

# O acolhimento hegeliano do pensamento antinômico na época de Jena

*Marco Aurélio Werle*

Professor livre-docente de Filosofia na USP

**Resumo:** Trata-se de acompanhar a constituição do pensamento antinômico na filosofia de Hegel da época de Jena (1801-1806), a partir de uma abordagem do começo do *Differenzschrift*. Refletindo sobre o legado da filosofia de Kant no idealismo, Hegel situará a natureza negativa da filosofia a partir de seu duplo modo de afirmação (universal e particular), desde o seio da cultura, na atividade do entendimento e da razão (da parte e do todo) enquanto dupla reflexão: isolada e geral.

**Palavras-chaves:** Hegel; idealismo alemão; dialética; reflexão.

**Abstract:** The work follows the constitution of the antinomic thinking in Hegel's philosophy of the Jena period (1801-1806), by means of an approach to the beginning of the *Differenzschrift*. Reflecting on the legacy of Kant's philosophy to Idealism, Hegel will situate the negative nature of philosophy after its double way of affirmation (universal and particular), since the bosom of culture, in the activity of understanding and reason (of the part and of the whole) as double reflection: isolated and general.

**Key words:** Hegel; German idealism; dialectic; reflexion.

## 1. Introdução

Meu objetivo nesse artigo é abordar o modo como Hegel se aproxima do pensamento antinômico a partir de uma recepção e aprofundamento da filosofia de sua época, mais precisamente, da filosofia kantiana e de seus herdeiros idealistas. Trata-se de indicar que o pensamento de Hegel se afirma num contexto de questões, tais como as da natureza da filosofia, a partir de Kant e seus intérpretes, da relação da filosofia com a história, da natureza da reflexão no seio da cultura e da relação entre entendimento e razão. Acolher o pensamento antinômico não significa e nunca significou para Hegel aceitar meramente um tipo de pensamento de contraposições abstratas, uma

forma de pensar que, por assim dizer, surge “naturalmente” para a consciência, devido aos seus limites de determinação da verdade. Antes implicou reformular toda a proposta e tarefa da filosofia.

Pretendo concentrar-me na “Introdução” ao *Differenzschrift*, o “A diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling”, de 1801, que é o primeiro texto que Hegel publica<sup>1</sup>. Nessa obra, Hegel assume definitivamente a antinomia como uma questão central da época moderna e da filosofia como um todo. A tarefa da filosofia não pode ser a de negar o entendimento, tal como Hegel mesmo pretendeu fazê-lo em grande medida, junto com Hölderlin e Schelling, no período anterior de seu pensamento, na época do nascimento do idealismo, quando esteve em Berna (1793-1796) e em Frankfurt (1797-1800). Ao chegar a Jena, Hegel se dá conta de que é preciso *enfrentar a cisão provocada pelo entendimento* e não procurar resolvê-la pela afirmação pura e simples de uma totalidade e de uma unidade que estariam acima dele. É esse ponto que pretendo destacar nesse texto de Hegel, a partir de uma análise da parte inicial do mesmo, intitulada “Algumas formas que surgem no modo de filosofar atual”. Não me deterei, portanto, na parte principal do texto, referente à exposição das filosofias de Fichte e de Schelling e de sua diferença.

## 2. Peculiaridade do pensamento hegeliano em Jena

Em termos gerais, pode-se dizer que no período de Jena (1801-1806) Hegel alcança uma nova concepção quanto à relação entre filosofia e história: de um lado, ele se dá conta do caráter essencialmente histórico das filosofias, isto é, do fato de que todas as filosofias estão ligadas a um tempo e a uma época concreta da humanidade; de outro lado, procura sistematizar esta relação da filosofia com a cultura, num projeto que desenvolve uma “exposição do saber que aparece”, que culminará na proposta da *Fenomenologia do espírito*, de 1806-07. Neste grandioso empreendimento, todo o saber humano, desde a teoria do conhecimento, a ciência, a moral, a política, a arte, a religião e a filosofia encontram-se integrados em um todo orgânico, desde uma perspectiva guiada pelo saber que aparece no plano da consciência em

---

1. Não explorarei aqui o modo específico de operação do movimento dialético na e da consciência, que surge em sua forma acabada na *Fenomenologia do espírito*, de 1807, e sim o modo de como se colocou primeiramente a “dialética”, em sentido geral, para o Hegel da época inicial de Jena (1801 em diante).

seu devir histórico. Em outros termos e tendo em vista o tema das antinomias, a *Fenomenologia do espírito* mostra, por assim dizer, como se "resolvem" ou se dissolvem todas as antinomias da consciência, num processo histórico e dialético de desenvolvimento. No entanto, a pergunta que se coloca é: como Hegel chega a esse projeto?

O que abre a perspectiva de Jena, nas palavras de Bernard Bourgeois, é o reconhecimento do desenvolvimento imanente da história.<sup>2</sup> Segundo Bourgeois, o idealismo não pode se refugiar num querer ou num dever, nem pretender resgatar as origens, mas reconhecer que o movimento da história promove a liberdade, de modo que se pode dizer que Hegel rejeita o idealismo político, religioso e filosófico. Em Jena a filosofia acompanha o si mesmo universal que se reconhece e se reencontra em todas as particularidades, seja como incorporação ao absoluto da negatividade da cultura e da consciência seja na própria filosofia, enquanto reflexão e especulação, como discurso capaz de tratar do absoluto. No entanto, na época de Frankfurt e em todo pensamento de Hegel até então, a filosofia tinha um papel subordinado à religião, ao percurso da história humana e ao fenômeno da crença e do amor e não era tida como capaz de ser a protagonista desses processos.

