

REVISTA ELETRÔNICA ESTUDOS HEGELIANOS

Revista Semestral do Sociedade Hegel Brasileira - SHB

Ano 3º - N.º 05 Dezembro de 2006

CONCEITO E ÊXTASE NO PREFÁCIO À *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO* DE HEGEL: MONISMO, NÃO-DUALISMO OU FILOSOFIA ESPECULATIVA?

Prof Manuel Moreira da Silva – Doutorando Unicamp

UNICENTRO – GUARAPUAVA/PR

RESUMO: Trata-se de uma consideração imanente em torno dos §§ 7 e 71 do Prefácio à *Phänomenologie des Geistes* de Hegel. De modo mais específico, propõe-se repensar o Especulativo e o lugar da Filosofia especulativa propriamente dita frente ao confronto das filosofias do Entusiasmo e do Saber imediato com a Filosofia transcendental em torno de um conhecimento efetivo acerca do Absoluto. Para além da mera oposição do Conceito vazio (kantiano) e do Êxtase sentimentalista (do Entusiasmo e do Saber imediato) – situando-nos no próprio Saber absoluto – discutiremos o caráter propriamente especulativo puro da postura hegeliana em confrontando-a com as filosofias chamadas monistas (por exemplo, as de Espinosa e Parmênides) e as não-dualistas (como as de Shankara e Plotino). A título de conclusão, explicitaremos o elemento característico do Especulativo puro; o que, ao mesmo tempo, o distingue das posturas acima aludidas e nele as integra enquanto momentos de seu automovimento: o Conceito, o que é livre ou determinado em si e para si.

Palavras-Chave: Hegel, Schwärmerei, Conceito, Êxtase, Plotino, Proclus

SUMMARY: This article proceeds to an immanent consideration around the §§ 7 and 71 of the Preface to the Hegel's *Phänomenologie des Geistes*. In more specific way, we will rethink the Speculative and the place of the speculative Philosophy properly said front to the confrontation of the philosophies of the Enthusiasm and immediate Wisdom with the transcendental Philosophy around an effective knowledge concerning the Absolute. Beyond the mere opposition of the empty Concept (Kantian) and of the sentimentalist Ecstasy (of the Enthusiasm and immediate Wisdom) – from the proper absolute Wisdom – we will properly argue the pure speculative character of the Hegelian position in collating it with the called philosophies monists (for example, of Espinosa and Parmenides) and the non-dualists (as of Shankara and Plotinus). In conclusion, we will explicit the characteristic element of the pure Speculative; what, at the same time,

distinguishes it from the positions above alluded and in it integrates them while moments of its auto-movement: the Concept, what is free or determined in itself and for itself.

Key-Words: Hegel, Schwärmerei, Concept, Ecstasy, Plotinus, Proclus

Primeira Parte

Hegel e o problema da interpretação do Neoplatonismo como *Schwärmerei*: O Conceito e o Êxtase, Oposição ou Identidade imediata?

I. Posição do Problema:

Embora possa aparecer como algo paradoxal a muitos adversários e mesmo a boa parte dos estudiosos de Hegel, defender-se-á aqui a tese de que não há uma oposição entre o Conceito e o Êxtase no âmbito da Filosofia especulativa. Isso, inclusive no Prefácio à *Phänomenologie des Geistes*, onde, não obstante, no final do § 7, Hegel opõe firme e decididamente “a necessidade fria e progressiva da Coisa” ou o Conceito, de um lado, e, de outro, “o férvido entusiasmo” ou o Êxtase[1]. De modo mais preciso, confrontar-se-á o que é dito no contexto do § 7 com o que, por exemplo, é declarado no do § 71 dessa mesma obra, quando, ao referir-se ao Êxtase neoplatônico, e como que para distinguí-lo do Êxtase sentimentalista de seus contemporâneos, então acusados de *Schwärmerei*[2], ao qual ele se opõe no § 7, Hegel reconhecerá que, entre os neoplatônicos, “este Êxtase mal entendido na verdade não devia ser nada outro que o Conceito puro”[3]. Mediante tal confronto, buscar-se-á explicitar o Conceito puro, aqui designado *Especulativo puro*, como o elemento constitutivo do *Saber absoluto* e o ponto de vista absoluto mesmo que no *Saber absoluto* se instaura; com o que também se tematizará o lugar e a função do Êxtase neoplatônico (a partir de sua defesa em Platão, Plotino e mesmo em Schelling, a quem Fichte[4]

acusara de *Schwärmerei* em 1806) e a sua perfeita mediação na esfera da Vida inteligível e suprassunção na esfera do Intelecto inteligível em Proclus, cuja filosofia Hegel se propõe retomar e desenvolver. Enfim, mostrar-se-á o porquê desse ponto de vista absoluto não se reduzir a um Monismo nem a um Não-Dualismo, mas desenvolver-se a si mesmo sob a forma de uma Filosofia especulativa pura[5].

De fato, o modo como Hegel apresenta-nos a oposição entre o Conceito e o Êxtase nos limites do Prefácio à *Phänomenologie des Geistes*, sobretudo em seus dez primeiros parágrafos, não deixa muito espaço para a defesa de uma unidade ou mesmo de uma identidade – bem entendido, referimo-nos aqui à unidade ou identidade imediata – entre o Conceito e o Êxtase. Em vista disso, cabe-nos, pois, logo de saída, justificar a razão pela qual essa oposição, tal como apresentada nos primeiros parágrafos do Prefácio à *Phänomenologie des Geistes*, cuja defesa intransigente da cientificidade em oposição ao Entusiasmo deixa transparecer uma forte influência das *Grundzüge* fichtianas[6], não é e nem pode ser exclusiva; devendo, portanto, ser entendida tão só enquanto circunscrita às filosofias do Entusiasmo excessivo e do Saber imediato, as quais – na esteira do Romantismo e em confronto com o Kantismo –, terminam por se apropriarem de certos elementos do Neoplatonismo, notadamente daqueles que permitem caracterizá-lo como *Schwärmerei*. Feito isso, distinguiremos em seguida entre Monismo, Não-dualismo e Filosofia especulativa de modo a que, para além de uma simples identificação de Monismo e Não-Dualismo em seus desenvolvimentos mais recentes, em suas insuficiências próprias e em seu confronto geralmente unilateral com o Dualismo, se possa explicitar o elemento característico do *Especulativo puro*, a saber, o *Místico* ou o *Mistagógico*; em suma, o que, ao mesmo tempo, o distingue das posturas acima aludidas e nele as integra enquanto momentos de seu automovimento: o Conceito enquanto o que é livre ou determinado em si e para si. Sendo assim, propor-nos-emos a repensar o chamado *Especulativo puro* e o lugar da Filosofia especulativa, sobretudo, frente ao confronto do Entusiasmo excessivo e do Saber imediato com a Filosofia transcendental, em torno de um conhecimento efetivo do Absoluto; isso, no horizonte da refutação hegeliana da interpretação do Neoplatonismo como *Schwärmerei*, própria dos fins do século XVIII e inícios do

século XIX.

Limitar-nos-emos, portanto, à consideração do tratamento hegeliano da noção de Êxtase nos §§ 7 e 71 do Prefácio à *Phänomenologie des Geistes*. No caso, à distinção do Êxtase sentimentalista próprio da *Schwärmerei*, tal como descrita por Kant[7], de 1764 a fins do século XVIII e inícios do XIX, de um lado, e, de outro, o Êxtase plotiniano (o mesmo de Platão e talvez o de Schelling), bem como à identificação desse Êxtase e o *Conceito especulativo* em sua imediatidade; o que, para Hegel, ao mesmo tempo, implicará em assumir e desenvolver tanto as objeções de Kant e Fichte à *Schwärmerei* e a Espinosa em geral e a Platão, aos neoplatônicos e a Schelling em particular, quanto a defesa de uma determinada noção de Entusiasmo [*Begeisterung*], comum aos litigantes, e, por isso, capaz de sustentar o projeto de uma Filosofia do Absoluto rigorosamente científica e profundamente enraizada na tradição místico-teológica universal. Para isso, no entanto, Hegel terá que se pôr ao trabalho de também retomar e desenvolver o pensamento daqueles filósofos então acusados de *Schwärmerei* (sobretudo Platão, Plotino, Espinosa e Schelling), agora, em um plano estritamente científico; tarefa essa que, de um modo ou de outro, ele encontra como que já esboçada, no âmbito do próprio Neoplatonismo, sob o patronato de Proclus Diadochus. De onde, mediante a progressiva tomada de consciência, por parte de Hegel, do caráter científico da filosofia de Proclus (que desenvolve, inclusive, o cerne da de Aristóteles) e, aliás, da sua identificação com ela, não apenas a retomada e desenvolvimento de tal filosofia, mas a reproposição da mesma, tanto como Saber do Absoluto e conversão a ele quanto como Saber de Si do Absoluto e sua conversão dentro de si, enquanto elemento fundamental da exigência da filosofia nos tempos modernos; a saber, a efetivação e a espiritualização do universal[8].

Desse modo, enfim, aqui, tentar-se-á explicar a ambigüidade de Hegel quanto ao uso do termo 'Ekstase' no âmbito de sua mediação das filosofias de Plotino e Proclus entre si, de um lado, e, de outro, de ambas e a cisão entre Razão e Sentido ou Conceito (vazio) e Natureza; cisão essa representada de um lado por Kant, os kantianos em geral e Fichte em particular e, de outro, pela *Schwärmerei*, Platão, o Neoplatonismo e Espinosa em geral e

Schelling em particular. O que, enfim, implicará: (1) na distinção da Filosofia especulativa, de um lado, e, de outro, do *Não-Dualismo* plotiniano e do *Monismo*, esse com o qual modernos e contemporâneos teimam em confundi-la; (2) na identificação do *Especulativo puro* hegeliano e a *Mistagogia do Uno* procliana – para Hegel, a Filosofia especulativa em geral^[9]. Daí a necessidade do reconhecimento e da consecução de um programa puramente especulativo, o qual, embora exigido desde o Prefácio em questão, mas também passando pelas duas edições da *Wissenschaft der Logik*, ao ter que afirmar o *Especulativo puro* enquanto livre, sobretudo, da esfera fenomenológica, para que assim o Conceito se desenvolva em sua verdade e liberdade, na esfera mesma da efetividade do Espírito, – como reconhece o próprio Hegel^[10] –, nele, jamais se mostrará plenamente satisfeito.

II. *O contexto histórico e a situação epistemológica, os limites da recepção do Neoplatonismo a partir da Filosofia crítica:*

Não apresentaremos aqui uma discussão exaustiva de nosso tema e nem seguiremos em seus pormenores os argumentos mobilizados por Hegel para a resolução do problema com o qual ele se enfrenta nos primeiros parágrafos do Prefácio à *Phänomenologie des Geistes*. Tomando como ponto de partida os parágrafos imediatamente anteriores ao § 7, no caso, justamente os §§ 3, 4, 5 e 6, comecemos por uma rápida contextualização do problema aqui em jogo: a saber, de um lado, a contradição entre a posição defendida por Hegel, que põe a verdadeira figura da verdade no Conceito, mais precisamente no *Conceito especulativo*; de outro, as posições defendidas pelos filósofos de sua época, sobretudo os românticos em geral, e, em particular, Jacobi e Schleiermacher, os quais, de acordo com Hegel, punham o Absoluto ora na Intuição, ora no Saber imediato, bem como na Religião e no Ser como o centro mesmo do Amor divino^[11]. Quem fala em contradição é o próprio Hegel, pois a posição por ele defendida não quer permanecer meramente em si, na essência abstrata ou

na natureza imediata da Coisa e nem se limitar a uma tendência deixada para trás por um resultado destituído de seu processo de realização[12], como era o caso de boa parte das filosofias de seu tempo. Apesar de ser difícil precisar com certeza as posições que Hegel ataca, sobretudo nos limites do § 6, pode-se afirmar que, muito provavelmente, com o ataque em bloco à Intuição, ao Saber imediato, à Religião e ao Ser como o centro mesmo do Amor divino, ele vise a Jacobi, bem como a Schleiermacher e a Schlegel[13]; os quais, de um modo ou de outro, tinham em comum justamente tais noções e o modo de apreendê-las: o Sentimento e o Entusiasmo, com o qual o primeiro seria encantado.

Ainda que haja distinções entre tais pensadores, e Hegel mesmo as reconhece – por exemplo, em *Glauben und Wissen*[14], entre Jacobi e Schleiermacher –, não custa lembrar que o contexto mais geral da discussão é a oposição entre as filosofias aqui discutidas e a filosofia kantiana[15]; o que, de certo modo, no § 4, Hegel nos dá o modo de sua suprassunção. De modo mais específico, isso se liga à recepção do Platonismo e do Neoplatonismo em terras alemãs – partindo de Wieland, passando por Kant ele mesmo e chegando a Schlegel – e à sua caracterização como *Schwärmerei* ou como que ponto de partida de tal postura filosófica, tanto no plano da História da Filosofia[16] como no da Poesia[17]. Quanto ao contexto mais geral, como se sabe, pensando a partir da inversão wolffiana da Razão e do Intelecto – esse, transformado em simples Entendimento –, a Filosofia kantiana interditou o acesso ao Absoluto mediante o uso meramente teórico do Entendimento; com isso, e como que fazendo às vezes de certo ceticismo, Jacobi e Schleiermacher entre outros, generalizando a interdição kantiana, voltar-se-ão para a defesa de um acesso ao Absoluto unicamente pela Fé e pelo Entusiasmo. Neste sentido, como diz Hegel em 1802, nessas filosofias “o testemunho dos sentidos vale por uma revelação da verdade, e o sentimento e o instinto compreendem as regras da Moral”[18]; o que não significa que elas, pura e simplesmente, se contraponham ao Kantismo, pois, entre tais filosofias, mais especificamente entre a de Jacobi e a de Kant, há como que uma esfera comum, Hegel dirá: “é a absolutidade da oposição da finitude do natural e do saber, mais justamente por causa disto, de um saber formal, e do sobrenatural, do supra-sensível e da infinitude;

para estas filosofias – continua Hegel – o verdadeiro absoluto é portanto um Além absoluto na fé ou no sentimento, e não é nada para a razão cognoscente”[19]. Essa determinação da finitude da *Schwärmerei* de seu tempo, na verdade, põe-se como necessária a Hegel; isso, justamente para que ele, em função de seus próprios propósitos de uma Filosofia especulativa de base neoplatônica, a partir da compreensão de que “a vida para as Idéias é o que Platão nomeia Entusiasmo”, a saber, “consciência, saber do ideal, não intuir, não o Entusiasmo do coração, da sensação”[20], possa proceder à distinção entre o Neoplatonismo e o Êxtase plotiniano[21] – ou do Êxtase que segundo ele se identifica com o Conceito –, de um lado, e, de outro, a *Schwärmerei* e o seu Êxtase sentimentalista[22]. Precisemo-lo:

Ao dilacerar a unidade ingênua da Razão e da Sensibilidade ou do Ético e do Belo, a qual o Romantismo e a *Schwärmerei* buscarão reunificar, o Criticismo kantiano tornará impraticável qualquer solução da chamada oposição imutável do conceito vazio e da Natureza, ou do Finito e do Infinito, que não passe pelo Conceito mesmo, considerado como Essência consciente de sua liberdade[23]. Qualquer tentativa de reunificação que não leve em conta o elemento crítico a partir do qual se operou a cisão e, de modo mais radical, a dilaceração ela mesma, bem como a necessidade de se tomar como ponto de partida dessa reunificação o próprio conceito vazio e, então, se pôr como tarefa a sua efetivação e espiritualização[24], para que o ser-em-si-e-para-si ou a substância espiritual, que primeiro é apenas para nós ou em-si, também se torne para si mesmo como o saber do espiritual e o saber de si como Espírito[25], ao fim e ao cabo, terminará por recair no próprio conceito vazio que a princípio rejeitara[26]. Neste sentido, para Hegel, tomando a título ilustrativo a filosofia jacobiana, os limites e as unilateralidades das filosofias do Entusiasmo excessivo e do Saber imediato consistem precisamente na redução da Razão à Sensibilidade ou do Ético ao Belo sensível e, fundamentalmente, do Infinito ao Finito[27]; pois, admitindo que, com a transformação da finitude e da subjetividade em um absoluto, o sentido (ou a sensibilidade) possa ser concebido como Idéia especulativa[28], disso resulta meramente a finitização do infinito ou a redução da Idéia especulativa ela mesma a uma fé limitada ao temporal e ao corporal[29]. O que, por fim, se segue da tese

mesma que o Saber imediato deva ser o critério da verdade; ocasião em que, conforme Hegel, “toda superstição, todo culto dos ídolos se declara como verdade” e “o conteúdo da vontade mais avesso ao direito e à ética é justificado”[\[30\]](#), mas isso, justamente em função da revolta de Jacobi contra o conceito e a cientificidade[\[31\]](#).

