

HARADA, T. *Politische Ökonomie des Idealismus und der Romantik*. Berlin: Duncker und Humboldt, 1989.

HENRICH, D. “The French Revolution and German Philosophy” In: *Aesthetic judgment and the moral image of the world*. Stanford University Press, 1992.

HERDER, J.G. *Também uma filosofia da história: uma contribuição a muitas contribuições do século* (trad. J.M. Justos). Lisboa: Antígona, 1995.

_____. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Frankfurt: Deutscher Klassiker Verlag, 1989.

HÖLDERLIN, F. *Hipérion*. (trad. Erlon José Paschoal). São Paulo: Nova Alexandria, 2003.

KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. (trad: Clélia A. Martins). São Paulo: Iluminuras, 2007.

_____. *Crítica da Faculdade do Juízo* (trad. Valério Rohden e António Marques). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

_____. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime; Ensaio sobre as doenças mentais*. (trad. Vinícius Figueiredo). Campinas: Papirus, 1993.

_____. *Os Progressos da Metafísica*. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. *Prolegômenos a toda a Metafísica futura que queira se estabelecer como ciência*. In: _____, Kant II: *Obras Escolhidas*, Coleção 'Os Pensadores', São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. *Werke in sechs Bänden* (Hrsg. Von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1998.

KEINERT, M. *Crítica e autonomia em Kant: a forma legislativa entre determinação e reflexão*. Tese Doutorado, São Paulo: FFLCH, 2007.

KOSELLECK, R. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos* (trad. Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira). Rio de Janeiro: Contraponto, Ed. PUC-Rio, 2006.

KUEHN, M. “Kant's conception of Hume's problem”. In: *Journal of the History of Philosophy*, vol 21, n.2, 1983.

_____. “Early reception of Reid, Oswald and Beattie in Germany: 1768-1800”. In: *Journal of the History of Philosophy*, vol 21, n. 4, 1983.

- LANGE, F. *Geschichte des Materialismus*. Frankfurt: Suhrkamp, 1974.
- LEBRUN, G. *A Filosofia e sua História* (org. Marta Kawano, M.L. Cacciola, Carlos A. Ribeiro de Moura). São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- _____. *Kant e o fim da Metafísica* (trad. Carlos A. Ribeiro de Moura). São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- LUKÁCS, G. *História e consciência de classe*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. “Über einige Eigentümlichkeiten der geschichtliche Entwicklung Deutschlands”. In: _____. *Die Zerstörung der Vernunft*. Darmstadt: Sammlung Luchterhand, 1973.
- LUPORINI, C. *Filosofi vecchi e nuovi*, Roma: Editori Riuniti, 1981.
- MENDELSSOHN, M. “O que é ilustração?” (trad. Maria Lúcia Cacciola). In: *Discurso* 19, 1992, pp. 59-65.
- MÜLLER, M. L. “Exposição e Método Dialético em 'O Capital'” In: *Boletim Seaf*, n. 2, 1982.
- NEGT, O. e KLUGE, A. *Geschichte und Eigensinn*. Frankfurt: Suhrkamp, 1993. 3 Bände.
- NOBRE, M. *A Dialética Negativa de Theodor W. Adorno – A ontologia do estado falso*. São Paulo: Ed. Iluminuras, 1998.
- _____. *Lukács e os limites da reificação*. São Paulo: Editora 34, 2001.
- PRADO JÚNIOR, B. *Alguns ensaios: filosofia, literatura, psicanálise*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- PEREZ, D. O. “Dois Séculos de Leitura de Kant no Brasil” In: _____. *Kant no Brasil*, São Paulo: Escuta, 2005.
- PORCHAT, O. P. *Vida Comum e Ceticismo*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1993.
- REPA, L. *Habermas e a reconstrução do conceito hegeliano de modernidade*. Tese, São Paulo: 2000.
- RÖTTGERS, K. *Kritik und Pratik: Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx*. Berlin: Walter Gruyter, 1975.
- ROWE, M. *From Reich to State*. New York: Cambridge University Press, 2003.
- SCHILLER, F. *A educação estética do homem*. (trad. Roberto Schwarz e Márcio Suzuki). São Paulo: Editora Iluminuras, 2002.
- SHELLING, F.W.J. *Ideias para uma filosofia da natureza*. Lisboa: Casa da Moeda, 2001.
- _____. “Immanuel Kant” In: *Schellings Werke*. Dritter Hauptband, München, Beck, 1977.
- _____. “System der transcendentalen Idealismus”. In: *Ausgewählte Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp, 1985.
- SHEHANN, J *German History, 1770-1866*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- SILVA, A. *A imaginação e seus usos: a propósito da simbolização em Schelling*, Tese. São Paulo: USP, 2009.

- SMITH, P.J. e SILVA FILHO, W. (orgs.) *Ensaio sobre o ceticismo*. São Paulo: Alameda Editorial, 2007.
- SUZUKI, M. *O Gênio Romântico*. São Paulo: Iluminuras, 1998.
- TERRA, R. *Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003.
- _____. *A política tensa: idéia e realidade na filosofia da história de Kant*. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- TORRES FILHO, R.R. *Ensaio de Filosofia Ilustrada*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- VIERHAUS, Rudolf “Bildung” In: Brunner, Koselleck, Conze (ed.). *Geschichtliche Grundbegriffe*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1997, pp.508-551.
- WIELAND, W. “Die Anfänge der Philosophie Schellings und die Frage nach der Natur”. In: Frank, M. und Kurz, G. *Materialien zu Schellings philosophischen Anfänge*. Frankfurt: Suhrkamp, pp. 237- 279.