Essa guinada para a filosofia não implicou, porém, um destaque para o saber teórico e abstrato. Hegel irá incorporar a filosofia como modo de dizer o absoluto, mas isso na medida em que a própria filosofia deverá se submeter a uma dinâmica que não é exclusivamente produzida por ela, e sim pela história e pela cultura, o que Hegel chama de "espírito" (pois lhe interessa pensar a cultura principalmente pelas formas mais elevadas da eticidade, da arte e da religião). Daqui resulta a situação curiosa de que a reabilitação da filosofia implica ao mesmo tempo uma redefinição de seu papel a serviço da vida e da cultura.

No *Differenzschrift* esse ponto fica claro no item do início do ensaio intitulado "Visão histórica dos sistemas filosóficos",<sup>3</sup> no qual Hegel

- 
2. BOURGEOIS, B. "A Enciclopédia das ciências filosóficas". In: HEGEL, G. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Volume 1. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995, p. 390.
  3. HEGEL, G. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. In: \_\_\_\_\_. *Werke in zwanzig Bänden*. Band 2 (*Jenaer Schriften 1801-1807*). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p. 15.

afirma: "Nenhum sistema filosófico pode se eximir da possibilidade de ser acolhido [historicamente]; cada um é capaz de ser tratado historicamente".<sup>4</sup> E a seguir acrescenta: "O que é verdadeiramente peculiar em uma filosofia é a individualidade interessante, na qual a razão se organizou em uma figura [Gestalt] desde o edifício de uma determinada época".<sup>5</sup> Já no artigo intitulado *Fé e saber* (1802), publicado no *Jornal crítico de filosofia*, dirigido por Hegel e Schelling, Hegel situa as chamadas filosofias da reflexão num contexto histórico, a saber, do protestantismo. E assim afirma: "Filosofias incompletas pertencem em geral, pelo fato de serem incompletas, imediatamente a uma necessidade empírica, e por isso a partir dela e nela pode-se apreender o lado de sua incompletude; o empírico, que no mundo está aí como efetividade ordinária, está no filosofar sobre o mesmo presente na forma do conceito como unido com a consciência e, assim, está legitimado".<sup>6</sup>

### 3. A situação da filosofia a partir de Kant e Fichte

Concentremos-nos, porém, como adiantei, nas etapas iniciais do *Differenzschrift*, começando pela "Advertência prévia", onde é exprimida a intenção do escrito como um todo, que consiste em tratar da confusão provocada por Reinhold na identificação dos sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling. Faltou a Reinhold ressaltar a diferença entre ambos. É dessa maneira que se explica o subtítulo do artigo de Hegel: "Em relação às Contribuições [de Reinhold] para um breve panorama sobre o estado da filosofia no início do século XIX". Mas, o intento de Hegel não é somente o de corrigir os equívocos de Reinhold que, ao identificar Fichte com Schelling, no fundo não está percebendo a quantas anda o desenvolvimento da filosofia pós-kantiana. Da mesma forma, o intento de Hegel não é somente o de especificar a peculiaridade da filosofia de Schelling, a quem procurou quando chegou em Jena, no começo do ano de 1801 e com quem colaborou no *Jornal crítico de filosofia*, em 1802 e 1803. Antes, ao ressaltar a diferença entre Fichte e Schelling, Hegel está apontando para a própria essência da filosofia, que não pode se fixar nesse ou naquele sistema particular ou mesmo

---

4. Idem, *ibidem*.

5. Idem, p. 19.

6. HEGEL, G. *Glauben und Wissen*. In: \_\_\_\_\_. *Werke in zwanzig Bänden*. Band 2 (*Jenaer Schriften 1801-1807*), p. 289.

se apresenta como continuidade de um determinado sistema, o de Kant, tal como pensava Reinhold.

Justamente por isso será preciso voltar primeiramente a Kant e aos seus continuadores, o que nada mais significa do que expor geneticamente em que consiste a filosofia naquele momento do início do século XIX. Para tanto, Hegel fará *um caminho de retorno de Fichte para Kant*. O mérito da filosofia de Fichte foi o de ter ressaltado o princípio puramente especulativo da filosofia de Kant, por meio de uma releitura da dedução das categorias, onde a filosofia de Kant seria um idealismo autêntico. Esse é o espírito da filosofia de Kant, embora sua forma possa dar a entender outra coisa. Se, de um lado, a dedução das categorias exprime o sentido especulativo da filosofia crítica, por outro lado, a concepção de que as categorias são meros meios *subjetivos* de pensar leva à hipóstase da coisa em si como objetividade absoluta inatingível ao pensamento. O idealismo autêntico que se exprime na dedução das formas do entendimento é a *identidade* de sujeito e objeto.

Hegel certamente se refere aqui à "unidade sintética originária"/"unidade transcendental da apercepção", enfim, ao "eu penso". Para fixar essa identidade, considera que é necessário o auxílio da razão, de modo que é a razão que batiza o entendimento, é o "eu penso", enquanto unidade sintética, ou seja, que une duas coisas distintas, que permite a atividade de determinação das categorias, em suma, do entendimento. Esse ponto, porém, não é reconhecido integralmente pela *forma* da filosofia kantiana, pois quando Kant trata da razão na dialética transcendental, ele desconsidera seu sentido sintético e a examina como se fosse entendimento, como se fosse algo puramente subjetivo. Por isso, Hegel arremata: "se o entendimento foi tratado com a razão, a razão ao contrário é tratada com o entendimento".<sup>7</sup> Explicando: se a atividade do entendimento foi situada no plano racional do "eu penso", Kant teria em seguida abandonado esse princípio no momento em que avança para o tratamento da razão dialética. Ele teria recorrido novamente, isto é, recuado, ao entendimento como principal critério de verdade.