Isso parece explicar-se pela retomada jacobiana de Hume (e mesmo de Locke) no âmbito de sua afirmação da fé natural e instintiva, em função da qual ele interpreta a filosofia de Espinosa, reduzindo-a ao plano da imaginação, a partir de certa apropriação de elementos do Neoplatonismo renascentista, sobretudo de Giordano Bruno[\[32\]](#). O que, no dizer de Hegel, com a recusa do conceito vazio (kantiano) e a reclusão de quem o recusa no Êxtase sentimentalista – pois, reduzido ao sensível e ao psicológico da Fé individual –, tomado como ponto de vista fundamental para a apreensão e a expressão do Absoluto, implicará em algo como “o velamento da consciência-de-si e a renúncia ao Entendimento”, pelos quais, diz-nos Hegel sarcasticamente, alguns que se querem “seus” pretendem que Deus lhes infunda, através do sono, a sabedoria[\[33\]](#). Para Hegel, algo impensável para o Espírito desse novo período que se anuncia e que, como tal, se exige como a expressão mesma do Absoluto segundo os momentos do desenvolvimento imanente de sua Consciência-de-Si, a qual, por isso mesmo, não pode mais submergir no véu do sensível e nem permanecer tão só como uma simples condição imediata do conhecimento e do Espírito científico em geral; de onde o seu impulso para além da dilaceração levada a cabo pelo Criticismo kantiano e da resignação frente à mesma, na qual permanecem a *Schwärmerei* e o Saber imediato no que tange ao Saber humano do Absoluto e ao contentamento dessas filosofias com uma simples unidade imediata – meramente sentida, individual e subjetiva – com o mesmo; bem como, também, de uma concepção do Absoluto como Indiferença total do subjetivo e do objetivo e da intuição intelectual como o único órgão pelo qual é possível apreendê-lo imediatamente na simples visão da unidade e da indiferença em toda multiplicidade e diferença, as quais, nele, se resumem pura e simplesmente à Identidade absoluta, como, por exemplo, irá defender a filosofia schellinguiana, mesmo na diferença e na sucessão de suas diversas formulações. Entretanto, para se ir além da mera oposição do conceito vazio e do Êxtase sentimentalista ou da simples visão imediata do universal no

particular, do infinito no finito ou da indiferença na diferença como que em sua unidade viva^[34], há que se situar no próprio Saber absoluto, cujo elemento propriamente especulativo, ao invés de confundi-lo, distingue-no das filosofias monistas (por exemplo, as de Parmênides e Espinosa) e não-dualistas (como as de Shankara e Plotino), assim como daquelas que parecem oscilar entre Monismo, Dualismo e Não-Dualismo (como as de Platão e Schelling); isso, na medida em que é o próprio *Especulativo puro* que delas se distingue e nele as integra enquanto momentos de seu automovimento, perfazendo-se como o Conceito livre ou o que é determinado em si e para si.

Nesse ponto, parece caber discutirmos algo sobre o tipo de filosofia que Hegel propõe, confrontando-a com o Dualismo, o Não-Dualismo e o Monismo. Pode-se dizer, em geral, que apesar dos limites de seu tempo, a filosofia de Hegel se mostra como mais elevada que o Dualismo e o Não-Dualismo, isso porque o Não-Dualismo, como posição que se quer mais originária, embora se mostre anterior ao Monismo e ao Dualismo, ao apenas dissolver as determinações que se apresentam no desenvolvimento da Coisa, não as assume, terminando assim por coabitar com o Dualismo, apresentando-se como mera indiferença em relação às determinações que à Coisa se apresentam como tais. Desse modo, ainda que negando o Dualismo, o Não-Dualismo apresenta-o como simples ilusão e com isso, a si mesmo como anterior às filosofias dualistas; com isso, já que concebe a determinação como algo e de modo puramente teórico, apreendendo o Uno ou a própria Não-Dualidade como pura indeterminação. Por sua vez, o procedimento hegeliano, apesar de apenas esboçado, pretende dar conta do que poderíamos chamar de oposição entre o dual e o não-dual, do Dualismo e do Não-Dualismo; exemplo disso é justamente o § 4 do Prefácio à *Phänomenologie des Geistes*, onde Hegel como que resume os 4 momentos fundamentais da Coisa e seu automovimento, na verdade, os momentos da própria tarefa especulativa que se põe a concebê-los. Vejamos então os três primeiros momentos:

(1) A Vida substancial [do Espírito], que, além de imediata, ao se manter como meramente interior ou simplesmente dentro de si, é inefável.

(2) O começo da formação cultural e do trabalho para sair dessa vida substancial, que, embora consista em adquirir conhecimentos de princípios e pontos de vista universais, é inicialmente apenas um esforço para chegar ao pensamento da Coisa em geral e sua defesa ou refutação mediante razões; temos aqui o destacar-se da Coisa em relação ao caráter extático da vida substancial, portanto, agora se pode considerá-la como em si, ao invés de apenas indicá-la ou pressupô-la enquanto meramente dentro de si (vale dizer, como algo inefável ou indizível).

(3) Isso, a seguir, deve dar lugar à seriedade da vida plena que se adentra na experiência da Coisa mesma, mostrando não bastar sair da vida substancial e apreendê-la em si, mas também que se tem de adentrar na experiência da Coisa, em seu automovimento como a vida que se mostra para si; eis aí o ponto no qual se encontram as tentativas que visam exprimir o Absoluto apenas no elemento do sentimento e da intuição.

Ora, é justamente quando se adentra na experiência da Coisa que pontos de vista como a *Schwärmerei* – ainda que nele busquem se pôr – deixam de lado o elemento permanente do Absoluto, aquele que inicialmente, embora em se fixando na representação, se mostra como o pensamento da Coisa em geral. Os quais, desse modo, como que recaem na mera indicação da Coisa, mas agora se mostrando incapazes de dizê-la não em função de seu caráter substancial e sim devido à ilusão de exprimir seu movimento enquanto algo imediato; vale dizer, como algo imediato para a consciência natural que o pretende exprimir em sua imediatidade. Além disso, pode-se dizer que é o fato da expressão do Absoluto que impõe ao Espírito a necessidade de sua manifestação; aliás, de sua exteriorização ou sair-se de dentro de si e de sua interiorização ou de seu retorno adentro de si; por isso, se não

se observa essa necessidade, de duas uma:

[a] Ou permanecemos na imediatidade da vida substancial, que agora se nos mostra enquanto momento subsumido da vida do Espírito e, assim, como simples representação desubstancializada; pois, nesse caso, se põe sob o simples pensamento da Coisa em geral e é tomada meramente como algo em si.

[b] Ou permanecemos na fragmentação dessa vida substancial, circunscritos na imersão e na mediação das tentativas de dizer os momentos de sua exteriorização, buscando interiorizá-los como momentos da experiência da Coisa mesma; o que, por sua vez, também se limita à constatação da simples representação desubstancializada e ao refúgio do sentimento e da intuição, como tentativas de expressão da Coisa, em sua diversidade.

Daí a necessidade especulativa de se passar ao quarto momento, ou ao terceiro efetivo, se desconsiderarmos o primeiro devido ao seu caráter infável ou dentro de si; o que se justifica em razão do simples adentrar-se na experiência da Coisa não ser o mesmo que se elevar em sua profundidade. Quer dizer, uma coisa é a seriedade da vida plena e outra é a seriedade do Conceito que sobe, se eleva ou se desenvolve, na profundidade da Coisa; a saber, não fora dela ou segundo tal ou tal forma mais ou menos sutil pela qual se a contempla e como tal a limita ao mero Em-si (na verdade, ao simples para-nós), mas no opor e no ser-um da Coisa ela mesma em seu próprio desenvolvimento interior. Embora o “adentrar-se na experiência da Coisa” também seja fundamental, ao se limitar à superfície da Coisa, ele não deixa que essa retorne efetivamente a si no plano de seu próprio desenvolvimento interior, e nem se compreende como parte ou movimento essencial desse retorno da própria Coisa dentro de si, pois a apreende tão somente a partir de seu elemento fenomênico ou, quanto muito, da relação exterior entre o interior e o exterior. Por conseguinte, se isto é assim, mesmo que Hegel permaneça circunscrito à Razão, uma vez

que embora conceba o Espírito como além da Razão, o concebe como unidade negativa do Entendimento e da Razão, não é lícito afirmar que o mesmo se limite ao Monismo; da mesma forma – ainda que pense a partir da inversão wolffiana da Razão e o Intelecto ou não conceba uma intuição intelectual como superior à Razão e o inefável enquanto algo mais originário que o que pode ser dito – também não é lícito dizer que ele se mantenha numa forma de Dualismo, ainda que sutil. Todavia, há que se reconhecer que Hegel ele mesmo não é muito claro quanto a esses pontos; pois, como ele próprio reconhece em vários lugares, sua elaboração do Elemento especulativo em grande parte ainda permaneceu devedora de uma concepção meramente fenomenológica do mesmo, tornando assim possível certas interpretações de sua filosofia sob a forma de um Monismo ou sob a forma de um Dualismo. De onde, por fim, a necessidade de se retomar o próprio rigor do Conceito, o qual, ao nosso ver, não só exprime a passagem da Substância a Sujeito ou a elevação da Coisa à sua consciência-de-si, mas também a de si mesmo, como ser-em-si, ao ser que é para-si, e, assim, à sua determinação dentro de si como livre ou em si e para si.

O que, enfim, não é uma queda nem uma recaída no sensível ou no fenomênico, mas o ponto de partida do autodesenvolvimento manente[35] do próprio Conceito ou do Eu livre; do que Hegel designa como desenvolvimento interior da essência livre de seu reportar a um ser ou ao seu aparecer, em suma, do subjetivo que se determina livremente dentro de si[36], portanto, como em si e para si, permanecendo sempre junto de si, tal como, desde Platão[37], o Absoluto mesmo exige para a sua exposição científica. Em sendo assim, tudo indica que o Não-Dualismo, ao apenas negar o Dualismo e, por isso, ao não suprassumí-lo, permanece em um nível de desenvolvimento aquém do Dualismo, não reconhecendo o autodesenvolvimento manente do Absoluto, e, por conseguinte, limitando-se à simples imediatidade ou à unidade originária, sem determinação, ou seja, em uma espécie de indeterminação ou indiferença que embora pressuponha algo como o Um, o Ser, a Consciência ou o Êxtase enquanto Realidade última, não se dá conta que essas determinações já determinam de algum modo a própria Realidade última e, por isso, não são uma-só-coisa-com-ela. O que também vale para o sujeito

cognoscente, o qual não se dá conta que o seu si mesmo, enquanto conhecido ou determinado já é de algum modo destacado do próprio Absoluto e assim só pode retornar ao Absoluto suprassumindo suas determinações finitas, ou a si mesmo, e não as dissolvendo pura e simplesmente ou limitando-se a ver em sua multiplicidade e diferença a unidade e a indiferença. Eis aí, pois, o contexto de nosso problema e o que justifica a distinção do *Especulativo puro*, tal como Hegel o propõe – enquanto retomada do Místico e do Pensamento puro –, e o Místico e o próprio pensamento puro em sentido tradicional.

III. O Conceito e o Êxtase, Oposição X Identidade imediata:

Passemos então ao problema da oposição do Conceito e o Êxtase ou, para Hegel, o que é a mesma coisa, ao que efetivamente está em jogo no Prefácio à *Phänomenologie des Geistes* e, assim, ao que constitui o seu pano de fundo histórico-sistemático; a saber, a consciência-de-si do Espírito e a sua relação com o Conceito e o Êxtase. Começemos pelo § 7, onde o Espírito consciente-de-si aparece como aquele plano ou patamar no qual e a partir do qual a exigência da apresentação do Absoluto em seu desenvolvimento necessário se impõe mediante a força e a profundidade mesmas do Espírito; força essa, dirá Hegel três parágrafos adiante, que “só é tão grande quanto sua exteriorização”; profundidade essa que “só é profunda à medida que ousa expandir-se e perder-se em seu desdobramento”[38]. Mas, ao mesmo tempo, em confrontando-o com o § 71, onde, apesar de uma comparação um tanto quanto unilateral entre os tempos modernos e os tempos antigos, ou da época onde a cientificidade supostamente constituiria a excelência da Filosofia e a época em que essa excelência fora posta nos mitos, segundo ele “sem valor científico”, ou tomada pela revelação positiva da vida divina[39], Hegel identificará o Êxtase e o *Conceito especulativo*, considerando o primeiro como apreensão imediata do segundo. De onde, portanto, em suas *Lições sobre Plotino*, Hegel apresenta o Êxtase como o próprio Conceito apreendido

em sua imediatidade ou como a elevação do espírito à esfera do pensamento puro, onde se movem os pensamentos filosóficos, conceitos especulativos e idéias[40].

Ora, se a cientificidade constitui mesmo o ponto de partida e a excelência da Filosofia na época moderna, considerada a partir do programa especulativo expresso no § 4 da obra aqui em discussão, isso significa que não se pode mais se contentar com a simples indicação da vida substancial do Espírito; no caso, de sua limitação ao elemento ainda indiferenciado do pensamento ou de sua existência meramente dentro de si, algo apreensível apenas mediante o Êxtase, como ocorre por exemplo no Neoplatonismo plotiniano. De onde, por conseguinte, a necessidade de se ir além da intuição interior e de sua simples unidade imediata, seja com o pensamento, seja com o ser, seja com o conceito; isso, justamente porque, na época moderna, o Espírito já passara para além dessa vida substancial que a intuição intelectual visa apreender em sua unidade imediata com o pensar, o ser e o conceber, razão pela qual: (1) no tocante à passagem à reflexão, esse mesmo Espírito fizera com que a simples indicação de sua vida substancial se transformasse em representação, bem como (2), devido à sua exteriorização e expansão, que essa vida substancial se dessubstancializasse, aí, para que o próprio Espírito pudesse retornar de modo verdadeiro adentro de si; desse modo, enfim, tendo que se confrontar com sua própria exteriorização e expansão, para que, em sendo expresso segundo a supressão das mesmas, contraia-se a si mesmo, convertendo-se a si mesmo dentro de si. O que, no âmbito da diferenciação da excelência da filosofia na época antiga e na época moderna, implicará justamente na distinção do que constitui a necessidade e a tarefa da mesma em cada um desses momentos; por isso, no § 33 do Prefácio à *Phänomenologie des Geistes*, aqui em questão, Hegel nos mostrará que enquanto nos tempos antigos a tarefa fundamental é a formação da consciência natural, mediante a educação do indivíduo para a universalidade atuante em todos os aspectos do concreto, nos tempos modernos o indivíduo encontra a forma abstrata pronta e, portanto, a consciência natural não é um ponto de chegada, mas, ao contrário, o novo ponto de partida. Assim, para além da constituição da consciência natural e da purificação do indivíduo rumo ao universal, a partir de agora impõe ao indivíduo um esforço adicional, a saber,

efetivar e espiritualizar o universal[41].

Desse modo, embora as tentativas que na época de Hegel pretendiam exprimir o Absoluto via intuição, sentimento, etc., estivessem por seu turno conscientes da necessidade que a situação presente do Espírito exigia, elas não se deram conta que a exigência fundamental seria justamente a elevação da substância à sua consciência-de-si; portanto, de sua elevação à essência liberada de seu reportar-se a um ser abstrato e de sua aparência contingente, da qual estaria despojada. Isso, para além da mera consciência e da distinção operada entre Sujeito e Objeto ou de Conceito vazio e Natureza, bem como da subordinação de um ao outro, ao Conceito especulativo puro ele mesmo, ao Sujeito livre que se determina livremente dentro de si; pois, se se permanece ao nível da mera consciência e da distinção operada entre Sujeito e Objeto ou de Conceito vazio e Natureza, ficar-se-á estacionado na cisão moderna da substância entre, de um lado, seu elemento singular, objetivo, e, de outro, seu elemento universal, subjetivo. No caso, permanecer-se-á na oposição, própria da representação, entre a universalidade ou a imediatidade do saber, ou ainda, do sujeito, e o ser ou a imediatidade para o saber, por seu turno, do objeto, tematizada por Hegel no § 17 do Prefácio à *Phänomenologie des Geistes*; ou, o que é o mesmo, ao nível da consciência natural cindida dentro de si mesma, porém, ignorando que essa cisão é a sua própria em um sujeito e em um objeto exteriores entre si e vinculados de modo meramente exterior. Esse, pois, o impasse moderno em relação ao período de sua formação, o qual, como se diz no § 11 desse mesmo Prefácio, é agora submergido no passado; de um lado, buscando afirmar tal passado, a consciência natural nega o conceito – tomando-o como simples vacuidade – e, assim, afunda-se no sensível velando sua própria consciência-de-si duramente alcançada; de outro, em consequência disso que foi dito, ela reduz a própria efetividade e espiritualidade (na história do pensamento até aqui, considerada como separada do universal então limitado à forma pura ou abstrata) ao mero fenômeno ou ao ser-aí empírico que ela mesma é, e assim, interditando-se, pois, ao saber de si mesma como essência espiritual, a qual não pode ser apenas uma sorte de ser-em-si-e-para-si que é só para nós ou em-si, mas, sobretudo, tem que se conceber como o ser-em-si-e-para-si que é também para si

mesmo, isto é, como o saber do espiritual e o saber de si como espírito[42]. Mas como esse conceber a si mesma da essência espiritual como tal para si mesma implica o aniquilamento da subordinação recíproca do conceito vazio e da natureza ou do sujeito e do objeto, aquelas orientações do pensar que aí empacam, ao não conseguirem vislumbrar algo como a efetivação e a espiritualização do universal, não se elevam ao Conceito especulativo puro ele mesmo ou ao Sujeito livre que se determina livremente dentro de si; de onde permanecerem ao nível do sentimento e da intuição ou, o que é a mesma coisa, da oposição imediata – ignorada, repelida ou, em todo caso, ainda não desenvolvida – do mero universal abstrato e seu ser-aí contingente. Com o que, enfim, terminam por afirmar um Saber imediato fundado meramente no Entusiasmo ou na Fantasia, confundidos com o Êxtase, e não no Conceito ou na Razão, conseqüentemente substituídos por aqueles ou a eles rebaixados.