A consequência é o desaparecimento da identidade e a imposição da não-identidade de sujeito e objeto, pois, como sabemos, Kant considera que a razão, quando ultrapassa a experiência, não pode mais

---

7. HEGEL, G. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. In: \_\_\_\_\_. *Werke in zwanzig Bänden. Band 2 (Jenaer Schriften 1801-1807)*, p. 10.

conhecer, o que significa que perde a relação com o objeto e apenas se apresenta como pensamento subjetivo. A identidade, como determinação subjetiva do objeto, é apenas operada pelas categorias, mas essas categorias são justamente *subjetivas*, e não “dão conta” de toda a realidade, o *a priori* não contempla um “enorme reino empírico da sensibilidade e da percepção, uma aposteridade absoluta”.<sup>8</sup> Por outro lado, a ideia da razão não possui mais a identidade e é tornada uma faculdade prática, que não representa uma identidade absoluta.

Mas, como Fichte elabora esse princípio autêntico da especulação enquanto o que se manifesta na letra da dedução das categorias em Kant? Fichte, segundo Hegel, percebe o núcleo de pensamento da filosofia de Kant, o elemento especulativo interno, mas ao constituí-lo em sistema abandona esse princípio: “Ela [a especulação/filosofia fichtiana] entrega a razão ao entendimento e passa para a cadeia das finitudes da consciência, a partir da qual ela não se reconstitui mais em identidade e em verdadeira infinitude”.<sup>9</sup> Fichte apreende erroneamente pela reflexão a intuição transcendental (que significa o “eu penso”) como oposta à multiplicidade, ou seja, como algo apenas subjetivo, como condição da pura consciência: “O princípio, o sujeito-objeto revela-se como sujeito-objeto subjetivo”.<sup>10</sup> Ou seja, o “eu penso”, como expressão de uma síntese, é apenas pensado pelo lado da subjetividade. A intuição transcendental ingressou no campo da consciência, torna-se condicionada, o eu não alcança mais a intuição de si absoluta. Exatamente por isso surge a fórmula de que o eu *deve* ser igual ao eu, justamente porque o eu não é de fato e efetivamente eu=eu.

Com isso, temos *dois lados da filosofia de Fichte*, os quais Reinhold, porém, desconhece: um lado é o estabelecimento do conceito da razão e da especulação, e com isso torna-se possível a verdadeira filosofia. Fichte encontrou o núcleo, a identidade das diferenças. O outro lado é a realização disso como colocação da razão no plano finito da consciência pura. Hegel se refere aqui ao modo de pensar fichtiano, que consiste em proceder puramente por reflexão, partindo de um eu, passando pelo não eu e pela determinação recíproca de ambos. Tudo isso se passa na finitude do pensamento subjetivo.

---

8. Idem, *ibidem*.

9. Idem, p. 11.

10. Idem, *ibidem*.

Se Reinhold não compreende o movimento próprio das filosofias de Kant e de Fichte, seus pontos positivos e negativos, ele também não poderá compreender o lugar de Schelling, do sistema de Schelling, que "opõe ao sujeito-objeto subjetivo o sujeito objeto objetivo da filosofia da natureza e expõe ambos unificados em um plano mais elevado do que o do sujeito".<sup>11</sup>

#### 4. A natureza histórica e real da filosofia

Ora, diante dessas releituras e desdobramentos de Kant, diante da diferenciação entre o espírito e a letra dessa filosofia, coloca-se um problema de fundo mais complexo que parece escapar de vista não só a Reinhold, mas também a Fichte, que é o de saber *em que consiste mesmo a filosofia* e qual é a sua essência, não apenas como filosofia em geral, mas como filosofia em particular e filosofias particulares.

Esse é um problema que surge pela primeira vez com a filosofia de Kant e, talvez, como sendo seu legado mais importante. Pois, ao colocar à luz, no interior da história da filosofia, o elemento próprio da especulação, Kant revelou uma universalidade insuspeitada da filosofia, que vai além de si mesma, como saber específico e separado. A partir de Kant não é mais possível a existência de uma filosofia particular enquanto particular, isto é, enquanto um determinado ponto de vista ou uma doutrina sobre o mundo ou o universo. É a partir dessa situação que nasce, no fundo, a história da filosofia na concepção hegeliana e que permitirá a Hegel reler toda a história ocidental de pensamento.

Por isso, Hegel iniciará o item "*Perspectiva histórica dos sistemas filosóficos*" com considerações sobre a natureza do saber filosófico, tido como uma forma histórica de saber, submetido ao tempo e à mudança. Mas, como uma forma de saber, a filosofia é também um saber particular e não a própria vida,<sup>12</sup> embora cada filosofia de fato esteja sub-

- 
11. Idem, p. 12. Na conclusão a essa advertência preliminar, Hegel se refere ainda a um outro desdobramento da filosofia de Fichte, que é o romantismo, em particular na figura de Schleiermacher. A marca do romantismo é partir da filosofia de Fichte e até mesmo se opor a ela, mas de uma maneira não filosófica. Unindo poesia e filosofia, procura resgatar a natureza e estabelecer uma reconciliação com a razão, sendo a razão uma força interior que se constitui desde a natureza.
  12. Idem, p. 15. Hegel analisou o conceito de vida no *Fragmento de sistema* [*Fragmentsystem*], de 1800 e agora o associa ou o transpõe, por assim dizer, para a filosofia.

metida à dinâmica da transformação da vida. E, mais ainda, isso implica a impossibilidade de que *uma* filosofia particular possa apreender toda a verdade, posto que a verdade, o espírito, se manifesta tanto historicamente, para além de uma figura [*Gestalt*] e também ao mesmo tempo nessa mesma figura particular. Vemos que Hegel vai preparando aqui uma concepção de filosofia que irá se impor a partir da própria *negação* da filosofia como esfera separada de saber. Além disso, a negação será o motor propulsor interno e imanente da filosofia em sua realização particular e histórica.

Esse "interesse" hegeliano pela reflexão filosófica em Jena, por isso, não nos deve surpreender, como já enfatizei anteriormente, como se Hegel estivesse reagindo com os poderes "teóricos" da filosofia na determinação do mundo. O que ocorre é que Hegel em Jena finalmente parece ter reconhecido a supremacia da filosofia, na medida em que a mesma exprime e reflete, desde o íntimo, um modo de ser da época moderna. Hegel se volta para os procedimentos da reflexão porque agora está percebendo a *natureza mesma* da reflexão, sua dinâmica própria, de que ela apenas pode alcançar a verdade se ela se limita a si mesma. E essa limitação da filosofia e da reflexão enquanto tal implica uma abertura para a realidade, permite, por assim dizer, que a realidade alcance um espaço como "determinação" do pensamento. Por fim, esse processo de reflexão sobre a natureza da filosofia levará também ao estabelecimento da própria "filosofia de Hegel", como uma filosofia que, no quadro da história da filosofia, é a primeira que se apresenta como não sendo uma filosofia particular, mas a realização negativa de toda a filosofia e as filosofias (por mais presumoso que isso possa parecer!).

A relatividade de cada forma da filosofia, tomada particularmente, também não deve levar à consideração de que então a filosofia é uma *opinião*, pois cada filosofia requer um espírito aparentado que a reconheça. Contra a concepção de Reinhold, que pensa a história da filosofia como uma espécie de habilidade técnica que se aperfeiçoa gradualmente, segundo uma perfectibilidade, a qual também é própria das artes mecânicas, Hegel defende uma concepção de história da filosofia segundo a qual a filosofia ou cada filosofia é a manifestação da *razão* como o absoluto que se reconhece a si. Para a filosofia não há nem antecessores e nem sucessores, ou seja, a filosofia está fora do tempo "normal". Por ser a manifestação da razão, do absoluto, a filosofia não pode jamais encontrar-se inteiramente numa filosofia parti-



cular, embora igualmente também não possa se realizar, como negatividade, senão numa filosofia particular<sup>13</sup>.

A filosofia também não deve ser compreendida como uma perspectiva peculiar, como uma peculiaridade [*Eigentümlichkeit*] de um indivíduo. É preciso antes reafirmar *a filosofia como tarefa da razão*, que se eleva desde a dispersão da consciência em particularidades até o absoluto. Para “construir o absoluto na consciência”,<sup>14</sup> a filosofia eleva-se à especulação. “A verdadeira peculiaridade de uma filosofia é uma individualidade interessante, na qual a razão organizou uma forma [*Gestalt*] desde o edifício de uma época particular”.<sup>15</sup> Isso significa afirmar que em filosofia não há uma evolução, tal como pensava Reinhold, de uma teoria filosófica a outra ou exercícios prévios que preparam uma filosofia, e sim “cada filosofia é em si mesma acabada e tem a totalidade em si tal como uma autêntica obra de arte”.<sup>16</sup>

A especificidade da filosofia consiste no fato de que sua forma é contingente, pois está relacionada a um tempo. E assim, essa forma não é definitiva e válida para além de seu tempo. E nenhuma filosofia em particular poderá ter a forma acabada da filosofia em geral, como se fosse a única filosofia a ser alcançada, algo como uma filosofia definitiva, pois a filosofia é uma atividade da razão (universal e particular), que está tanto num sistema particular quanto acima deste ou daquele sistema. Na verdade, quem primeiramente chegou a essa conclusão foi Kant, ao ressaltar o caráter puro e especulativo da filosofia, embora exponha isso ainda sem consciência plena, de modo que a letra de sua filosofia está aquém do espírito. Aliás, Kant não poderia ter procedido de outra maneira, teve de ficar necessariamente aquém dessa descoberta, para que o espírito pudesse sobressair. Com Kant chegamos à relatividade da filosofia como sistemas particulares, já que a razão é una e única<sup>17</sup>.

---

13. Essa dialética será tratada em detalhes na “Introdução” à *História da Filosofia*, em torno de 15 anos depois.

14. Idem, p. 19.

15. Idem, *ibidem*.

16. Idem, *ibidem*.

17. Cf. a nota 6 da tradução portuguesa de Carlos Morujão (HEGEL, G. *A diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*. Tradução introdução e notas de Carlos Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003, p. 132). Nos *Fragmentos de manuscritos de Preleções* [*Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten*] (que

## 5. A tarefa que cabe à filosofia

E, assim, podemos avançar para o próximo item do *Differenzschrift*, intitulado "Necessidade [*Bedürfnis*] da filosofia". Esse item trata da pergunta: para quê filosofia? Chamo atenção para o termo *Bedürfnis*, que não é necessidade no sentido de *Notwendigkeit*, necessidade como oposta à liberdade. *Bedürfnis*, que remete à carência, quer dizer: a que vem a filosofia, para o que ela é carecida?