Diante disso, consideremos então as alusões de Hegel ao Êxtase nos §§ 7 e 71 do Prefácio à *Phänomenologie des Geistes*. Tentemos aí averiguar em que medida o Êxtase, sobretudo em sua matriz plotiniana, pode ser identificado com o entusiasmo e a fantasia da *Schwärmerei* dos tempos modernos ou, ao contrário, se o Êxtase em questão para os Neoplatônicos antigos em geral e Plotino em especial, embora se identifique com tais determinações ao nível dos sentidos, na verdade não apontaria para a própria Razão ou para o Conceito especulativo. Eis, pois, ao que tudo indica, o programa perseguido por Hegel em sua polêmica com a *Schwärmerei* de seu tempo. Vejamos enfim os §§ 7 e 71 do Prefácio em questão, designemos respectivamente as passagens por nós a serem comentadas como [a] e [b]:

[a] “O belo, o sagrado, o eterno, a religião e o amor são a isca que se exige para despertar o prazer de mordiscar; não o Conceito, mas o Êxtase, não a fria e progressiva necessidade da Coisa, mas o férvido Entusiasmo deve ser a conservação e a progressiva extensão da riqueza da substância”[43].

[b] “Entretanto, eu posso pensar que, por exemplo, se às vezes a excelência da filosofia de Platão foi posta em

seus mitos sem valor científico, [e se] também houve tempos, que até mesmo foram chamados de tempos do Entusiasmo excessivo, nos quais a filosofia aristotélica era apreciada por sua profundidade especulativa e o *Parmênides* de Platão, de certo a maior obra-prima da dialética antiga, foi tido pela verdadeira revelação e a expressão positiva da vida divina, e mesmo nas muitas obscuridades que o Êxtase produzia, este Êxtase mal entendido na verdade não devia ser nada outro que o Conceito puro, – além disso, [eu ainda posso pensar] que a excelência da filosofia de nosso tempo ponha seu valor ele mesmo na cientificidade, pois, embora os outros considerem diferente, [é] apenas através dela que, realmente, a filosofia se faz valer”[44].

Pois bem, se em [a], provavelmente influenciado por Kant e Fichte, Hegel parece estar se confrontando diretamente com os filósofos da *Schwärmerei* de seu tempo, para os quais, a julgar pelo que se afirma no § 6[45] do mesmo Prefácio, ‘Ekstase’ significaria meramente sentimento, intuição e semelhantes – notadamente para C. A. Eschenmayer, J. Görres, J. J. Wagner e, sobretudo, F. H. Jacobi, F. Schleiermacher e F. Schlegel[46] –, em [b] Hegel parece autonomizar-se e distinguir-se de ambos os partidos em luta. Com efeito, o cerne do que está em jogo em [a], assim como nos §§ 7, 6 e outros[47], ainda se mantém com toda a sua força em [b]; todavia, enquanto em [a] nosso autor opõe decididamente “a necessidade fria e progressiva da Coisa” e “o férvido Entusiasmo” – o Conceito e o Êxtase, em [b] o que está em jogo não é mais “o férvido Entusiasmo” ou o sentimento e a intuição da *Schwärmerei*, mas sim o fato de, na origem, apesar das obscuridades resultantes de mal entendidos, o próprio Êxtase dever ser o Conceito puro ele mesmo, com o que Hegel se põe infinitamente além dos defensores e adversários da *Schwärmerei*. Assim, de acordo com Hegel, pode-se dizer que se o Êxtase tem que ser mais uma vez afirmado, justamente agora nos tempos modernos, cujo valor fundamental é a cientificidade, o mesmo tem que ser retomado e desenvolvido segundo o próprio o Conceito puro e não, como querem os filósofos da *Schwärmerei*, meramente segundo o sentimento e a imaginação ou semelhantes; isso porque, para além da simples afirmação do conceito vazio e das determinações abstratas do entendimento comum, é a própria

consciência-de-si dessa nova época que se exige efetivar e espiritualizar enquanto o próprio universal, com o que se efetiva e se espiritualiza a si mesma.

Ora, ainda que de modo um tanto obscuro, essa questão se apresenta a Hegel já em seus *Jenaer Schriften* (1801-1807) e como que o acompanha até seus últimos escritos. Nos *Jenaer Schriften*, Hegel se confronta com a recepção do Platonismo e do Neoplatonismo pela *Schwärmerei* – ao que parece algo iniciado por Wieland, com a primeira edição de sua *Geschichte des Agathon* a partir de 1764[48], mas já presente em terras alemãs desde Cornelius Agrippa[49] – de um lado, e, de outro, com as interpretações reducionistas do Platonismo e do Neoplatonismo, que os caracterizavam como *Schwärmerei*, tanto pelos *Schwärmer* como pelos críticos dessa forma de filosofia[50]. Já em seus últimos escritos, sobretudo em sua *Geschichte der Philosophie*, e especialmente em suas Lições sobre Plotino e Proclus, Hegel se depara com a crescente necessidade de uma compreensão mais adequada do Êxtase plotiniano e de seu desenvolvimento conceitual, bem como, para isso, de uma maior precisão do elemento especulativo presente na *Mistagogia* de Proclus[51]; essa que, embora destituída de um desenvolvimento propriamente conceitual, se lhe aparecia como o verdadeiro ponto de partida do Idealismo especulativo ou a Filosofia especulativa em geral[52] e que, como tal, de novo haveria que se fazer valer[53].

Com efeito, reafirmando o que dissera no § 71 da *Phänomenologie des Geistes*, agora em suas Lições sobre Plotino e Proclus, Hegel sustentará que “quando se chamou Plotino e os neoplatônicos de exaltados e fantasistas [Schwärmer und Phantasten], eles, em certo sentido, provavelmente mereceram essa acusação”[54]; exemplo disso é que em suas biografias, como nas de um Plotino, Porfírio e Jâmblico, encontramos relatos que se rebaixam à representação de atividades milagrosas, crença em milagres, magia, etc. No caso específico de Plotino, aquilo que para os estóicos e epicuristas se punha como fim – “aquela harmonia da alma consigo mesma na ataraxia”[55] – tornar-se-á o ponto de partida, o qual, dentro de si, desperta como que por um Encanto [Entzücken], segundo Plotino, sempre conforme Hegel, “como um *Entusiasmo*” [Begeisterung] – de onde, no dizer de Hegel, a reputação de *Schwärmerei*; a qual emerge justamente do fato de que, ainda segundo Hegel, embora

Plotino afirme que “toda verdade é apenas na razão e no conceber”, ao pôr “a verdade em uma essência que permanece entre a efetividade e o Conceito, essência essa que a rigor não é efetividade nem ainda Conceito, – [faz dela, isto é, da verdade] uma essência da imaginação [*Einbildung*]”[56]. Contudo, para Hegel, mesmo em afirmando que “o ser-que-é-sendo verdadeiro é sabido apenas pelo Êxtase, esse arrebatamento [*Verzückung*] não tem que ser representado como estado da *Schwärmerei*”; o que se justifica pelo fato de, segundo Hegel, o ser-que-é-sendo verdadeiro ser nomeado pelo próprio Plotino “uma simplificação da alma, através da qual ela se põe em bem-aventurança, já que seu objeto é simples e sereno”[57]. O que, enfim, pressuporia o estado da *Schwärmerei* caso se limitasse à determinação plotiniana da relação da consciência singular e o conhecimento da essência absoluta nos limites da representação; a saber, “que a alma que se afastou do corporal e esqueceu todas as representações, exceto a representação da essência pura, aproxima-se da divindade”[58].

Disso resulta que, para Hegel, não há oposição entre o Conceito e o Êxtase, mas tão só entre o Conceito e a *Schwärmerei*; essa, aqui entendida como a tentativa de rebaixar o Conceito ao sentimento ou à intuição e a Razão à imaginação ou à fantasia, tal como o pretendiam as filosofias do Entusiasmo excessivo e do Saber imediato[59]. Isso porque, no que diz respeito ao caso de Plotino e, por conseguinte, dos neoplatônicos, se “o ser-que-é-sendo verdadeiro é sabido apenas pelo Êxtase”, e se “esse arrebatamento não tem que ser representado como estado da *Schwärmerei*”, se, “portanto, há conduta silenciosa sem efervescência do sangue, da faculdade da imaginação”, então, o Êxtase tem que ser concebido – como a elevação do espírito à esfera do pensamento puro, onde se movem os pensamentos filosóficos, os conceitos especulativos e as idéias[60] – como o próprio Conceito. De onde, enfim, a conclusão de Hegel segundo a qual “a Idéia da filosofia plotiniana é Intelectualismo, ou um Idealismo superior”; o que poderíamos entender no sentido de um Idealismo objetivo, tal como aquele defendido por Schelling em seus escritos sobre a Filosofia da Natureza e na apresentação de seu sistema filosófico, o qual, ao mesmo tempo em que Hegel se põe a explicitar, em seu *Differenzschrift* (de 1801), como o ponto de indiferença absoluta entre Sujeito e Objeto, dele já recebe como que suas primeiras críticas,

provavelmente devido a certa aproximação de Schelling com os pontos de vista do Saber imediato de Jacobi[61] e da faculdade da imaginação de Fichte[62], mesmo que estas críticas aí ainda sejam um tanto quanto veladas. Entretanto, podemos dizer que temos aqui um Idealismo objetivo que é objetivo em função do filósofo abstrair-se, na intuição do objeto, justamente deste que põe a atividade livre, a saber, segundo Schelling, do Sujeito-objeto subjetivo; restando assim, portanto, ainda segundo o ponto de vista de Schelling, apenas o *objetivo puro*, ao qual ele também designa *Sujeito-objeto puro*[63]. Enfim, justamente em razão disso, considerando-se pelo menos esse ponto como idêntico ou ao menos como semelhante em Plotino e Schelling, Hegel dirá que tal idealismo, embora objetivo, “do lado do Conceito ainda não é Idealismo perfeito”[64]; vale dizer, não é um Idealismo perfeito porque não se perfez em sua própria esfera, a esfera absoluta ou infinita, permanecendo portanto apenas em seu ponto de partida. Vejamos isso um pouco mais de perto, ainda tomando o texto de Schelling como nosso mediador:

Se eu abstraio agora disso que no objeto do filósofo é posto antes de tudo pela atividade livre, então ele [o objeto] permanece como um *objetivo puro*; pela mesma abstração eu me transporto ao ponto de vista do filosofar *teorético puro* (livre de toda ingerência subjetiva e prática): esse filosofar teorético-puro fornece, como produto, a Filosofia da Natureza; pois, por aquela abstração eu chego ao conceito do Sujeito-objeto puro (= Natureza), do qual então eu me elevo ao Sujeito-objeto da Consciência (= Eu); esse se torna o princípio da parte idealista ou, o que para mim significa o mesmo, da parte prática da filosofia, aquele é princípio da parte teorético-pura, ambos em sua reunião fornecem o Sistema do Ideal-Realismo que se tornou objetivo (o Sistema da Arte), com o qual a filosofia, que na Doutrina da Ciência tinha que partir de um Ideal-Realismo simplesmente subjetivo (contido na consciência do filósofo), como que se produz a si mesma e assim se completa.[65]

Pois bem, de acordo com Hegel, a filosofia schellinguiana coincide com a filosofia de Platão e a dos

neoplatônicos, no caso, especialmente a de Plotino, na medida em que se limita a formular o Princípio absoluto, sem nenhuma mediação ou desenvolvimento propriamente imanente[66]. De fato, apesar das diferenças entre os mesmos, como tais reconhecidas pelo próprio Hegel, não há nesses filósofos nenhuma consciência daquilo que o autor da *Phänomenologie des Geistes* designou como a exigência da efetivação e espiritualização do universal[67]. Se de um lado Schelling põe o saber na intuição interior da Idéia eterna, onde o conhecimento é não-mediatizado e imediato no Absoluto, Platão fala desta intuição da alma, a qual se liberou de todo conhecimento empírico e finito ou refletido, bem como, enfim, os neoplatônicos se pronunciam sobre o encantamento [Entzückung] do pensar, no qual o conhecimento é conhecimento imediato do Absoluto; de outro lado, para além de Schelling e dos neoplatônicos, ainda que Platão conceba o conhecimento do universal, onde toda oposição se suprassume como um real, segundo a própria necessidade conceitual do suprassumir destas oposições, ele, contudo, não começa com a mesma, limitando a conceber o movimento em que as oposições se suprassumem como o próprio Absoluto enquanto esse movimento do suprassumir-se, o qual se põe então como conhecimento efetivo e conhecimento do Absoluto[68]. De certo modo, Schelling estaria mais próximo de compreender aquela exigência na medida em que busca pensar a passagem do Sujeito-objeto puro (= Natureza) ao Sujeito-objeto da Consciência (= Eu), bem como a unidade de ambos no Ideal-Real tornado objetivo, a Arte; contudo, esse movimento, ainda que considerado como tematização da Natureza e do Eu tal como em si ou no Absoluto, não se concebe como desenvolvimento imanente do próprio Absoluto, mas apenas como sua manifestação fenomênica, cuja essência é captada enquanto tal, intuitivamente, pelo sujeito filosofante.

De acordo com Schelling, “o ponto de vista da filosofia é o ponto de vista da Razão, seu conhecimento é um conhecimento das coisas tal como elas são em si, ou seja, como elas são na Razão”; ora, isso significa que tal conhecimento só é possível “na medida em que a Razão é pensada como Indiferença total do subjetivo e do objetivo” e o *Em si* como aquilo que “retrocede justamente ao ponto de indiferença do subjetivo e do objetivo”[69]. Aqui, a Razão, mais precisamente a Razão absoluta, é sinônimo de Razão objetiva pura, à qual o sujeito pensante

accede tão só enquanto abstrai-se de si mesmo como pensante; quando, portanto, diz-nos Schelling, para aquele que faz essa abstração, a Razão cessa imediatamente de ser algo subjetivo, com o que também não pode mais ser pensada como algo objetivo (no sentido do algo meramente real), pois, nesse caso, “um objetivo ou pensado é possível apenas em oposição a um pensante”[70]. Ora, se isso é precisamente assim, então aquela passagem do Sujeito-objeto puro (= Natureza) ao Sujeito-objeto da Consciência (= Eu), bem como a unidade de ambos no Ideal-Real tornado objetivo não será nada mais que uma sorte de fenomenalização da Razão, de seu vir-a-ser para nós; mas, eis que nos surge aqui um problema: para Schelling, a filosofia não considera o fenômeno da Identidade absoluta, mas apenas a Identidade absoluta ela mesma ou o Infinito, de onde a natureza da mesma consistir em considerar tão somente o que é, e na medida em que é em si ou na Identidade absoluta, a qual nunca cessa de ser[71]. Pois bem, concordando com esse ponto, Schelling nos diz que o *objetivo* do qual parte o filósofo da Natureza é o objetivo em si, portanto, do objetivo puro completamente indiferente ou, se quisermos, da Razão absoluta ela mesma, pois esse objetivo não é o mero real, ou o objetivo ao qual se contrapõe um subjetivo, mas, ao contrário, esse que é o objetivo mesmo é um *Ideal e Real ao mesmo tempo*; nele, portanto, o Ideal e o Real nunca se separam, mas permanecem originariamente juntos, bem como também na Natureza, de modo que “este Ideal-Real torna-se objetivo apenas pela consciência nascente, na qual o subjetivo eleva-se à potência (teorética) superior”[72]. Repetimos, se isso é precisamente assim, ou esse tornar-se objetivo do Ideal-Real pela consciência nascente não é senão sua fenomenalização e, por isso, aquela unidade do Sujeito-objeto puro (= Natureza) e do Sujeito-objeto da Consciência (= Eu) no Ideal-Real tornado objetivo também o será, razão pela qual não deve ser considerada pela filosofia mesma; ou, do contrário, todo esse processo ocorre no seio da própria Identidade absoluta e, desse modo, não pode ser tomado nem *apenas como*, e *nem mesmo ainda como*, simples fenômeno da Identidade absoluta nem *nela ser tematizado apenas como em si*, mas tem que ser considerado em seu desenvolvimento propriamente para si. Enfim, ao que parece a posição de Schelling, tudo o que se mostra como fenômeno é na verdade manifestação da Identidade absoluta e, portanto, nela, exige ser considerado, não como

fenômeno, ou como algo objetivo contraposto ao subjetivo, mas como é e na medida em que é em si ou na Identidade absoluta; o que, por sinal, explica não só o tornar-se objetivo do Ideal-Real e a unidade do Sujeito-objetivo puro e do Sujeito-objeto da Consciência no Ideal-Real tornado objetivo, bem como os desenvolvimentos posteriores da filosofia schellinguiana[73].