Pois bem, depois de ter exposto a natureza histórica da filosofia e sua relatividade, fica a questão de saber qual é então o papel da filosofia e qual é afinal de contas a necessidade de ela, compreendida agora como atividade da razão, ter de entrar em cena na vida? Hegel irá desenvolver nesse item uma resposta procurando indicar que a necessidade da filosofia está no próprio mundo, brota do seio da dinâmica da cultura. É de lá que ela surge e não dela mesma, como um saber acadêmico específico e apartado da existência. Insinua-se já aqui a concepção do Hegel da maturidade, de que a filosofia coincide (negativamente) com a realidade. E é nesse momento que se coloca o tema da antinomia como elemento do filosofar.

A forma particular de uma filosofia decorre da originalidade viva do espírito, que por meio dela estabelece uma harmonia, e da forma particular que a *cisão* carrega. A necessidade da filosofia está em consonância com a própria vida, que nada mais faz em seu decurso que procurar superar as cisões [*Entzweigungen*] que o entendimento promove por todas as esferas culturais.

A categoria do *entendimento* deve ser compreendida aqui em sentido amplo como a atividade cultural de separação e de determi-

---

Hegel deu em Jena, no semestre de 1801-1802), em particular o que possui o título *Introductio in philosophiam*, a relação entre a filosofia empírica e a filosofia absoluta é também abordada, enfatizando-se que a filosofia como tal não pode estar em um único sistema particular e que a introdução à filosofia só pode se dar no aspecto particular, não na filosofia como tal. A filosofia deve saber negar-se como filosofia particular para ser filosofia: "No que se refere ao aspecto universal que concerne à necessidade da filosofia, queremos tentar esclarecê-lo na forma de uma resposta à pergunta: que relação tem a filosofia com a vida? Essa pergunta é igual a essa outra: em que medida a filosofia é prática? Pois a verdadeira necessidade da filosofia não se dirige para nada mais senão ao fato de que por meio dela se aprende a viver" (HEGEL, G. *Gesammelte Werke*. Band 5 (*Schriften und Entwürfe* (1799-1808)). Hamburg: Meiner, 1986, p. 261).

nação das partes, que atua em várias esferas da vida, sendo prático e teórico ao mesmo tempo. O entendimento se manifesta junto à divisão do trabalho e remete à toda forma de isolamento e de separação, de aplicação da técnica e da ciência. A sociedade (particularmente a moderna) é caracterizada pela separação das esferas da vida e essa cisão no seio da vida pública leva à necessidade da filosofia, que tem como incumbência pensar essa cisão no todo, o que não significa que a filosofia tenha de encontrar uma totalidade artificial para essa cisão, uma idealidade harmoniosa. Se o entendimento, por sua atividade na cultura, fixa as oposições, as autonomias e limitações, ele o faz a partir do todo que é o absoluto, enquanto fenômeno do absoluto. Em seu desenvolvimento infinito instaura a multiplicidade e é nesse ponto que a razão tem de intervir, como anseio de liberdade, anseio que se torna tanto mais forte quanto mais avança o edifício do entendimento. O que Hegel quer dizer é que o assunto da filosofia, seu ponto de partida é a cisão e que cabe à filosofia perceber como a razão alcança o absoluto quando sai dessas partes múltiplas. Assim, a filosofia é a atividade da razão e não do entendimento que teima em fixar as oposições.<sup>18</sup>

Não se trata simplesmente de opor a razão ao entendimento, mesmo porque esse procedimento de justaposição e de separação é característico do entendimento, que aceita o infinito apenas como oposição abstrata entre o finito e o infinito. Igualmente não se trata de negar a cisão, pois o verdadeiro conceito da razão (como unidade de opostos, como já se anuncia no "eu penso") engloba nele mesmo o princípio do entendimento como momento negativo necessário. E a cisão é um "fator da vida".<sup>19</sup> Ao dizer que a cisão é um fator da vida, Hegel exprime uma consciência de que o mundo moderno é irreme-

---

18. Note-se, porém, que o Hegel maduro considerará a atividade do entendimento imprescindível para o pensamento dialético. Vemos isso no "Prefácio" da FE e na própria apresentação do método especulativo na lógica da *Enciclopédia das ciências filosóficas* (§ 79-82), onde o entendimento constitui o primeiro lado, como o abstrato, sendo o segundo lado o dialético ou o negativamente racional e o terceiro o especulativo ou o positivamente racional. Sobre o entendimento, cf. o § 80.

19. HEGEL, G. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. In: \_\_\_\_\_. *Werke in zwanzig Bänden. Band 2 (Jenaer Schriften 1801-1807)*, p. 21. Cf. a passagem central das pp. 21-22.

diavelmente fragmentado, sendo a especialização um elemento intrínseco a esse mundo.

Mas, será que a cisão que Hegel detecta na atividade "mundana" do entendimento se depreende diretamente da própria lógica do entendimento, enquanto uma suposta "faculdade da alma", em cuja base estaria a unidade sintética da apercepção, o "eu penso"? Se for assim, o entendimento atua no mundo segundo a lógica do eu penso, mas ao mesmo tempo é a expressão mais forte da cisão, embora esqueça ou negue abstratamente sempre o lado da unificação pressuposto em todo ato de cisão. Todo ato social de determinação somente é possível na base de uma indeterminação que acolhe esse ato.

A necessidade da filosofia surge quando a força ou a potência da unificação desapareceu da vida dos homens. No entanto, essa produção própria da razão é casual, depende da maneira como a "a objetividade do absoluto é intuída como uma progressão no tempo".<sup>20</sup> Por exemplo, a cisão do pensamento e da realidade é um fenômeno dos países do norte e quanto mais se desenvolve a exterioridade da vida, mais forte se torna a força da cisão.

Para Bourgeois, a filosofia, no *Differenzschrift*, é a apresentação do absoluto como auto-apresentação de si mesmo. Mas, o absoluto se apresenta como *negação* de si mesmo, manifestação, objetivação, oposição e diferenciação de si, sendo esse momento da diferenciação de si a *cultura*.<sup>21</sup> *A partir do terreno da cultura, como cisão do absoluto e da atividade do entendimento, articula-se também a identidade da razão*. A determinação do entendimento e sua ânsia mesma por determinação levam à exposição da diferença. Há sempre um indeterminado a partir do qual se coloca a determinação do entendimento, aliás, o entendimento somente pode agir como determinação desde essa indeterminação possível. "O uno indeterminado é a verdade do múltiplo determinado"<sup>22</sup>. Essa razão, porém, é ainda a razão do entendimento ou a base das chamadas filosofias da reflexão. Diante disso, importa acentuar uma diferença entre o princípio da razão que deve determinar o entendimento e o princípio que o entendimento propõe, segundo o esquema:

---

20. Idem, p. 22.

21. BOURGEOIS, B. "A Enciclopédia das ciências filosóficas". In: HEGEL, G. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Volume 1. p. 391.

22. Idem, p. 393.

## A identidade da identidade e da não-identidade (razão)

### *A não-identidade da identidade e da não-identidade (entendimento)*

A partir disso, Hegel propõe um outro conceito de reflexão, ligado à razão, de modo que "o instrumento da filosofia é a reflexão enquanto razão, quer dizer, enquanto reflexão que, em cada momento seu, se nega".<sup>23</sup>

Acompanhando esse pequeno excurso pelo comentário de Bourgeois, poder-se-ia também lembrar o motivo pelo qual Hegel acentua o modelo da tragédia para pensar a cultura, no texto *Os modos de tratamento do direito natural*, de 1803. Pois, justamente a tragédia parece ser um conflito entre entendimento e razão no seio da atividade humana como um todo, mas também como algo profundamente real. Na tragédia, o ser humano possui um entendimento particular da vida (Antígona, a família), mas ao mesmo tempo esse particular é uma parte do universal e tem de ser sacrificado em função do universal. Inversamente, o universal não pode ser abstrato (Creonte e o Estado), devendo atentar para a particularidade do culto. Há um elemento de crença no saber [cf. o texto *Fé e saber*].

Voltando ao comentário do texto do *Differenzschrift*, vemos então que Hegel lida de um modo duplo com a relação entre a cisão e a vida, pois de um lado a cisão é um fator da vida, de outro lado é um fator da vida que não pode encarcerar o homem. A vida mesma procura a harmonia, para além ou em oposição à cisão.<sup>24</sup> Essa é no fundo a cultura como tragédia ou a tragédia da cultura.<sup>25</sup>

---

23. Idem, p. 397.

24. HEGEL, G. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. In: \_\_\_\_\_. *Werke in zwanzig Bänden. Band 2 (Jenaer Schriften 1801-1807)*, pp. 22-23.

25. No percurso recente da filosofia, segundo Hegel, essa cisão também foi enfrentada pela via da estética. Pensando talvez no romantismo, em Hölderlin e em Schiller, Hegel considera que a perfeição estética (ästhetische Vollkommenheit, [Idem, p. 23]; um termo que remete a Baumgarten) apenas pode ser efetiva até um certo estágio da formação ou da cultura. No mundo moderno a arte se coloca apenas ao lado da progressão do entendimento, mas não tem efeito sobre essa progressão; um campo não tem significado para o outro. Note-se aqui o contraste: a afirmação da filosofia implica que a arte fique para trás (remete à expressão: "mitologia da razão", presente no manuscrito *O mais anti-*

A pressuposição [*Voraussetzung*] da filosofia não deve ser estabelecida artificialmente, já que ela reside na própria necessidade para a qual é chamada. Na verdade, são duas as pressuposições para a filosofia: uma é a do absoluto, ou da verdade, como alvo para a qual se dirige a razão, como superação das limitações e a outra pressuposição consiste na colocação, no pôr da consciência como emergindo da totalidade, saindo dela e se estabelecendo como vida, como ser e não ser. Diante disso, a filosofia não pode ser estabelecida a partir dela mesma, por um ato da reflexão que estabelece um primeiro princípio inabalável ou que se fixa nos *a priori*. A fundamentação da filosofia reside "antes e fora da filosofia".<sup>26</sup>

## 6. O papel duplo da reflexão

Se a reflexão resulta em limitações, na medida em que suspende o absoluto na tentativa de o "pôr" [*setzen*], em que medida ela pode ser ainda instrumento da filosofia? Essa é a questão que inicialmente Hegel levanta no item seguinte: "*Reflexão como instrumento da filosofia*".<sup>27</sup>

Para sair desse dilema, importa *distinguir duas formas de reflexão*: a reflexão isolada, enquanto um pôr das oposições e superação ou suspensão do absoluto (reflexão do entendimento) e a reflexão como possibilidade da razão no estabelecimento de uma relação com o absoluto (reflexão da razão). Assim como há dois aspectos da filosofia, a filosofia geral e a filosofia particular, também há dois momentos da reflexão.