O problema disso é que se para Schelling “fora da Razão nada é, e nela tudo é”, bem como “a Razão é pura e simplesmente Única [Eine] e pura e simplesmente igual a si mesma”[74], então: ou essa manifestação da Identidade absoluta não pode ter lugar, pois se mostra como simples ilusão, e, assim, nada disso em que ela aparece é, não havendo portanto sentido em considerá-lo, ainda que em si; ou temos aí um desenvolvimento imanente da própria Identidade absoluta, a qual, por isso, terá que ser suprassumida como identidade, contradizendo-se a si mesma[75] e, desse modo, passando à diferença, assumindo suas determinações e, finalmente, efetivando-se a si mesma como a essência espiritual que é. Do contrário, se nos impõe o seguinte paradoxo: se “fora da Razão nada é”, tudo o que não é em si – a saber, tudo o que é tão somente fora da Razão ou, no sentido de Schelling, para nós ou para o pensante –, não é mais que simples fenômeno contingente e, portanto, fadado a cair; entretanto, se “nela tudo é” e se ela é “pura e simplesmente Única [Eine] e pura e simplesmente igual a si mesma”, então tudo o que nela é, incluindo ela mesma, não é senão algo indiferenciado, sem determinação, enfim, algo pura e simplesmente formal. Esse formalismo, tal como será desenvolvido a partir do § 4 de sua *Darstellung*, sobretudo no § 16 da mesma, na medida em que se funda precisamente naquilo ou é posto por aquilo que Hegel designará mais tarde, no § 61 do Prefácio à *Phänomenologie des Geistes* como “a forma de uma proposição em geral”, a saber, para Schelling, a forma de uma Identidade da identidade ou a forma da proposição $A = A$, será duramente criticado por Hegel ele mesmo nos §§ 15 e 16 do referido Prefácio. Ainda que Schelling pudesse objetar contra isso, afirmando que “essa forma é posta ao mesmo tempo com o seu ser”, que esse é na verdade o ser da própria Identidade absoluta, com a qual a razão é Um [Eins], na medida em que ele afirma que isso que é posto simultaneamente com a forma da proposição $A = A$ e com o ser da Identidade

absoluta não pertence à essência da Identidade absoluta ela mesma ou a ela própria, mas apenas à forma ou ao modo de seu ser, bem como que a Identidade absoluta, apesar de ser posta sob a forma da proposição $A = A$, que é determinada por A como sujeito e A como predicado, é na mesma independente do A que é posto como sujeito quanto do A que é posto como predicado[76]; isso só reforça o caráter formal de sua concepção. Enfim, e corroborando com o que dissemos, Schelling afirma que “o que pertence simplesmente à forma do ser da Identidade absoluta, mas não a ela mesma, não é posto em si; pois em si só é posta a Identidade absoluta ela mesma segundo sua essência”[77]; desse modo, há que se concluir que só é posto em si o que pertence à Identidade absoluta e, em sendo Um com ela, nela permanece em si, a saber, o seu ser incondicionado e a sua forma imediata, em cuja posição, “não há nenhuma passagem, nenhum antes ou depois, mas absoluta simultaneidade do ser e da forma ela mesma”[78].

Essa insuficiência da filosofia de Schelling, tal como a de Plotino, aos olhos de Hegel, consiste em que ela exige o pensar especulativo racional apenas segundo seu próprio pensar subjetivo[79], que, por isso, termina por reduzir tudo à intuição intelectual e nessa abstrair justamente do intuente[80], do sujeito ou do efetivo[81], que põe em movimento as determinações em as efetivando e em as espiritualizando, nelas se pondo a si mesmo e se desenvolvendo em sua efetividade livre. Por isso, essa filosofia acusa àqueles a quem suas proposições parecem falsas de não terem a faculdade da intuição intelectual ou, antes disso, a capacidade da imaginação, tal como concebida por Fichte, o pairar de ambas as direções[82] ou, o que a nosso ver é o mesmo, o manter-se firme na abstração daquele que intui, deixando que o objeto se apresente pura e simplesmente em si, como um objetivo puro ou como puramente inteligível, mas também como absolutamente imóvel, sem nenhuma diferenciação. Desse modo, por um lado, a filosofia de Plotino mostra-se mais rigorosa que a de Schelling, pois chega aos mesmos resultados que essa, prescindindo justamente do que constitui o ponto de partida fundamental da mesma e que, paradoxalmente, é por ela abstraído no que toca à apreensão disso que ela mesma designa Sujeito-objeto puro, a saber, o Sujeito-objeto subjetivo que, como tal, tem que ser concebido como incluso, em si, no chamado objetivo

puro concebido como Ideal-Real; por outro lado, justamente por isso, a filosofia de Schelling é infinitamente mais complexa que a de Plotino, pois, tem que se enfrentar precisamente com toda uma série de determinações que, de seu ponto de vista, não podem ser tomadas como meramente fenomênicas – e assim fora do Absoluto –, mas que também não podem ser tidas como uma autodiferenciação interna do próprio Absoluto. Ambas as filosofias carecem, pois, de um desenvolvimento interior, ou em sua própria esfera, daquilo que tomam por seu princípio imanente; essa carência pode fazer com que as mesmas recaiam ou em algo como a *Schwärmerei*, como é o caso de Plotino, ou no formalismo, como é o caso de Schelling.

Assim, por se contentarem apenas em se aproximarem do Absoluto e em apreendê-lo tão só imediatamente via intuição intelectual, essas filosofias terminam por desprezarem as manifestações fenomênicas do Absoluto como ilusórias e não reconhecerem suas determinações enquanto efetivação de seu próprio desenvolvimento interior. Contudo, nenhuma delas cai no mero idealismo subjetivo – que reduz o Absoluto à Inteligência como o em si em oposição ao objeto tomado como simples fenômeno – ou na simples exaltação sentimental e, por isso, simplesmente empírico-subjetiva, do mesmo, por exemplo, respectivamente, como em um Fichte ou em um Jacobi. Apesar disso, na medida em que se limitam à apreensão imediata ou em si da Identidade absoluta ou do Uno, e aí se mantêm firmes, nenhuma avança para a Filosofia especulativa propriamente dita, de onde seu Idealismo superior ou objetivo não se perfazer em si e para si mesmo como um Idealismo perfeito tal como Hegel o exige. Sendo assim, enquanto a filosofia de Schelling parecerá vacilar entre um Monismo e um Dualismo, e a de Plotino entre o Não-Dualismo e o Dualismo, isso em função de ambas desprezarem as manifestações fenomênicas do Absoluto como ilusórias e não reconhecerem as determinações do mesmo enquanto efetivação de seu próprio desenvolvimento interior, portanto, não considerando o autodesenvolvimento do Absoluto se perfazendo em sua própria esfera, a esfera absoluta ou infinita, mas apenas considerando-o idealmente em seu ponto de partida, em oposição às suas manifestações na chamada esfera real, Hegel se colocará como tarefa justamente a consideração do Absoluto em si e para si, a um tempo como Substância e como Sujeito, em sua própria esfera,

considerada simultaneamente como racional e efetiva. Com isso, para além do Monismo, do Dualismo e do Não-Dualismo, ele pretenderá estabelecer e desenvolver a própria Filosofia especulativa, cujo ponto de partida é o pensar especulativo racional ele mesmo ou o Conceito, o que se determina dentro de si em si e para si e, por isso, desenvolve-se a si mesmo em sua efetividade livre ou em sua liberdade efetiva. É o que discutiremos a seguir.

IV. O programa e a tarefa de uma Filosofia científica segundo Hegel: Monismo, Não-Dualismo ou Filosofia especulativa?

Retomando o problema da oposição ou da identidade imediata do Conceito e do Êxtase, tal como ele se apresenta no Prefácio à *Phänomenologie des Geistes*, tomaremos em questão, a partir de agora, isso que Hegel considera como o ponto de partida da Ciência, no caso, aqui, da Filosofia entendida como Sistema do Saber absoluto, e isso que ele considera como o modo adequado de seu desenvolvimento interior, em contraposição aos modos para ele inadequados. Com isso, pretendemos aprofundar alguns problemas indicados no passo anterior, mas não ainda efetivamente discutidos, como, por exemplo, o da razão pela qual a excelência da Filosofia nos tempos modernos, ao contrário dos tempos antigos, deve ser posta na cientificidade e não mais na Religião (entendendo-se aí a imaginação mítica e a representação piedosa) ou na Arte (compreendendo-se aí, como seus órgãos fundamentais, a intuição intelectual interpretada esteticamente e a faculdade da imaginação, reivindicada tanto sob a forma da fantasia poética quanto da construção filosófica). O que implica, portanto, em examinarmos o programa e a tarefa de uma Filosofia científica segundo Hegel; a saber, para lembrarmos a discussão levada a cabo nos §§ 6 e 33 do Prefácio aqui em apreço, aquele programa que põe a verdadeira figura da verdade na cientificidade ou que só no Conceito reconhece o elemento de sua existência[83], bem como aquela tarefa da efetivação e espiritualização do universal[84], em cuja unidade negativa, mas para além dela, se desenrolará o que

ele designara *Filosofia especulativa pura*.

Temos aqui um projeto filosófico bem distinto dos projetos de outras vertentes, por isso mesmo ditas não-especulativas, da Filosofia nos tempos modernos: (1) Ele se diferencia tanto da *Schwärmerei* (incluindo-se aqui o Romantismo e o Saber imediato), quanto do dogmatismo metafísico oriundo de Leibniz e Wolff e das diversas teorias empírico-formais da representação ou dos fatos da consciência; posturas essas que podem se apresentar de modos os mais diversos, do Monismo o mais estrito ao Pluralismo o mais informe, mas que, em geral permanecem inseqüentes. (2) Também se diferencia de posturas como a espinosana, que leva às últimas conseqüências a unidade de algo como a *Schwärmerei* e o dogmatismo metafísico, com o que tal postura se mostrará como um *Monismo absoluto* e absolutamente conseqüente, mas, por isso mesmo, limita-se a um formalismo o mais extrínseco; como também da kantiana, que separa radicalmente tais posturas, numa clara redução do metafísico ao meramente epistemológico, ainda que transcendental, radicalizando também a cisão em seus vários planos, níveis e modos, com isso, apresentando-se como o Dualismo o mais radical, ainda que não absoluto. (3) Bem como, de posturas como a de Fichte, a qual, embora defenda a necessidade de uma história do espírito humano enquanto compreensão sistemática da manifestação do Eu absoluto, na medida em que deixa de lado a Natureza, pensada como simples Não-Eu e, por conseguinte, como reduzida a mero fenômeno, termina por sucumbir à tarefa de tal sistematização, seja no âmbito de uma Doutrina da Ciência seja no da Ciência ela mesma; com o que, ao fim e ao cabo termina por sucumbir ao mero Dever-ser no plano prático e aos fatos da consciência no plano teórico, tal como a postura anterior. (4) O que também vale para uma postura como a de Schelling, a qual, embora avance para uma concepção puramente objetiva do Absoluto, ao se limitar a compreendê-lo como unidade imediata do universal e do particular, do infinito e do finito, ou do Absoluto ele mesmo e suas manifestações sensíveis, ainda que também o compreenda como unidade imediata de ser e pensar, ao tomar essa unidade como simples indiferença e a intuição que a apreende como instrumento permanente e imutável de conhecimento, condição do conhecimento científico em geral e de todas as suas

divisões em particular, mas, como tal, fixada e decidida pelo filósofo em algo por ele mesmo definido como construção científica rigorosa, termina por recair em um formalismo lógico e em um empirismo histórico que, se não contradiz todo o seu intento (que, partindo de um Monismo, ou mesmo de um Não-Dualismo pensado sob a forma de uma Indiferença absoluta, embora absolutamente formal, termina por resignar-se a um Dualismo), o leva a transformar-se indefinidamente. Contudo, apesar dessas vertentes se mostrarem claramente deficientes aos olhos de Hegel, ele tem em comum com as mesmas, de um lado, a retomada e o desenvolvimento da filosofia platônica e neoplatônica, incluindo-se aí também o próprio Aristóteles interpretado a partir do Neoplatonismo, e, de outro lado, a compreensão da necessidade de fazer da Filosofia – compreendida em última instância como Metafísica – uma ciência rigorosa; portanto, fundada no Conceito e desenvolvida a partir do Conceito ele mesmo segundo seu automovimento imanente ou, melhor, *manente*, pois se desenvolve em uma esfera tal – a esfera lógico-efetiva – que se determina para além da mera oposição de transcendência e imanência, bem como de sua simples unidade dialética ou negativa.

Como dissemos, de um lado, Hegel tem em comum com a *Schwärmerei*, o espinosismo e Schelling, a concepção da unidade de ser e pensar, ainda que interpretada de modo diverso em relação aos mesmos; concepção essa, em última instância, fundamente arraigada na tradição platônica e neoplatônica, cuja retomada e desenvolvimento põe-se lhes como tarefa fundamental. De outro lado, porém, sendo justamente isso o que irá distinguir a retomada e o desenvolvimento do Platonismo e do Neoplatonismo em Hegel daquelas outras vertentes, Hegel se impõe a tarefa, que também se impuseram Wolff, Kant, Fichte e outros, de retomar e desenvolver a Filosofia como ciência rigorosa a partir precisamente do Conceito e de um plano que ele designara o *pensamento puro*. Neste sentido, de um lado, Hegel também reivindicará para si aquela *Begeisterung*, a qual, embora tenha sido por ele próprio duramente criticada nos primeiros parágrafos do Prefácio à *Phänomenologie des Geistes*, isso pelo fato de ali ela estar sendo considerada em oposição com o Conceito puro, é agora, no § 33 desse mesmo Prefácio, tomada como o elemento fundamental que lhe permitirá levar a cabo a tarefa da efetivação e espiritualização

(*Begeisterung*) do universal [\[85\]](#). De outro lado, concebendo como esse universal ou como o Conceito puro nada mais que o próprio Eu livre, e não uma sorte qualquer de representação, representação da representação ou categoria a priori, em todo caso meros universais abstratos indiferentes ao seu próprio conteúdo particular, o qual, portanto, por isso, termina por ser nelas pressuposto ou rebaixado a um substrato da representação ou a um fato da experiência sensível, Hegel, embora tome como ponto de partida aquelas determinações lógicas, metafísicas e transcendentais já postas à disposição das chamadas faculdades espirituais, para além dessas faculdades, como que tomará em consideração aquele próprio conteúdo particular, concebido a partir de seu automovimento interior e sua autodeterminação mediante a posição das determinações acima aludidas por esse próprio conteúdo enquanto resultados de sua atividade livre e, portanto, momentos de sua efetivação espiritual. Desse modo, Hegel se diferencia tanto daquelas primeiras orientações, as quais em geral compreendiam a *Begeisterung* apenas ao nível do sensível, chegando a reduzir o Conceito, interpretado a partir de Kant como meramente vazio ou abstrato, e a própria Razão, de certo modo rebaixada ao nível do Entendimento e vista como simples faculdade humana entre outras, à imaginação e à sensibilidade (como em Jacobi), à intuição e ao sentimento (como em Schleiermacher) ou à fantasia, como em Schlegel; quanto daquelas outras, as quais reduziam o sensível a mero a posteriori oposto ao a priori (analítico ou sintético), um concreto e real outro abstrato e ideal, como na Metafísica dogmática, em Kant, Fichte, Reinhold entre outros.