Trata-se aqui de explorar o conceito de razão como a "força do absoluto negativo".<sup>28</sup> O que significa isso? Hegel indica que as fixações

---

*go programa de sistema do idealismo alemão*) (Cf. sobre esse ponto meu livro *A questão do fim da arte em Hegel*). Uma outra tentativa de lidar com a cisão ou de enfrentá-la consiste em afirmar a via da reflexão, o enfrentamento do entendimento pela razão. No entanto, o entendimento e a cisão, ao se sentirem atacados (supostamente na época iluminista), reagiram violentamente e o entendimento assumiu falsamente a aparência de razão (poder-se-ia dizer que esse é um fenômeno bem conhecido ainda em nossa época!). A filosofia, considera Hegel, deve reagir diante disso e aplicar justamente a *filosofia* contra a limitação que resiste e pretende ser a única medida. A razão apenas perde para o entendimento se ela renuncia ao seu poder de reconstituir a totalidade.

26. Idem, p. 25.

27. Idem, *ibidem*.

28. Idem, p. 26.

e oposições criadas pelo entendimento, seus condicionamentos [Bedingungen] necessariamente ocorrem desde um campo indeterminado que torna esse procedimento primeiramente possível. E a tarefa da filosofia, "a secreta eficácia da razão",<sup>29</sup> consiste em tornar "o entendimento ilimitado/ sem limites [grenzenlos]",<sup>30</sup> por um processo de negação nele mesmo, fazendo com que ele sucumba.

Duas observações: 1) mais adiante na *Fenomenologia do espírito*, Hegel verá todo esse processo ocorrer não mais como processo de uma reflexão sem um ponto de apoio claro, mas como estando inscrito na natureza da consciência mesma, que é e não é,<sup>31</sup> 2) em outro fragmento, de 1801-02, intitulado *Introductio in Philosophiam*, Hegel distingue em seu último parágrafo entre a má reflexão [schlechte Reflexion] e a absoluta reflexão [absolute Reflexion]: "a má reflexão é o subsistir da oposição; a reflexão absoluta é a superação da mesma, e o conhecimento absoluto é justamente essa reflexão que se separa na oposição, mas recolhe a oposição de volta e a destrói [vernichtet: torna nada]. Sem que haja a entrada na oposição, sua superação não é possível. Superar a oposição, não ignorá-la, não abstrair dela é o conhecimento absoluto"<sup>32</sup>.

A razão, porém, não pode apenas opor seu campo infinito (o domínio da liberdade) ao finito do entendimento, pois isso seria a infinitude apenas subjetiva (algo como um postulado). A razão deve também destruir essa oposição nela mesma ao finito, em sua autonomia. O procedimento da reflexão deve ser o de se autodestruir a favor do absoluto. Sua lei é a autodestruição e para tanto ela tem de ultrapassar a lei da contradição. O pensamento racional, dito em outras palavras, ultrapassa a perspectiva, anunciada por Reinhold, de uma identidade estabelecida puramente pelo pensamento. Procura antes a identidade absoluta, a identidade de sujeito e de objeto. A verdade mais elevada, a possibilidade da reflexão como relação com o absoluto, só pode, portanto, consistir no próprio aniquilamento da reflexão nela mesma. Não há e não pode haver uma reflexão isolada. O verdadeiro saber ocorre apenas no absoluto como totalidade das partes.

29. Idem, *ibidem*, o que lembra a "astúcia da razão" na *Filosofia da História*.

30. Idem, *ibidem*.

31. Cf. o fragmento do *Jenaer Systementwürfe I*.

32. HEGEL, G. *Gesammelte Werke. Band 5 (Schriften und Entwürfe (1799-1808))*, p. 265.

Se tivermos em conta o desenvolvimento futuro do pensamento de Hegel, pode-se dizer que essa reversão da reflexão para a totalidade se realiza na *Fenomenologia do espírito* pela atividade da conversão da consciência. O que aqui no *Differenzschrift* é indicado como perspectiva será desenvolvido lá, na *Fenomenologia do espírito*, como a atividade da consciência que o filósofo deverá deixar em seu livre curso. Ou seja, não cabe ao filósofo, ao saber puro, intervir no modo como a consciência chega ao saber. Ela mesma fará o trabalho, embora confundindo constantemente o devir de seu saber com o objeto novo que surge à sua frente. *Reines Zusehen...* é essa a tarefa da filosofia! Não se trata do filósofo ele mesmo antecipar a ação!

## 7. Um acréscimo à guisa de conclusão

Para chegar a esse projeto da *Fenomenologia do espírito*, Hegel teve ainda de explorar mais um âmbito do pensamento antinômico, que é a antinomia própria à consciência, como origem mesma da duplicidade e unicidade da reflexão. Isso ocorre principalmente nos esboços de sistema de 1803-04, nos *Jenaer Systementwürfe I: Das System der spekulativen Philosophie* (antiga *Filosofia Real*). Lembro aqui do importante fragmento 18, que cito e traduzo em seu começo:

### *Fragmento 18*

#### *A essência da consciência...*

*A essência da consciência* consiste no fato de que numa identidade etérea existe uma unidade absoluta da oposição; ela somente pode ser essa unidade da oposição se, *na medida em que ela é oposta*, ambos os membros da oposição são imediatamente ela mesma, são simplesmente neles mesmos, como *membros da oposição, imediatamente oposto* de si mesmos, a diferença absoluta, diferença que se supera a si mesma e está superada. – Nessa unidade de oposição, o ser consciente é um lado da mesma, sendo o outro lado aquilo de que a consciência é consciente. Ambos são *essencialmente o mesmo*, ambos são uma unidade imediata da singularidade e da universalidade. Mas, esse *ser consciente* e *aquilo de que ela é consciente* são apenas essa unidade da consciência para um terceiro, não para ela mesma; pois, na oposição do ente consciente e daquilo de que ela é consciente um não é de modo algum o que é o outro; a consciência como um ente consciente é a partir dela mesma, como consciência, a identidade ativa negadora, a qual retorna a si a partir do tornar-se consciente de um outro de que ela é e supera esse outro, pelo fato de que passa para um outro. *A consciência* mesma, que é segundo a



sua essência igualmente o ser superado de ambos, aparece apenas de um lado, o qual é ele mesmo determinado como o *atuante* e, por isso, como o superador; ela apenas se põe a si como a consciência, mas não aquilo do que é consciente e, por isso, é apenas consciência singular, formal, negativa, não consciência absoluta. Pois, aquilo de que é consciente ela não coloca como o que *lhe é igual*; essa *igualdade consigo mesma* ela apenas possui de um *modo negativo*, pelo fato de que supera aquilo do que é consciente como algo que *lhe é desigual*; mas ela é apenas consciência pelo fato de que *se opõe como sendo um outro*. Ela deve, portanto, no lugar do outro, deixar surgir um outro que *lhe é desigual*, ela supera *cada um desses desiguais*, mas assim ela apenas atinge essa infinitude empírica exterior, que possui o outro de si mesma sempre fora de si mesma. Essa *consciência empírica*, porém, tem de ser consciência absoluta, ou o outro do que ela mesma é tem de ter imediatamente nela mesma seu ser outro, sua igualdade positiva com a consciência; ela é consciência absoluta se esse outro, do qual ela mesma é, é sua consciência própria perfeita, sem todo o ser-para-si-mesma, sem que toda a verdadeira diversidade seja apenas diversa dela mesma por meio da *forma vazia sem conteúdo* do ser-outro. Assim, ela é nela mesma também universalmente ideal, pois, enquanto forma, ela é sem conteúdo. – Esse é o objetivo, a realidade absoluta da consciência, para a qual nós temos de elevar seu conceito. É a totalidade que ela tem como o espírito de um povo, que é absolutamente a consciência de todos, que esses *intuem* e opõem a si como consciência, mas que reconhecem igualmente sua oposição de modo imediato, sua singularidade no espírito de um povo como superada ou sua consciência como um universal absoluto.<sup>33</sup>

Ressalte-se nesse fragmento que Hegel desenvolve uma concepção de consciência caracterizada por uma cisão, por uma duplicidade, mas que justamente por ser dupla e autorreferida por meio da alteridade imanente, envolve um terceiro elemento que a própria consciência não consegue captar (que na *Fenomenologia do Espírito* será aquilo que acontece por “de trás” da consciência). Esse terceiro elemento enquanto um *medium*, um meio (como devir, marcado tanto pela mesmidade, o si, quanto pela alteridade, o ser-para-um-outro), Hegel também identificará na noção de linguagem e de trabalho, algumas páginas mais adiante.

---

33. HEGEL, G. *Gesammelte Werke. Band 5 (Schriften und Entwürfe (1799-1808))*, pp. 189-190.

Enfim, no trecho acima se destacam três momentos de exposição e que deixo registrados ao fim de minha abordagem como tópicos para uma outra reflexão:

1. A duplicidade da consciência: ente consciente e consciência do objeto;
2. A tendência da consciência de não assumir o outro como sendo o outro dela mesma e se refugiar numa atividade que é apenas formal, posto que não incorpora em si mesma como ser consciente a passagem pelo outro dela mesma ou por ela mesma enquanto outro. Essa é a mesma estrutura da crítica de Hegel ao “eu penso”, que também é tomado apenas como atividade subjetiva determinante (no qual se deixa de lado o elemento inerente de indeterminação). Hegel a chama de consciência empírica;
3. A totalidade absoluta da consciência como espírito de um povo, onde o homem se sabe como sendo nele mesmo um além de si mesmo. Esse passo de que a universalidade absoluta surge como uma deficiência ou como mérito, dependendo do ponto de vista segundo o qual se interpreta a duplicidade inerente à consciência, talvez seja uma das contribuições hegelianas mais importantes para a teoria social contemporânea. Há em Hegel uma concepção especulativa e orgânica da relação do indivíduo com o todo que não necessita do recurso a expedientes formais ou meramente discursivos que consigam “elevator o homem à universalidade”. Basta que se compreenda adequadamente a essência da consciência.

### Referências bibliográficas

BOURGEOIS, B. “A Enciclopédia das ciências filosóficas”. In: HEGEL, G. *Enciclopédia das ciências filosóficas. Volume 1*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

HEGEL, G. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. In: \_\_\_\_\_. *Werke in zwanzig Bänden. Band 2* (Jenaer Schriften 1801-1807). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

\_\_\_\_\_. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. In: \_\_\_\_\_. *Werke in zwanzig Bänden. Band 8* (Jenaer Schriften 1801-1807). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

*O acolhimento hegeliano do pensamento antinômico na época de Jena*

- \_\_\_\_\_. *Gesammelte Werke. Band 5 (Schriften und Entwürfe (1799-1808))*. Hamburg: Meiner, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Glauben und Wissen*. In: \_\_\_\_\_. *Werke in zwanzig Bänden. Band 2 (Jenaer Schriften 1801-1807)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- \_\_\_\_\_. *A diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*. Tradução introdução e notas de Carlos Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.
- WERLE, M. *A questão do fim da arte em Hegel*. São Paulo: Hedra, 2011.