Pois bem, há que se reconhecer que o ponto aqui verdadeiramente importante não é senão aquele pressuposto pela própria efetivação do universal ou do Conceito, a saber, a espiritualização do mesmo, ponto esse como tal inscrito sob a divisa: *das Allgemeine zu verwirklichen und zu begeistern!* Com essa divisa, mesmo que ainda de modo um tanto quanto obscuro, não só podemos compreender aquilo que ao mesmo tempo une e separa Hegel em relação àquelas vertentes da filosofia de seu tempo acima indicadas, mas também precisar com certa margem de segurança justamente o que torna o projeto hegeliano imune às acusações de Monismo e Dualismo, além de apresentá-lo como um ponto de vista mais elevado que o do chamado Não-Dualismo. Sem distinguir aqui as

diversas especificações e os múltiplos elementos que entram na conceptualização dessas posturas; tomaremos cada uma delas como se segue: (1) Monismo, postura cujo ponto de partida fundamental e cujo ponto de chegada se constitui por uma única e mesma mônada, não sendo todo o resto senão suas modificações ou manifestações sensíveis, como parecem ser os exemplos típicos de Parmênides e Espinosa, mas também, em certa medida, o dos filósofos da moderna *Schwärmerei* e o de Schelling. (2) Dualismo, postura centrada na cisão do real e do ideal, do sensível e do inteligível, do fenômeno e da essência, do imanente e do transcendente, enfim, do a posteriori e do a priori ou do empírico e do transcendental, cujos exemplos típicos, entre outros, podemos citar: Kant e os kantianos em geral, praticamente toda a tradição da filosofia cristã, bem como, em certo sentido, Platão e, mais uma vez, Schelling e os filósofos da moderna *Schwärmerei*. (3) Não-Dualismo, termo utilizado no âmbito da filosofia mais recente para caracterizar uma posição não-dual distinta daquela do Monismo, acima descrita; trata-se de uma postura que concebe o incondicionado como sem atributo ou não-qualificado, ou ainda sem forma e inefável, bem como o condicionado como exatamente o contrário e, por isso, submerso na ilusão. Esse último ponto de vista, cujos exemplos mais próprios são apresentados como Shankara (sábio indiano do século VIII-IX) e Plotino, aos quais, em certo sentido, se poderia acrescentar Platão e mesmo Schelling, embora pareça mais elevado que os anteriores, mostra-se bem mais instável que eles, pois oscila entre um e outro em seu próprio eixo; por um lado, desconsiderando os elementos fenomênicos do real como ilusórios, mas, por outro, tendo que se ater a eles justamente para poder explicar o que aí se entende pelo incondicionado. Parece-nos, enfim, que a postura aqui exigida por Hegel instaura um quarto ponto de vista que não só se distingue e vai além das anteriores, mas também as assume e as retomando e as desenvolvendo a partir daquele ponto em que elas soçobram ou vão a pique; consideremos então, um pouco mais profundamente, o que aí está em jogo.

O avanço do Não-Dualismo em relação ao Monismo e ao Dualismo está em que ele se situa para além dos pontos de vista meramente formais, circunscritos às representações subjetivas e às determinações meramente espaço-temporais do Absoluto, às quais esse é comumente reduzido, tal como ocorre no Monismo e no Dualismo, os

quais têm que se debater com problemas adicionais, e sob as mais variadas formas, como o da relação entre substância e acidente, causa e efeito, forma e conteúdo, etc. Entretanto, esse Não-Dualismo se contenta em instaurar-se no seio do Absoluto, com o qual o Si mesmo finito se identifica ou no qual se dissolve por completo, ou ainda, em cuja intuição se o concebe e nele se concebe *ekstáticamente* Um ou Não-Dual, um com o Uno ou com o Absoluto mesmo, permanecendo assim completamente imóvel e sendo a imobilidade mesma[86], tal como se essa fosse a tarefa suprema da vida espiritual humana, a saber, tão só a identificação e o perder a si mesmo no Si mesmo ou na Consciência pura[87]. Pois bem, ainda que se experimente um avanço sem igual do Não-Dualismo em relação ao Monismo e ao Dualismo, o limite do mesmo, tanto em Plotino, quanto em Shankara, como em Schelling, está na recusa em se ir além da mera identificação imediata do Si mesmo com a Consciência pura (com o Uno ou o Absoluto) e, sobretudo, no fato dessa não se tomar a si por objeto (Shankara)[88], bem como da impermanência ou do abandono de si da alma quando de sua união ekstática com o Uno (Plotino) e da abstração de si do pensante quando de sua intuição do Absoluto (Schelling). Nesses casos, infelizmente, e de modo respectivo: (1) o Eu é pensado como simples categoria ou objeto abstrato da Consciência pura, no sentido de uma simples consciência natural que se contenta, pois, em se despojar de sua aparência fenomênica, para então se fixar, permanecendo firme e imóvel em seu estado de Consciência pura; (2) da mesma forma, o Êxtase se limita à visão de que o olho que vê e o objeto que é visto, o Uno, são uma mesma visão ou, melhor, união, caso em que se cessa todo movimento e toda diferença; (3) do mesmo modo, a Intuição intelectual se apresenta apenas como simples instrumento imutável e permanente de conhecimento e, como tal, condição do espírito científico em geral e de todas as divisões do saber. Enfim, ainda que considerássemos essas três exemplificações do Não-Dualismo como as mais elevadas possíveis, elas não poderiam se fazer valer como o ponto de vista mais elevado, vejamos:

Em todas as três exemplificações, o que se mostra de modo imediato é justamente a unidade ekstática do finito e do infinito, ou do Si mesmo e da Consciência pura ou da alma e do Uno. Em todas elas há como que uma visão do infinito no finito, da unidade na pluralidade, da indiferença na diferença ou da Consciência pura imutável no Eu

empírico e mutável, mas, em nenhum momento, nenhuma liberação efetiva em relação ao sensível e ao meramente fenomênico; a qual, em seu atuar livre e efetiva, se torne por completo independente das determinações espaço-temporais. Por conseguinte, não há um rigoroso Não-Dualismo, pois, na medida em que os estados acima descritos não são verdadeiramente permanentes, e, precisamente por serem imediatos, são transitórios, efêmeros, recaindo sempre no sensível, necessitando serem realimentados de modo permanente ou, ao contrário, se fixam em abstrações, substratos e conceitos universais indeterminados. Assim, em geral, ainda permanece uma relação – logo, Dualidade –, seja de Substância e acidente, causa e efeito, essência e fenômeno, etc., entre o Uno e as coisas que dele procedem e cuja existência dele depende[89], entre a Causa primordial e suas modificações, o substrato não-dual e as coisas submetidas à Dualidade[90] e, enfim, entre o conceito abstrato, concebido como indiferença, e as coisas nas quais ele se diferencia[91]. De onde, em particular, Plotino ele mesmo defender que não deve existir uma única coisa, pois, desse modo, tudo permaneceria oculto e as coisas não teriam no Uno nenhuma forma distinta e nenhum ser particular existiria se o Uno permanecesse imóvel em si mesmo[92]; Shankara falar de liberação permanentemente existente, como resultado do conhecimento verdadeiro que, não obstante, se limita à destruição da Dualidade ou das modificações irreais da Causa primordial, ficando-se, pois, suspenso, na Causa primordial, suspensão essa que se apresenta como resultado sim, mas tão só de uma experiência do sujeito que conhece com as suas próprias modificações mentais, não avançando, pois, para a efetivação real da Causa primordial, como o Si mesmo que a si mesmo se mantém, para além de sua mera originariedade. Schelling, enfim, concebe a intuição intelectual fixada e decidida pelo filósofo, conforme construção rigorosamente científica, enquanto um instrumento para ver “o universal no particular, o infinito no finito, os dois combinados em uma unidade viva”; a qual, porém, consiste tão somente em “ver a planta na planta, o órgão no organismo, em uma palavra, ver o conceito ou a indiferença na diferença”[93].

Ora, em nenhuma dessa três perspectivas se foi além da *Schwärmerei*, o conceito vazio ao qual a *Schwärmerei* se opusera permanece operante no interior de cada uma delas; porém, agora como que, para além da

Schwärmerei, se acedeu à consciência de que o conceito vazio é na verdade o conceito indeterminado (no qual, embora caibam todas as determinações possíveis, se apresenta o próprio Uno em sua ilimitação e imparticipação absolutas ou a Consciência pura eternamente liberada com relação à Dualidade, mas permanentemente fixada em si mesma), o qual, identificado com o ponto de indiferença absoluta, é visto na diferença mesma das coisas sensíveis, mutáveis e diferenciadas. Desse modo, ainda estamos nos limites da *Schwärmerei*, ou, de modo mais preciso, de algo como a *subjektive Begeisterung*, própria da época da dissolução dos deuses gregos pelo seu antropomorfismo [94], cuja conseqüência, em um plano estritamente filosófico, e para além da própria cultura grega, se faz sentir no desenvolvimento da consciência filosófico-religiosa, ou do homem piedoso diante das novas divindades ou de uma nova compreensão da divindade, pois não são mais os deuses que se dissolvem mediante sua antropologização, mas é o próprio homem que se desmancha ao se unir ekstaticamente com a divindade; o que, não obstante, ocorre de modo tal que o elemento subjetivo não se encontra no objeto de sua intuição ou do êxtase, Deus ou o Uno, mas, de certo modo, seja abstraído pelo próprio intuente em seu abandono de si no Absoluto. Esta *subjektive Begeisterung* permanece, portanto, limitada à atitude do filósofo, seja em relação ao abandonar-se da alma em sua união ekstática com o Uno, seja na dissolução do Eu [ou da autoconsciência] (tomado como distinto do Si mesmo e, por isso, aderido ao corpo) na ascensão do Si mesmo rumo ao seu alargamento na Consciência pura, seja em vendo o conceito indeterminado, como infinito, nas coisas determinadas e, portanto, finitas; o conceito ou o universal, a infinitude do Uno ou o elemento puro da Consciência pura, sendo apreendidos tão só em função de uma relação determinada – positiva ou negativa –, com a intuição ou o particular, a finitude do Múltiplo e o caráter meramente empírico do que é destituído de consciência. Nesses limites, aquela comparação de Hegel sobre a diferença entre os gêneros de estudos nos tempos antigos e nos tempos modernos mostra-se preñe de sentido: Os antigos (aqui representados por Plotino e Shankara) permanecem ao nível da purificação da alma ou do Eu empírico no sentido de sua elevação ao que é universal, puro, etc.; a subjetividade, neles, permanece limitada à própria atitude em relação à união mística com a

divindade, como tal, destituída de subjetividade e, por isso, de um atuar livre e efetivo em sua esfera propriamente divina. Os modernos, por seu turno (aqui representados pelos filósofos da *Schwärmerei* e Schelling), encontram o universal completamente pronto e, assim, separado do sensível, contudo, não o identificam com o sujeito e o compreendem em sua esfera própria, livre e efetiva; por isso, em grande parte, não sabem o que fazer com ele: ora reduzem-no à representação e o opõem de diversas maneiras ao sensível, distinguindo assim, em diversos níveis, as representações e os substratos aos quais elas se referem, bem como as chamadas categorias a priori e os objetos da experiência aos quais elas conformam; ora buscam submergi-lo novamente no sensível de modo a que a intuição e o sentimento possam de novo trazer a excelência da filosofia para a religião e a poesia; ora, enfim, buscam compreendê-lo em seu caráter próprio, mas ainda de certo modo subordinado ao sensível, mesmo que desse ele seja a causa e o princípio. Por isso, para fazer, portanto, que a excelência da filosofia nos tempos modernos seja posta na ciência e não mais na arte ou na religião, faz-se necessário efetivar e espiritualizar o universal, tarefa essa que, contudo, exige retomar e desenvolver aquelas posturas que de um modo ou de outro se circunscreveram à *Schwärmerei* ou que com ela de algum modo se relacionaram.

Esse é justamente o caso da filosofia de Plotino, cuja insuficiência, segundo Hegel, não se funda na contingência de sua contaminação pela *Schwärmerei*; ao contrário – como Idealismo superior, mas imperfeito –, sua falha residirá, sobretudo, em seu caráter imediato, meramente dentro de si. Razão pela qual – como na moderna *Schwärmerei*, mas agora carcomido pela representação –, embora o seu Êxtase não se constitua “em simples encantamento [*Entzückung*] da sensação e da fantasia, mas antes consista em um sobressair-se a partir [*ein Heraustreten aus*] do conteúdo da consciência sensível, isto é, no pensamento puro que é junto de si mesmo e [que] se tem [a si mesmo] por objeto de conhecimento”^[95], a esse pensamento puro, entretanto, tal como no Êxtase sentimentalista presente na moderna *Schwärmerei*, como Hegel constatara em 1801, “falta a consciência sobre si mesmo, isto é, que sua contração é condicionada por uma expansão”^[96]. Como se mostrou mais acima, ainda que em outros termos, essa contração e essa expansão não podem ser entendidas de modo apenas

circunscrito ao espaço-temporal, ao contrário, sobretudo em função do próprio contexto em que Hegel a enuncia, tem que ser pensada como o ponto de partida mesmo do que ele chamou, no Prefácio *Phänomenologie des Geistes*, de efetivação e espiritualização do universal; a saber, tem que ser pensadas como o autodesenvolvimento do Absoluto ele mesmo em sua própria esfera, no sentido de que “enquanto a Filosofia separa, ela não põe os [elementos] separados sem os pôr no Absoluto, pois, do contrário, eles seriam puros opostos, os quais não teriam outro caráter que o de um não ser na medida em que o outro é”[97]. Isso porque, ainda nos diz Hegel no mesmo contexto, “o Absoluto mesmo, porém, por isso, é a identidade da identidade e da não-identidade; nele, opor e ser-um são ao mesmo tempo”[98]; o que significa, enfim, que não só há um desenvolvimento interior do Absoluto ele mesmo, como também nada há fora dele, com o que Hegel não só irá concordar com as orientações Não-Dualistas, mas também irá mostrar que, se as coisas são no Absoluto, aí elas não podem permanecer inertes, mas têm que se atuarem e se desenvolverem segundo sua própria efetividade espiritual, a qual só é possível de se desenvolver mediante aquela “consciência sobre si mesmo” acima aludida. Em vista disso, ao invés de um pretendido Não-Dualismo, dessa falta de consciência sobre si mesmo resulta ora um Monismo formal e abstrato, em suma: dogmático, ora um Dualismo que, como tal, ou se perde em suas determinações contingentes ou progride ao infinito em vista de uma consecução necessária das mesmas.

Enquanto primeira consequência, o Monismo formal e abstrato ou dogmático resulta de uma consideração exterior do Absoluto, no sentido de que nada há fora dele e que tudo o que nele há é o em si das coisas que como tais se nos apresentam como modificações de sua essência ou do Absoluto ele mesmo. Esse Monismo, a partir de noções como substância, atributos, propriedades, modos, etc., termina por reduzir o Absoluto mesmo a uma malha secamente abstrata de determinações lógico-metafísicas formais que, a partir de certo conjunto determinado de representações e substratos, quando muito, nos fornecem alguns materiais empírico-históricos do desenrolar da filosofia em tal ou tal quadrante do pensamento de uma época específica. Temos aqui, em certo sentido, pelo menos a dualidade do sujeito que conhece e do objeto conhecido, ou, o que é o mesmo, entre o *Em-si* e o *Para*

nós desse Em-si, algo, por exemplo, não levado em conta pelas diversas correntes filosóficas ou do qual não se tomou consciência até a modernidade; o que, com a redução das categorias lógicas e das propriedades metafísicas, bem como de atributos e substâncias, a meras determinações epistêmicas do sujeito cognoscente, terminou por levar a tradição metafísica quase que à bancarrota, restando-lhe, de um lado, o simples formalismo e, de outro, atitudes como a da *Schwärmerei* e a do saber imediato. Disso se depreende que, sobretudo dos tempos modernos em diante, enquanto segunda consequência da falta de consciência sobre si mesmo do Não-Dualismo e disso que dele resulta positivamente – a saber, a unidade imediata do Conceito e o Êxtase –, o Dualismo e sua afirmação filosófica surjam como efeito e desenvolvimento necessário das próprias insuficiências do Monismo e do Não-Dualismo; os quais, embora não o reconheçam – no caso, como oposição real que se desenvolve a contradição absoluta –, justamente por isso, terminam por nele recaírem. Pior, terminam por recaírem naquilo que é sua manifestação, a qual tomam por manifestação do Absoluto, e assim concebem uma oposição puramente formal entre o Absoluto (por isso tomado como algo imóvel e simplesmente imediato e indiferente) e isso que tomam por suas manifestações, mas que na verdade são manifestações da Dualidade, de onde o Absoluto mesmo ser reduzido a algo que só em relação às manifestações da Dualidade passa a ter sentido. De fato, se fora do Absoluto ele mesmo nada é e se só nele é que tudo é, então tem que haver nele tanto unidade, como dualidade e multiplicidade; as quais, por seu turno, ainda que se manifestem como tais para fora do Absoluto, não serão em nada fenomênicas, mas se constituirão como esferas lógico-efetivas do próprio Absoluto, nas quais ele se põe, se opõe e se desenvolve em sua expansão dentro de si, em seu opor e em seu ser-um. Por isso, enfim, o Absoluto ele mesmo tem que aceder à autoconsciência do Espírito que ele mesmo é, tornando-se assim propriamente absoluto ou autoconsciente, sobretudo, de seu autodesenvolvimento livre e efetivo, bem como de seu manter-se dentro de si, para que, então, suprassuma sua própria expansão e se contraia dentro de si.

Pois bem, na medida em que não desenvolvem essa exigência, nem o Monismo nem o Não-Dualismo podem ser considerados numa perspectiva rigorosamente científica; pelo menos no sentido em que a mesma é exigida no

Prefácio à *Phänomenologie des Geistes*, a saber, enquanto *Filosofia especulativa*. Todavia, o Dualismo em que recaem também não é o desenvolvimento adequado das determinações do Absoluto ele mesmo, mas tão só a determinação formal (categorial ou existencial) das manifestações contingentes dos momentos de seu autodesenvolvimento manente; de onde, portanto, esse Dualismo não consistir senão na cisão em que a consciência natural se encontra e do qual ela parte em sua tentativa de alcançar o Absoluto e nele permanecer, o que é justamente a tarefa que o Não-Dualismo ou a Filosofia da Indiferença se põem, em sua tentativa de dissolver a Dualidade, seja está em sua forma monista ou, mais propriamente, dualista. Contudo, a exigência de uma perspectiva rigorosamente científica ou especulativa em filosofia não é uma exclusividade dos tempos modernos ou, mais precisamente, do próprio Hegel; isso porque, tal como será reconhecido por Hegel ele mesmo, embora ao contrário dos tempos modernos, quando se põe a excelência da Filosofia na cientificidade, ainda que nos tempos antigos essa excelência fosse posta em geral nos mitos e considerada, em particular, segundo as exigências da religião[99], não se pode desconsiderar, por exemplo, o caso de Proclus Diadochus, cujo rigor dialético-especulativo e distinção consciente do modo científico em relação aos outros modos da elaboração filosófico-teológica[100] não só foram elogiados por Hegel, mas, sobretudo, retomados e desenvolvidos sob a forma de uma reproposição da filosofia procliana[101]. Ambos os filósofos, por conseguinte, à diferença dos anteriores, partem não só da exigência da efetivação e espiritualização do universal, e, portanto, da não-dissolução da alma ou do Ser-autconsciente no interior do Uno ou do Absoluto, enquanto se faz Um com ele, mas também da necessidade do autodesenvolvimento manente do próprio Uno ou do Absoluto em sua esfera própria, a partir justamente dessa união ekstática. De onde, como dito acima, o Uno ou o Absoluto ter que aceder à autoconsciência do Espírito que ele mesmo é, ou, o que é o mesmo, se converter a si (se contraindo dentro de si) a partir de sua processão (ou expansão), para que o Inteligível, em se descobrindo intelectual ou ativo, se plasme em uma esfera livre e efetiva ou propriamente espiritual.

Assim, finalmente, para além do Dualismo, do Monismo e do Não-dualismo, a Filosofia especulativa pura se põe

ou tem que se pôr como o verdadeiro ponto de vista absoluto. Isso porque o Não-dualismo, embora superior ao Monismo e ao Dualismo, de fato, ao apenas dissolver as determinações que se apresentam no desenvolvimento da Coisa, não as assume e por isso termina: ou por coabitar com o Dualismo, apresentando-se como mera indiferença em relação às determinações da Coisa; ou por se identificar com o Monismo, reduzindo as determinações a simples manifestações da Coisa. No melhor dos casos, ao negar o Dualismo, o Não-dualismo apresenta-o como simples ilusão e com isso, mostra-se como anterior ao mesmo e, portanto, como indeterminação; caso se determine, se põe como Monismo. De qualquer modo, não avança para a efetivação do *Especulativo puro* em sua própria esfera; pois não concebe o automovimento do Conceito em sua determinação em si e para si, livre das determinações causais.

[Continua no próximo número]

Endereço do Autor:

E-mail: mmdsilva@yahoo.com.br

Departamento de Filosofia – UNICENTRO/PR
Rua Presidente Zacarias, 875 – Cx. Postal 730
85010-990 – Guarapuava/PR

[1] Ver, G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (1807), neu hrsg. von Hans-Friedrich Wessels u. Heirinch Clairmont. Mit e. Einleitung von Wolfgang Bonsiepen. Hamburg: Meiner, 1988, p. 8, 2-8. Para facilitar a leitura, além da paginação dessa edição original, lançaremos mão da numeração dos parágrafos utilizada na versão Meneses [*Fenomenologia do Espírito*, São Paulo: Loyola, 1992 (2 vols.)]; assim, de ora avante, citaremos a referida obra pelas iniciais 'PhG', seguida de '§' e do número dos respectivos parágrafos, e (entre parêntesis) do número da

página e linhas correspondentes na edição original utilizada. De onde, para o caso em questão: PhG, § 7 (p. 8, 2-8).

[2] [1] Sempre que possível, utilizaremos o termo '*Schwärmerei*' no próprio alemão. Quando isso não for possível, e o uso do mesmo referir-se a um sentido negativo, sobretudo quando utilizado pelos seus críticos, o verteremos por '*Entusiasmo excessivo*'; isso, para distinguí-lo de '*Begeisterung*' [como também de '*Enthusiasmus*'], traduzido comumente por '*Entusiasmo*'. Isso, a um tempo, para distinguir entre o simples entusiasmo e o '*Entusiasmo filosófico*', no sentido positivo em que este será defendido por Hegel (contra o '*Entusiasmo excessivo*'), para o caso de Platão e os neoplatônicos, e, antes dele, por Ch. M. Wieland, sobretudo quando este identifica "die ueberredungskraft des göttlichen Plato" [a força de persuasão do divino Platão] e "die Contagion der Philosophischen Schwärmerei" [o contágio do Entusiasmo filosófico], situação em que ele identifica '*Schwärmerei*' e '*Begeisterung*' ou '*Enthusiasmus*' (ver, Ch. M. WIELAND, *Geschichte des Agathon*, Zweiter Teil*, Zweite Fassung (1794), Leipzig: Göschensche Verlagshandlung, 1856, p. 209. Disponível em: <<http://books.google.com>>, (Sämmtliche Werke, IV, V, VI), aqui: SW, V, Zehntes Buch, Drittes Kapitel, pp. 202-214). Contudo, enfim, quando o sentido de '*Schwärmerei*' parecer-nos neutro, portanto, apresentar-se como sinônimo ou estiver no mesmo nível de '*Begeisterung*', utilizaremos apenas '*Entusiasmo*'. [2] O termo '*Schwärmerei*' [será utilizado aqui no sentido filosófico próprio de seu lugar no plano do ser e do conhecer tal como Hegel o concebeu; a saber: o ponto de vista da consciência-de-si que, embora saiba todo o ser-aí como essência espiritual, pois concebe seu objeto a um tempo como Ser e Si mesmo, ainda não acedeu ao verdadeiro Espírito, isso porque, da mesma forma, de seu lado, o ser em geral e a substância, em si, ainda não se extrusaram deles mesmos e se converteram em Autoconsciência; de onde todo ser-aí ser concebido como essência espiritual somente a partir do ponto de vista da consciência-de-si, e não em si mesmo, de modo que o Espírito é apenas imaginado no Ser-aí, imaginar esse que é a *Schwärmerei* [ver, PhG, § 756 (p. 492, 39-493, 9)].

* Conferir também: Ch. M. WIELAND, *Geschichte des Agathon*, Teil 2, Erste Fassung (1766/1767), Neuntes Buch, Drittes Kapitel, e-text prepared by Michael Pullen, September, 2000. Disponível em: URL = <<http://etext.teamnesbitt.com/books/etext/etext00/82agt10.txt.html>>).

[3] PhG, § 71 (p. 52, 23-37).

[4] J. G. FICHTE, *Die Grundzüge des Gegenwertigen Zeitalters* (1806), herausgegeben von I. H. Fichte, Berlin: Veit und Comp, 1846 [Sämtliche Werke, VII], no caso, Neuntes Vorlesung, pp. 96-127, em especial, pp. 114-122; pp. 126-127. Veja-se também a resposta de Schelling em: F. J. SCHELLING, *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre*, Tübingen: J. G. Cotta'schen Buchhandlung, 1806, p. 29 ss. Ambos os textos estão disponíveis on-line em: <<http://books.google.com>>.

[5] O sentido em que utilizamos aqui os termos 'Monismo', 'Não-Dualismo' e 'Filosofia especulativa pura' será explicitado na seção IV desse escrito.

[6] Compare, sobretudo, PhG, §§ 5-16, 71 e 756 (pp. 6-13, 52, 492-493) e J. G. FICHTE, *Die Grundzüge des Gegenwärtigen Zeitalters* (1806), op. cit., pp. 119-127. Essa influência, contudo, como veremos a seguir, apesar de seu resultado aparentemente imediato na obra de Hegel, vem secundada em grande parte pelos sucessivos ataques de Kant à *Schwärmerei*, ao Neoplatonismo e o Espinosismo.

[7] Se Wieland desenvolve o lado positivo do conceito de *Schwärmerei* entre 1764 e 1794 (*Geschichte des Agathon*, Zweite Fassung (1794), op. cit., I, p. XIII ss.; I, II, 4, p. 62; I, II, 6, p. 74 ss.; II, X, 3, pp. 202-214), Kant desenvolverá o negativo: primeiro, no texto sobre o belo e o sublime (1764), irá associá-lo a ‘superstição’, ‘fanatismo’ e ‘indiferentismo’; ainda em 1764, ao discutir o problemas das “doenças da cabeça”, ou melhor, da melancolia, o associará à *Verzückung* (Arrebatamento) e dirá que a *Schwärmerei* é um estado de desarranjo de que gozam aqueles que o tomam por uma inspiração imediata e por uma grande intimidade com as potências celestes; enfim, em 1766, quando discute com Swedenborg, a quem chama de um novo Apolônio de Tiana, irá associá-lo ao Êxtase propriamente dito [Ekstase], quando fala da “viagem ekstática de um exaltado pelo mundo dos espíritos”, e, como que, aproxima as atitudes do dogmatismo metafísico e da *Schwärmerei* (I. KANT, *Vorkritische Schriften bis 1768*, mit Übersetzungen von Monika Bock und Norbert Hiske, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, p. 877 ss.; p. 896 ss.; p. 970 ss. [Werke I]). Já no prefácio à segunda edição da *Kritik der reinen Vernunft* (1787), Kant afirma sua pretensão de cortar pela raiz a *Schwärmerei*, buscando distinguí-la do dogmatismo metafísico; no § 14 dessa mesma obra, Kant acusa Locke de ter aberto as portas à mesma em função de haver derivado conceitos puros da experiência e tentar conhecimentos que vão além da desta (ver, I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (1781, 1787), herausgegeben von Ingeborg Heidemann, Stuttgart: Reclam, 1980, B XXXV; B 127-128). Enfim, na *Kritik der Urteilskraft* (§ 21), Kant definirá a *Schwärmerei* como “uma ilusão de ver algo para além de todos os limites da sensibilidade [ou da moralidade], de querer sonhar segundo princípios (delirar com a razão)” (ver, I. KANT, *Kritik der Urteilskraft* (1790, 1793, 1799), in: *Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie*, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Stuttgart: Reclam, 1975, B 125, A 124). Finalmente, em seu *Opus Postumum*, Reflexões 6050-6055, intituladas “*Von der philosophischen Schwärmerei*”, no contexto do conceito de *Intellectus Dei*, Kant localizará a origem da *Schwärmerei* em Platão e nos Neoplatônicos, bem como afirmará que o espinosismo é o resultado verdadeiro do dogmatismo da metafísica e a elevação da *Schwärmerei* ao seu máximo grau (ver, I. KANT, *Metaphysik*, Zweiter Theil, pp. 434-440 (AA XVIII): URL = <<http://www.ikp.uni-bonn.de/kant/aa18/434.html>>). E ainda, veja-se a carta sobre a *Schwärmerei* e seus remédios (1790), in : I. KANT, *Anthropologie, suivie des divers fragments du même auteur, relatifs aux rapports du physique et du moral et aux commerce des esprits d'un monde a l'autre*, trad. J. Tissot, Paris : Ladrance, 1863, pp. 437-439. (<<http://books.google.com>>).

[8] PhG, § 33 (p. 27, 3-4).

[9] Veja-se, G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Dritter Band. Neu herausgegeben von Hermann Glockner. Stuttgart: Frommans Verlag, 1959 [SW, 19], p. 72; p. 91. Esse texto será citado de ora avante conforme se segue: VGPh III, p. 72; p. 91. Quando for o caso, também utilizaremos esse procedimento para os outros dois tomos das *Vorlesungen*: I e II (SW, 17 e 18).

[10] Ver, G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*. Erster Teil: Die objektive Logik. Erster Band: Die Lehre vom Sein (1832), herausgegeben von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner, 1985 [GW, Band 21], pp. 7-10 ss.; de ora avante, citar-se-á esse texto como segue: WL, I, 1, 1832, pp. X-XV ss. Confronte-se aí o que Hegel afirma no Prefácio à primeira edição da *Wissenschaft der Logik* (1812) e no da segunda edição (1832). Sobre a suprassunção do reportar-se da essência a um ser e ao seu aparecer, tornando-se livre e autônoma, portanto, puramente especulativa e livre, inclusive da esfera fenomenológica, confronte-se: *Wissenschaft der Logik*. Erster Band: Die objektive Logik (1812/1813), herausgegeben von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner, 1978 [GW, Band 12], p. 32, (de ora avante [para Erstes Buch: Die Lehre vom Sein (1812)]: WL, I, 1, 1812, p. 5), e WL, I, 1, 1832, pp. 33-34. Seguiremos esse mesmo procedimento para a Doutrina da Essência [Zweites Buch: Die Lehre vom Wesen (1813)] e para a Doutrina do Conceito: Zweiter Band: Die subjektive Logik (1816), herausgegeben von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner, 1981 [GW, Band 12].

[11] Ver, PhG, § 6 (p. 7, 4-6).

[12] Ver, PhG, § 3 (p. 5, 16-17).

[13] Os editores da edição crítica da *Phänomenologie des Geistes* (PhG, p. 559), em nota à p. 7, 2-11 (no caso, ao § 6), por exemplo, aludem aos nomes de C. A. Eschenmayer, J. Görres, F. H. Jacobi e, antes de tudo, F. Schleiermacher; aos quais acrescentamos F. Schlegel, o que é feito pelos editores dessa edição (PhG, p. 550) já na nota à p. 8, 2-8 (relativa ao § 7), juntamente com J. J. Wagner. Nosso interesse, contudo, se limitará ao trio Jacobi-Schleiermacher-Schlegel; isso devido justamente à relação de filiação do segundo e do terceiro ao primeiro e ao desenvolvimento de suas premissas fundamentais. Para o caso da filiação de Schleiermacher a Jacobi, veja-se a próxima nota; para o de Schlegel a Schleiermacher, ver F. SCHLEGEL, *Idéias* (1800), in: F. SCHLEGEL, *O dialeto dos fragmentos*, tradução, apresentação e notas de Márcio Suzuki, São Paulo: Iluminuras, 1997, pp. 145-147, 158, 164. De ora avante, *Idéias* (1800), in: op. cit., frs., 1-18, 112 ss., 150 ss. No caso de citação de outros textos de Schlegel que pertençam a essa edição, a saber, *Athenäum* (1798), seguiremos esse mesmo procedimento.

[14] Ver G. W. F. HEGEL, *Glauben und Wissen*, in: G. W. F. HEGEL, *Jenaer Schriften* (1801-1807). Neu edierte

Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970 [W, 2], p. 391.

[15] Para Jacobi, veja-se Ueber das Unternehmen des Criticismus die Vernunft zu Verstande zu bringen und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben (1801), in: *Werke* III, Leipzig: Gerhard Fleischer, 1816, pp. 59-195 [Originalmente, in: Reinholds Beiträgen, 3. Heft, 1801]. Confronte-se com Glauben und Wissen, in: op. cit., p. 333; p. 359 ss. Para Schleiermacher, que discute mais propriamente com Fichte, ver F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Sobre a Religião* (1799), trad. Daniel Costa, São Paulo: Novo Século, 2000, pp. 29-35. Para Schlegel, que se volta mais contra os kantianos em geral, ver, F. SCHLEGEL, Athenäum, in: op. cit., frs., 3, 21, 47, 61, 200, 220, 298, 318, 322; 357; Idéias, in: op. cit., fr., 39.

[16] Veja-se, por exemplo, a nota dos editores da edição crítica da *Phänomenologie des Geistes* (PhG, pp. 576-578), à p. 52, 23-33, sobretudo, (1) a interpretação de Platão por Friedrich Schlegel, que o venerava como poeta e, ao que parece, entre 1798 e 1801, fazia derivar de Platão o conceito de Poesia universal como unidade de filosofia e poesia, algo que desaguaria na substituição do primado da razão pelo da fantasia; (2) a caracterização do Neoplatonismo como *Schwärmerei* por Dietrich Tiedemann, entre 1793 e 1796, a partir da teoria dos fatos da consciência; bem como, provavelmente, (3) a identificação do conceito plotiniano de Ekstase por Tiedemann (1793) e J. G. Buhle (1800) com o simples encantamento do sentimento e da fantasia próprios do Romantismo e da *Schwärmerei* de seu próprio tempo. Veja-se, a respeito, ainda, do próprio Hegel: G. W. F. HEGEL, *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie*, in: G. W. F. HEGEL, *Jenaer Schriften* (1801-1807), op. cit., pp. 228-229, 270 ss.; *Leçons sur L'Histoire de la philosophie*. Introduction: *Systeme et Histoire de la philosophie*, trad. J. Gibelin, Paris: Gallimard, 1954, pp. 227, 335-336; *Philosophische Propädeutik*, hrsg. Hermann Glockner, Stuttgart: Frommanns verlag, 1949 [SW, 3], pp. 319-320. Enfim: VGPh III, pp. 37-69.

[17] Ch. M. WIELAND, *Geschichte des Agathon*, Zweite Fassung (1794), op. cit., I, II, 4 e 6, passim; II, X, 3, passim.

[18] Glauben und Wissen, in: op. cit., p. 389. Compare-se com: (1) *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie*, op. cit., p. 270 ss.; e (2) VGPh III, pp. 43-47.

[19] Glauben und Wissen, in: op. cit., p. 333 ss.; p. 388. Ver também, VGPh III, p. 539 ss. E ainda: G. W. F. HEGEL, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (1830), trad. Paulo Meneses e Pe. José Machado, São Paulo: Loyola, 1995, I, p. 139 ss. [De ora avante citada pela inicial 'E', seguida de '§§', para os parágrafos

correspondentes, e, quando for o caso, de ‘A’, para a respectiva Anotação (*Anmerkung*); ‘Ad.’, refere-se ao adendo (*Zusatz*) do “§” em tela]. Se não houver indicações especiais, estaremos utilizando a *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), herausgegeben von Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas. Hamburg: Felix Meiner, 1992 [GW 20]; para os adendos, faremos uso da edição Glockner (do Jubileu). No caso: E., § 61 ss.

[20] VGPh, II, p. 199: “Die Liebe zu den Ideen ist das, was Platon Enthusiasmus nennt“. VGPh, II, p. 207: „Bewußtseyn, Wissen des Idealen, nicht Anschauen, nicht der Enthusiasmus der Brust, der Empfindung”.

[21] Enquanto praticamente todos os filósofos da *Schwärmerei* e mesmo Schelling se limitam a retomar e desenvolver mais o Êxtase ou o *Furor* do Neoplatonismo da Renascença – por exemplo, de um Ficino e, sobretudo, de um Bruno – que o de Plotino (veja-se a nota seguinte), Hegel parece o único que, em sua época, reivindica o Êxtase propriamente plotiniano, distinguindo-o justamente do *Furor* ou, aqui, do *Entusiasmo subjetivo* ou do *Êxtase sentimentalista*. Neste sentido, apesar da *Schwärmerei* reivindicar filiação a Platão, a Bruno e a Espinosa, mas não especificamente a Plotino, procederemos à discussão da tematização hegeliana do Êxtase plotiniano em função do mesmo (1) apresentar-se mais desenvolvido que em Platão e, portanto, como mais sistematizado nos escritos de Plotino (ver, por exemplo, *Enneadas*, VI, IX, 11)[*] do que nos diálogos platônicos; (2) ser identificado por Hegel com o próprio Conceito especulativo e, assim, provavelmente em função do ataque de Kant ao Neoplatonismo e à intuição mística em geral, ter que ser defendido em relação à sua incompreensão pelos historiadores de filosofia “sem espírito especulativo”; enfim, (3) em função da disputa ela mesma entre Hegel e tais filósofos pela herança de Platão e dos neoplatônicos no que diz respeito à compreensão da vida no plano das idéias, da consciência e do saber do ideal por um lado e, por outro, de sua redução ao intuir, ao entusiasmo do coração ou ao sentimento (das Gefühl) e à sensação (die Empfindung). Veja-se a nota dos editores da edição crítica da *Phänomenologie des Geistes*, às pp. 576-578, referente à p. 52, 23-33 (isso é, ao § 71).

[*] Citaremos as *Enneadas* (I-VI, 1-5) segundo a edição Bréhier (PLOTIN, *Ennéades*, texte établi et traduit para Émile Bréhier, Paris: Belles Lettres, 1954-1956 (vols I, II e VI, deuxième édition); para *Enneadas* VI, VI-IX, citaremos: PLOTINUS, *Ennéads*, VI, VI-IX, translation by A. H. Armstrong, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1988.

[22] Como foi dito na nota anterior, esse Êxtase sentimentalista consiste, sobretudo, numa apropriação do *Furor* do Neoplatonismo da Renascença, tal como descrito por Ficino em seu *Comentário ao Banquete*, sobretudo o de Giordano Bruno. Veja-se, F. H. JACOBI, *Ueber die Lehre des Spinoza*, Zweite Ausgabe (1789), in: *Werke* IV, Leipzig: Gerhard Fleischer, 1819, II, *passim*, sobretudo, pp. 5-46 (extrato de Bruno), em especial p. 34 ss., p. 44 ss., confronte-se com: pp. 47-66; F. W. SCHELLING, Bruno, oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge. Ein Gespräch (1802), in: *Sämmtliche Werke*, IV, Zweite unveränderte Auflage, 1842, Stuttgart und Augsburg, Cotta'scher Verlag, 1856, pp. 217-319, sobretudo, p. 310 ss. [Versão brasileira: Bruno, ou do princípio divino e natural das coisas. Um Diálogo, in: *Obras escolhidas*, seleção, tradução e notas de Rubens R. Torres Filho, São Paulo: Nova Cultural, pp. 71-154, p. 140 ss]; F. SCHLEGEL, *Conversas sobre a poesia e outros fragmentos* (1800), tradução, prefácio e notas de Victor-Pierre Stirnimann, São Paulo: Iluminuras, 1994, pp. 50-51: “Deve a força do entusiasmo, também na poesia, estilhaçar-se sempre mais e finalmente emudecer solitária, quando tiver lutado à exaustão contra o elemento adverso? Deve o mais altamente sagrado continuar para sempre sem nome e sem forma, cedendo, nas trevas, ao acaso? Será o amor realmente invencível; existe mesmo uma arte que mereça este nome, quando não tem o poder de cativar o espírito do amor pelo encantamento de sua palavra, para que ele a acompanhe e precise, segundo sua ordem e seu arbítrio necessário, animar as belas formas?”. Esse texto, na verdade, é posto na boca de Ludoviko (representante de Schelling no texto de Schlegel), a quem Antônio (representante de Schlegel), se diz apelar em caso de necessidade (p. 50) [confronte-se com o texto anterior]. Veja-se também: M. FICIN, *Commentaire sur le banquet de Platon* (1468-1482), estabelecimento do texto, tradução, introdução e notas de Raymond Marcel, Paris: Belles Lettres, 1956, VII, 14 ss., p. 258 ss.; G. BRUNO, *Gli eroici furori* (1585), in: *Opere*, II, Lipsia, 1830, p. 313-437, *passim*.

[23] *Glauben und Wissen*, in: op. cit., p. 383 ss.; PhG, §§ 227-229 (pp. 154-155), § 438 ss. (p. 288 ss.).

[24] PhG, § 33 (p. 27, 3-4).

[25] PhG, § 25 (p. 19, 6-8).

[26] Ver, por exemplo, as conclusões da crítica de Hegel ao Saber imediato em E., §§ 70-74.

[27] *Glauben und Wissen*, in: op. cit., p. 334 ss.; pp. 386-388.

[28] Glauben und Wissen, in: op. cit., p. 355-357.

[29] Glauben und Wissen, in: op. cit., pp. 376-379 ss.

[30] E., § 72

[31] Glauben und Wissen, in: op. cit., pp. 333-336 ss.; pp. 356-357; p. 384.

[32] Ver, F. H. JACOBI, David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch (1787). In: *Werke*, II, Leipzig: Garhard Fleischer, 1815, pp. 3-126 e pp. 127-288, sobretudo, p. 3 ss., p. 192 ss., p. 242 ss.; ver também, *Ueber die Lehre des Spinoza*, Zweite Ausgabe (1789), in: *Werke*, IV, op.cit., I, p. 29 ss., p. 104 ss., p. 210 ss., p. 219 ss., p. 231; II, pp. 135-147, p. 150 ss.,

[33] PhG, § 10 (p. P. 9, 31-33). Confronte-se isso, por exemplo, com: F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Sobre a Religião*, op. cit., pp. 29, 76, 81, 99; F. SCHLEGEL, *Idéias*, in: op. cit., frs. 40, 113, 131; F. H. JACOBI, *Ueber die Lehre des Spinoza*, Zweite Ausgabe (1789), in: *Werke*, IV, op.cit., I, p. 210 ss., pp. 223-225; II, pp. 144-147; David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch (1787). In: *Werke*, II, op. cit., p. 94, p. 193.

[34] Ver, F. W. J SCHELLING, *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie* (1802), in: *Sämmtliche Werke*, IV, op. cit., pp. 339-523; sobretudo, §§ II & IV, pp. 361-372 e pp. 391-411, em especial, p. 362 ss. Compare-se o que aí é dito com o que Hegel afirma sobre Jacobi em *Glauben und Wissen*, in: op. cit., p. 343 ss.; confronte-se também: F. SCHLEGEL, *Conversas sobre a poesia e outros fragmentos* (1800), op. cit., *passim*, sobretudo as falas de Ludoviko e Antônio (respectivamente, os representantes de Schelling e Schlegel no diálogo aí desenvolvido), em especial, o “Discurso sobre a mitologia” proferido pelo primeiro.

[35] Autodesenvolvimento manente refere-se à Manência, conceito oriundo da filosofia de Proclus e que diz respeito, entre outras determinações, ao ser por si (ou para si), ao ser (dentro de si e) em si, e ao retorno dentro de si do *Nous*, que é por natureza essência autosubsistente; trata-se, pois, do movimento ou da atividade da essência pura que, por natureza, em seu atuar, se gera a si mesma livremente, isto é, sem necessidade de um fundamento (a ela exterior) que não seja o seu próprio atuar livre, que se autocontém e se automantém sem necessidade de substrato e, portanto, como livre de toda determinação espaço-temporal, vale dizer, na linguagem de Hegel, livre

do reportar-se a um ser (a ela exterior) e ao seu aparecer (em algo a ela oposto). Assim, o que aí está em jogo é o permanecer dessa essência autosubsistente e livre de determinações causais dentro de si mesma, no sentido da permanência de si como princípio em si mesma como causa, enquanto aquilo que, a um tempo, torna imutável e dinâmica cada uma das esferas lógico-efetivas nas quais ela se desdobra; bem como, ao mesmo tempo, engendra o processo de cada esfera – henádica ou monádica – ou a processão de seus derivados e os faz retornar ao seu ponto de partida. Veja-se, a respeito, PROCLOS. *Éléments de Théologie*, traduction, introduction et notes par Jean Trouillard, Paris: Aubier-Montaigne, 1965, pp. 75-93, §§ 21-52; de ora avante citado como se segue: Eth, §§ 21-52. Ver também, W. BEIERWALTES, *Proclo: I fondamenti della sua metafísica*, trad. Nicoletta Scotti, – Seconda edizione – Milano: Vita e Pensiero, 1988, p. 161 ss. Voltaremos a esse ponto na segunda parte do presente trabalho.

[36] Sobre esse ponto, confronte-se: WL, I, 1, 1812, p. 5; e WL, I, 1, 1832, pp. 33-34.

[37] VGPh, II, p. 199.

[38] PhG, § 10 (p. 9, 20-23).

[39] Essa comparação, contudo, parece motivada, sobretudo, pelo debate com Jacobi, Schleiermacher e Schlegel. Comparem-se os seguintes textos: Glauben und Wissen, in: op. cit., p. 335; p. 389; PhG, § 33 (pp. 26, 27-27, 4); F. H. JACOBI, *Ueber die Lehre des Spinoza*, Zweite Ausgabe (1789), in: *Werke*, IV, op.cit., I, p. 231 ss.; II, pp. 144-147; ver também, David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch (1787). In: *Werke*, II, op. cit., p. 193; F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Sobre a Religião*, op. cit., p. 37; p. 97. F. SCHLEGEL, Athenäum, in: op. cit., frs., 142, 165, 450.

[40] VGPh, III, pp. 44-45.

[41] PhG, § 33 (pp. 26, 27-27, 4).

[42] PhG, § 25 (p. 19, 6-10).

[43] No original: „Das Schöne, Heilige, Ewige, die Religion und Liebe sind die Köder, der gefodert wird, um die Lust

zum Anbeißen zu erwecken; nicht der Begriff, sondern die Ekstase, nicht die kalt fortschreitende Notwendigkeit der Sache, sondern die gärende Begeisterung soll die Haltung und fortleitende Ausbreitung des Reichtums der Substanz sein“ (PhG, § 7, p. 8, 2-8).

[44] O original: „Inzwischen kann ich bedenken, daß, wenn z.B. zuweilen das Vortreffliche der Philosophie Plato's in seine wissenschaftlich wertlosen Mythen gesetzt wird, es auch Zeiten gegeben, welche sogar Zeiten der Schwärmerei genannt werden, worin die Aristotelische Philosophie um ihrer spekulativen Tiefe willen geachtet und der Parmenides des Plato, wohl das größte Kunstwerk der alten Dialektik, für die wahre Enthüllung und den positiven Ausdruck des göttlichen Lebens gehalten wurde, und sogar bei vieler Trübheit dessen, was die Ekstase erzeugte, diese mißverstandne Ekstase in der Tat nichts andres als der reine Begriff sein sollte, – daß ferner das Vortreffliche der Philosophie unserer Zeit seinen Wert selbst in die Wissenschaftlichkeit setzt, und wenn auch die Andern es anders nehmen, nur durch sie in der Tat sich geltend macht“ (PhG, § 71, p. 52, 23-37).

[45] No original: “das Absolute soll nicht begriffen, sondern gefühlt und angeschaut, nicht sein Begriff, sondern sein Gefühl und Anschauung sollen das Wort führen und ausgesprochen werden“ (PhG, § 6, p. 7, 8-11). Tradução: “O Absoluto não deve ser concebido, mas sentido e intuído; não é seu conceito, mas seu sentimento e intuição que devem falar [em seu nome] e ter expressão”.

[46] Sobre esse ponto, vejam-se as notas dos editores da edição crítica da *Phänomenologie des Geistes* (PhG, p. 539), à p. 7, 2-11 e 8, 2-8. A esses nomes, porém, podemos ainda acrescentar o de Schelling, cujo ponto de partida, segundo o próprio Hegel (VGPh, III, p. 647) era o mesmo que o de Jacobi e a quem, na pele de Ludoviko, Schlegel (*Conversas sobre a poesia*, op. cit., pp. 50-57) atribuíra um “Discurso sobre a mitologia” cujo teor se exprime exatamente segundo a intuição e o sentimento, tal como Hegel os ataca em [a].

[47] PhG, §§ 6, 7, 48, 70 (pp. 7, 2-11; 8, 2-8; 36, 38-37, 2; 50, 24-34; 51, 39-52, 6).

[48] Ver, Ch. M. WIELAND, *Geschichte des Agathon*, Zweite Fassung (1794), op. cit., *passim*; para a primeira edição, p. XIII ss.

[49] Heinrich Cornelius Agrippa [Agrippa von Nettesheim] (1486 – 1535), autor de *De Occulta Philosophia* (1509-1510), translation into English by John French, London: Moule, 1651, transcription electronic format by Joseph H. Petersen, 2000. URL = <<http://www.esotericarchives.com/agrippa/agrippa1.htm>>, acesso em julho de 2006. Veja-se, sobretudo, Book III.

[50] Na linha de frente desses críticos está Immanuel Kant, quem, desde os seus escritos pré-críticos, deferiu os mais duros golpes na *Schwärmerei*, seja em sua vertente mais teosófica, como Swedenborg, seja em sua vertente propriamente filosófica, no caso, Platão, os neoplatônicos e Espinosa. Veja-se, entre outros lugares: I. KANT, *Vorkritische Schriften bis 1768*, op. cit., p. 877 ss.; p. 896 ss.; p. 970 ss.; *Metaphysik*, II, op. cit., pp. 434-440. Para mais detalhes, veja-se, mais acima, nota 7.

[51] Ver, VGPh, III, p. 40 (para Plotino) e p. 74 (para Proclus). Para a defesa de Plotino e dos neoplatônicos em relação à acusação de *Schwärmerei*, ver, VGPh, III, pp. 42-47; sobretudo, p. 44, onde se lê: “Nennen wir aber die Erhebung zu spekulativen Wahrheiten, welche den Kategorien des endlichen Verstandes widersprechen, Schwärmereien, nun dann haben sich auch die Alexandriner derselben schuldig gemacht; aber mit demselben Recht wird auch die platonische und aristotelische Philosophie Schwärmerei seyn. Denn Plotin spricht allerdings von der Erhebung des Geistes in das Denken mit Begeisterung, sich zu erheben in die Sphäre der Bewegung des Gedankens”. [Contudo, à elevação às verdades especulativas, as quais contradizem as categorias do entendimento finito, nós chamamos Entusiasmos excessivos; ora, pois, então se tem que também culpar os alexandrinos do mesmo; com o mesmo direito, porém, as filosofias platônica e aristotélica também seriam Entusiasmos excessivos. Pois, em todo caso, Plotino fala da elevação do espírito ao pensar com Entusiasmo para elevar-se à esfera do movimento do pensamento]. Nesse contexto, Hegel compara primeiramente a crença neoplatônica em milagres e coisas gênero com as atitudes religiosas que buscam a elevação ao não-sensual (*Unsinnlich*), bem como, aqui, parece dialogar com os historiadores de filosofia de seu tempo, sobretudo Tiedemann, que já acusara o Neoplatonismo de *Schwärmerei*; todavia, e justamente em defesa do conteúdo especulativo presente em tais atitudes, isto é, a liberação do Espírito em relação ao sensível e às representações formais do entendimento abstrato, ele nos fará ver que esse é também o conteúdo das filosofias de Platão e Aristóteles, e isso no que diz respeito à função mesma que aí joga a própria atitude de elevação ao chamado supra-sensível. Compare-se isso com as interpretações de Wieland (*Geschichte des Agathon*, Zweite Fassung (1794), op. cit., *passim*) e Kant (*Metaphysik*, II, op. cit., pp. 434-440).

[52] VGPh, III, p. 72; p. 91.

[53] Ver, G. W. F. HEGEL, *Briefe von und an Hegel*, Bd. II, Hamburg, 1969, p. 266, apud, V. HÖSLE, *Wahrheit und Geschichte: Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1984, p. 676.

[54] VGPh III, p. 43. Hegel refere-se aqui, precisamente, às *Enneadas* I, VI, 7; IV, IV, 39-43, e à *Theologia Platonica*, I, c. 29. Para a *Theologia Platonica*, citaremos: PROCLUS, *Théologie platonicienne*, texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L. G. Westerink, Paris: Belles Lettres, deuxième tirage, 2003. (6 vols.). Citaremos esse último texto como se segue, no caso: ThP, I, p. 29 (onde o número da página corresponde à edição de Portus). Quando for o caso, nos valeremos também da paginação da própria edição francesa, seja no caso de textos complementares, seja no caso de uma maior precisão quanto ao que, no caso, estiver em jogo .

[55] VGPh, III, p. 42. Aqui, Hegel se refere ao contexto da *Enneadas*, II, IX, 15-16, onde, em sua discussão contra os gnósticos, e com os epicuristas e estóicos, Plotino busca defender a harmonia entre os deuses inteligíveis e o mundo sensível, bem como a presença daqueles neste, no sentido de que o mundo sensível participa de Deus. Plotino defende aí a tese da liberação das paixões mediante o progresso da virtude interior da alma, a qual, acompanhada de sabedoria prática (*Phronesis*), nos faz ver Deus, sem o que Deus não é mais que uma palavra (*Enneadas*, II, IX, 15, 38-40).

[56] *Ibid.* Aqui, Hegel pode estar se referindo à seguinte passagem, *Enneadas*, II, IX, 16, 40-55: “Se um geômetra ou um aritmético experimenta as relações, a proporção e a ordem, quem não se compraz em as ver com os olhos do corpo? Eis aí uma tela: não a vemos da mesma maneira, e não vemos aí as mesmas coisas, quando a olhamos com os olhos, e quando aí reconhecemos a imagem no sensível de um ser situado no mundo inteligível; o que altera então, quando nos lembramos da realidade verdadeira!? Desse estado nasce o amor. Os que vêem a imagem da beleza sobre uma face [sensível] são transportados ao inteligível, além disso, têm um pensamento muito paciente, e nada os revoltam, eles vêem o belo em todas belezas do mundo sensível, suas proporções, sua regularidade e o espetáculo que oferecem os astros, malgrado sua distância. Plenos de um respeito religioso, eles não pensam em questionar: ‘o que é belo e de qual beleza dever vir sua beleza?’! [Os que assim agem, o fazem] porque eles não compreendem as coisas sensíveis, nem vêem os seres inteligíveis”. [Tradução ligeiramente modificada].

[57] VGPh, III, p. 44. Ver também, *Enneadas*, VI, IX, c. 11, 23-25: “Não se deve falar agora de uma contemplação, senão de outro tipo de visão, por exemplo, de um êxtase, de uma simplificação, de um abandono de si, do desejo de um contato, detenção e noção de um certo ajuste, se se verifica uma contemplação do que há no santuário”. Confronte-se com o ponto de vista de Schelling, a ser discutido mais abaixo.

[58] VGPh, III, p. 44. Ver também, Enneadas, VI, VII, c. 35-36, sobretudo, c. 35, 1-17: “E assim a alma se dispõe a desprezar a inteligência pelo fato desta, embora possua o inteligível e as coisas, justamente por isso, permanece ainda subordinada ao movimento, realidade à qual a alma não quer se submeter – ainda que tenha louvado a própria inteligência quando aí se elevou – em função de que, desse modo, ela pode se perder na contemplação de uma casa ricamente decorada e tão bela, e, com isso, esquecer-se do mestre da mesma, o único que, quando visto com deleite, se pode reconhecer como merecedor de genuína contemplação, na qual ela esquece todos os outros objetos de contemplação”. [Adaptado].

[59] Há que se ter em conta aqui que Hegel, no plano de sua História da Filosofia, está debatendo de modo especial com o também historiador da Filosofia D. Tiedemann, o qual, em seu *Geist der speculativen Philosophie* (Bd. 3. 279 ff.), discute criticamente o conceito de Êxtase (ver, mais acima, nota 10); porém, há que se ter presente certa disputa em torno do Neoplatonismo no âmbito do chamado Idealismo alemão, no caso, entre os Românticos e seus remanescentes da *Schwärmerei* e do Saber imediato, de um lado, e, de outro, Hegel ele mesmo, bem como, entre um e outro lado, Schelling e sua concepção do Absoluto como Absoluta indiferença e da intuição intelectual, em um sentido quase plotiniano, em grande parte bruniano e mesmo jacobiano, como a faculdade do conhecimento do Absoluto.

[60] VGPh, III, pp. 44-45. Ver também, Enneadas, IV, VIII, c. 1, c. 4-7. Um exemplo, Enneadas, IV, VIII, c. 7, 1-17: “Há duas naturezas, a natureza inteligível e a natureza sensível; é melhor para a alma ser na inteligível, porém, com a natureza que ela tem, é necessário que ela participe do ser sensível; (...) é que ela ocupa nos seres um lugar intermediário; ele tem uma porção dela que é divina; mas, colocada na extremidade dos seres inteligíveis e nos confins da natureza sensível, ela lhe dá alguma coisa dela mesma. Em troca, ela recebe alguma coisa desta natureza, se ela não a organiza, em permanecendo ela mesma em segurança, e se, por excesso de ardor, ela se mergulha nela sem permanecer completamente nela mesma; então, lhe é possível remontar à superfície, e, tendo adquirido a experiência disso que ela viu e disso que ela sofreu aqui, compreender o que é a existência no inteligível e aprender a conhecer mais claramente o Bem pela comparação com o seu contrário”.

[61] VGPh, III, p. 647.

[62] VGPh, III, p. 661.

[63] Ver, F. W. J. SCHELLING, Anhang zu dem Aufsatz des Herrn Eschemayer betreffend den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen, in: F. W. J. SCHELLING (ed.), *Zeitschrift für spekulative Physik*, Band 2, mit einer Einl. und Anm. hrsg. von Manfred Durner, Hamburg: Meiner, 2001, pp. 297-319, aqui, p. 302 [Band 2, Erstes Heft, 1801, pp. 110-146, aqui, p. 120]. Se necessário, citaremos o presente texto da seguinte forma: Über den Begriff der Naturphilosophie, op. cit., p. 302 (p. 120). Compare-se isso, por exemplo, considerando-se as devidas proporções, com Enneadas, VI, IX, 11, 23-25: “Não se deve falar agora de uma contemplação, senão de outro tipo de visão, por exemplo, de um êxtase, de uma simplificação, de um abandono de si, do desejo de um contato, detenção e noção de um certo ajuste, se se verifica uma contemplação do que há no santuário”.

[64] VGPh, III, p. 47.

[65] No original: “Abstrahiere ich nun davon, was in das Objekt des Philosophen erst durch das freie Handeln – gesetzt wird, so bleibt es als ein *rein Objektives* zurück; durch dieselbe Abstraktion versetze ich mich auf den Standpunkt des *rein theoretischen* (von aller subjektiven und praktischen Einmischung befreiten) Philosophierens: dieses rein-theoretische Philosophieren gibt zum Produkt die *Naturphilosophie*; denn durch jene Abstraktion gelange ich zum Begriff des reinen Subjekts-Objekts (= Natur), von welchem ich mich zum Subjekt-Objekt des Bewußtseins (= Ich) erst erhebe; dieses wird Prinzip des idealistischen oder, was mir gleichbedeutend ist, praktischen Teils der Philosophie, jenes ist Prinzip des rein-theoretischen Teils, beide in ihrer Vereinigung geben das System des *objektiv* gewordenen Ideal-Realismus (das System der Kunst), mit welchem die Philosophie, die in der Wissenschaftlehre von einem bloß subjektiven (im Bewußtsein des Philosophen enthaltenen) Ideal-Realismus ausgehen mußte, sich aus sich selbst gleichsam herausbringt, und so vollendet” (F. W. J. SCHELLING, Über den Begriff der Naturphilosophie, op. cit., p. 302 (p. 120).

[66] VGPh, III, p. 667. Nesse contexto, Hegel está pensando nos §§ 1-3 e 17-19 da “Darstellung meines Systems der Philosophie”, também publicada por Schelling na *Zeitschrift für spekulative Physik*, Band 2, Zweites Heft, 1801, aqui, op. cit., pp. 1-4 e 11-12 (pp. 336-338 e 343-344). Ver, ainda, VGPh, III, p. 666.

[67] PhG, § 33 (pp. 26, 27-27, 4).

[68] VGPh, III, p. 667.

[69] F. W. J SCHELLING, Darstellung meines System der Philosophie, op. cit., § 1, p. 2 (pp. 336-337).

[70] Ibid.

[71] F. W. J SCHELLING, Darstellung meines System der Philosophie, op. cit., § 15, pp. 8-9 (p. 342).

[72] F. W. J. SCHELLING, Über den Begriff der Naturphilosophie, op. cit., p. 303 (p. 121).

[73] Sobre esse ponto, ao qual voltaremos na próxima seção, veja-se, sobretudo, F. W. J SCHELLING, Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie (1802), in: *Sämmtliche Werke*, IV, op. cit., passim; ver também as quatro primeiras preleções sobre o que é a filosofia positiva, da *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, e a quarta preleção da *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung*, reproduzidas em: F. W. J. SCHELLING, Schelling, Ausgewählt und vorgestellt von Michaela Boenke, München: Diederichs, 1995, pp. 313-369.

[74] F. W. J. SCHELLING, Darstellung meines System der Philosophie, op. cit., §§ 2-4, pp. 2-4 (pp. 337-338).

[75] Confronte-se, a respeito, a Darstellung schellinguiana (op. cit., §§ 11 ss., p. 7ss. (p. 341ss.)) e os seguintes textos de Hegel: PhG, §§ 17-18 ss. (pp. 13-14 ss.; Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, in: *Werke*, 2. *Jenaer Schriften* (1801-1807), op. cit., p. 96ss.

[76] Para toda essa discussão, veja-se, F. W. J SCHELLING, Darstellung meines System der Philosophie, op. cit., §§ 4-16 ss., pp. 4-11 (pp. 338-343 ss.); sobretudo, §§ 4, 9, 15-16.

[77] F. W. J. SCHELLING, Darstellung meines System der Philosophie, op. cit., § 15, p. 10 (p. 343).

[78] F. W. J. SCHELLING, Darstellung meines System der Philosophie, op. cit., § 15, p. 9 (p. 342).

[79] VGPh, III, p. 661. Confronte-se isso e o que segue com: F. W. J SCHELLING, F Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie (1802), in: *Sämmtliche Werke*, IV, op. cit., p. p. 361 ss.

[80] F. W. J. SCHELLING, Über den Begriff der Naturphilosophie, op. cit., pp. 303-304 (p. 122).

[81] PhG, § 18 (p. 14, 19-23)

[82] VGPh, III, p. 661.

[83] PhG, § 6 (p. 6, 28-31).

[84] PhG, § 33 (p. 27, 3-4).

[85] Em PhG, § 33 (p. 27, 3-4), Hegel utiliza precisamente a expressão: “(...) das Allgemeine zu verwirklichen und zu begeistern”. Embora somente ao primeiro termo (*verwirklichen*) seja concedido um lugar fundamental no conjunto do chamado Sistema hegeliano, sua consideração, caso não leve em conta sua íntima relação com o segundo (*begeistern*), resultará insuficiente ou mesmo num falseamento daquilo que para Hegel se punha como essencial. De fato, temos aqui uma dificuldade, pois, se tem levado em conta apenas as críticas que Hegel dirige à *Begeisterung*, mas não a defesa ou, pelo menos, os usos positivos que ele faz da mesma. Veja-se, por exemplo, no contexto da Estética, sua discussão sobre a “*subjektive Begeisterung*”, que, por sua passividade, tem que ser supressumida, e a “*wahre Begeisterung*”, que por seu caráter ativo, tem que ser buscada: G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Aesthetik*, Erster Band, mit einem Vorwort von Heirinch Gustav Hotho, hrsg. von Herman Glockner, Dritte Auflage, Stuttgart: Frommans Verlag, 1953, pp. 385-388. De ora avante citada, para qualquer um de seus três volumes, como se segue: *Aesthetik*, I, pp. 385-388; *Aesthetik*, II, p. 103.

[86] Enneadas, VI, IX, 11.

[87] Ver, SHANKARACHARYA, Introdução a Mandukya Upanishad, in: C. A. TINÔCO (Org.), *As Upanishads*, São Paulo: Ibrasa, 1997, p. 208-209; Upadesa Sahasri (Mil Enseñanzas) [PDF], URL = <<http://www.oshogulaab.com/ADVAITA/TEXTOS/VIVEKASUDAMANI.zip>>, passim, sobretudo, I, I, §§ 43-44; II, V, § 5, X, § 1 ss, XI, § 6.

[88] Nesse caso, veja-se, SHANKARACHARYA, Upadesa Sahasri (Mil Enseñanzas), op. cit., I, II, § 101ss.

[89] Enneadas, VI, IX, 1ss.

[90] SHANKARACHARYA, Upadesa Sahasri (Mil Enseñanzas), op. cit., II, XVI, § 35ss; XIX, 14.

[91] F. W. J SCHELLING, Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie (1802), in: *Sämmtliche Werke*, IV, op. cit., p. 362.

[92] Enneadas, IV, VIII, 6.

[93] F. W. J SCHELLING, Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie (1802), in: *Sämmtliche Werke*, IV, op. cit., p. 362.

[94] *Aesthetik*, II, p. 102 ss.

[95] VGPh, III, p. 45.

[96] Differenz, op. cit., p. 95.

[97] Differenz, op. cit., p. 96.

[98] Differenz, op. cit., p. 96.

[99] PhG, § 71, p. 52, 23-37.

[100] Ver, entre outros lugares, ThP, I, 4, pp. 7-11; II, 11, pp. 109-110; III, 7-14, pp. 131-144. Ver também, PROCLUS, Commentary on Plato's Parmenides, translated by Glenn R. Marrow and John M. Dillon, with Introduction and Notes by John M. Dillon, Princeton: Princeton University Press, 1987, pp. 587-595; texto de ora avante citado como se segue: In Parm., 46-60.

[101] Esse ponto será discutido em pormenor a partir da próxima seção do presente trabalho.

