

# REVISTA ELETRÔNICA ESTUDOS HEGELIANOS

Revista Semestral do Sociedade Hegel Brasileira - SHB

Ano 2º - N.º 03 Dezembro de 2005

## O Idealismo Especulativo de Hegel e a Modernidade Filosófica: Crítica ou Radicalização dessa Modernidade?

Prof. Dr. Marcos Lutz Müller (UNICAMP - Brasil)

### 1. Introdução.

A relação do idealismo especulativo com o presente histórico e com a modernidade, especificamente com a modernidade filosófica, na qual ele se insere e que ele pretende ao mesmo tempo criticar e radicalizar, é um motivo central da filosofia de Hegel. Essa relação subjaz a muitas de suas teses, ela aflora desde o início e pontua a sua trajetória intelectual em vários textos, cuja densa ressonância repercute adentro de nosso presente, tornando Hegel, em vários aspectos, um interlocutor incontornável da nossa relação com o presente. O *Escrito sobre a Diferença*[\[1\]](#), de 1801, ao refletir sobre a forma particular que a própria filosofia especulativa assume a partir dos materiais do tempo presente, com os quais a razão, na sua auto-apreensão, organiza para si uma figura própria, aponta à filosofia uma dupla origem: uma é a forma particular da “cisão” (*Entzweiung*) da vida moderna, que se exprime culturalmente nos dualismos e nas oposições decantadas pela filosofia transcendental de Kant e Fichte, cisão essa que é a “fonte da carência da filosofia”; a outra é a própria vida da razão, que, na apreensão sistemática de si mesma, quer reconfigurar ativamente essa cisão e a sua negatividade como momento imanente do próprio absoluto, concebido enquanto autoreprodução da razão. (DS, in: GW, v. 4, 12) Mais tarde, o *Prefácio à Filosofia do Direito*[\[2\]](#), de junho de 1820, retoma esse vínculo entre a razão e o presente, ao dizer que “a Filosofia, porque é o perscrutar (*Ergründen*) do que é racional, é, precisamente por isso, o apreender do presente e do real-efetivo” (FD, 24). Embora a cisão pareça, aí, estar reduzida a uma simples barreira epistêmica, “ao grilhão de um

abstrato qualquer que não se libertou para o conceito” (FD, 26), e que, por isso, separa o autoconhecimento da razão da razão enquanto efetividade, a tarefa da filosofia é, contudo, a de “conhecer a rosa na cruz do presente” (ibid.), i. é, encontrar no diagnóstico do presente histórico a razão, esta razão que é indivisível, é “uma e a mesma”, e que se reproduz e se reconhece como tal em toda verdadeira filosofia (DS, 10). Só assim pode a “intelecção racional” da filosofia promover a “reconciliação com a realidade efetiva” (FD, 27) reconhecida em sua racionalidade profunda, i. é, naquilo que ela verdadeiramente é. Só assim, também, pode ela fazer com que razão “se alegre com o presente”, um presente ampliado à modernidade concebida nos seus princípios histórico-universais. (FD, 27)

Se as oposições e cisões do presente emergem para Hegel da *Bildung* moderna e da racionalidade formal de uma razão que renuncia a si mesma em prol do entendimento (DS, 15), cabe à filosofia não só criticar essas oposições e cisões, – que são a “origem e a fonte da carência da filosofia” (DS, 12), – para dissolvê-las no seu enrijecimento abstrato, mas igualmente, reconhecê-las, em sua negatividade, como constitutivas do presente e, assim, concebê-las enquanto atuantes no próprio absoluto que a razão é para si mesma, esse absoluto que a razão é para si mesma graças à auto-apreensão e à “auto-reprodução” (DS, 14) da razão no conhecimento especulativo.

Por isso, a pergunta pela relação crítica de Hegel com a modernidade implica, não só determinar a crítica que ele faz às cisões modernas, mas, primeiramente, examinar em que medida essa crítica se deve à própria inserção profunda de Hegel na modernidade, em que medida Hegel, com ela, prolonga e radicaliza esta modernidade definida essencialmente pela reflexão crítica da razão sobre si mesma, dessa razão que, como já dissera Kant, tem antes de tudo a ver consigo mesma, que faz um experimento consigo mesma. É uma razão que se constitui, no terreno teórico, antes de tudo através do confronto com a ciência moderna e mediante a ruptura com os pressupostos platônico-aristotélicos de uma metafísica da ordenação hierárquica do universo, mas, igualmente, através da superação da dúvida cética a respeito das determinações do pensamento e das pretensas evidências do senso-comum; no terreno prático, ela se constitui principalmente através da dissolução da mera positividade das tradições, da autoridade externa da religião e do Estado e, mesmo, dos acordos pactuados entre os homens, se a sua aceitação universal se reduziu à mera positividade histórica e “não pode mais satisfazer (*befriedigen*) a uma vontade melhor”, “à qual se tornou infiel” (FD, § 138 A).

Uma compreensão adequada do termo ‘modernidade’ em sua polissemia exigiria uma análise do seu significado específico nos diferentes registros da cultura e do saber, nos quais ela se configurou e ainda atua.

Seria um empreendimento muito amplo, que extrapola a intenção deste texto. Por isso, o foco se restringe, aqui, à análise de alguns aspectos do idealismo especulativo à modernidade filosófica. O seu cerne e o seu ápice no registro filosófico, portanto, estão definidos para Hegel antes de tudo pela filosofia transcendental de Kant e de Fichte. Ambos colocaram, cada um a seu modo, – Fichte formulando a exigência programática de uma gênese apriori das categorias do entendimento, e radicalizando o “espírito” da filosofia crítica de Kant para além da sua letra, e em parte contra ela, – o “princípio da independência da razão e da sua autonomia (*Selbständigkeit*) absoluta em si mesma” como “o princípio universal da filosofia”[3] (E § 60 A). Esse princípio passa, então, a vigorar como “um dos pré-conceitos (*Vorurteile*) da época atual”. O princípio kantiano da autonomia da razão é, assim, para Hegel, o princípio fundamental da modernidade filosófica, pois ele atribui à razão a tarefa a estabelecer para si mesma as regras segundo as quais ela define o que pode aceitar como evidência a respeito do mundo dos objetos, e determinar as normas morais e jurídicas que ela pode reconhecer como válidas no mundo das interações e das instituições.

Mas a instauração kantiana da razão como tribunal supremo é insuficiente para Hegel, pois a autoridade suprema que a metáfora jurídica lhe atribui não se autolegitima radicalmente, na medida em que essa razão permanece separada da natureza e da coisa em si, separada dela por uma “fenda (*Kluft*) intransponível”. A razão crítica permanece, assim, para Hegel, formal, porque ela não se alça, mesmo no seu próprio princípio supremo, a apercepção transcendental, ao “pensamento puro categorial”[4] enquanto pura autodeterminação do pensamento, ao que Hegel designará de “pensamento livre”, cujo âmago é a negatividade auto-referencial, na qual a diferenciação do pensamento e a integração das suas determinações convergem.[5] Nesse sentido, a crítica de Hegel a Kant é, antes de tudo, uma radicalização do seu programa de destruição crítica da metafísica dogmática, de sorte que o teor fundamental da sua crítica a Kant, apesar dos seus aspectos polêmicos, e às vezes, sumários, é a de que Kant não teve a coragem de levar até o fim as conseqüências das suas convicções.

Para ir direto ao ponto: a pergunta pela relação crítica do idealismo especulativo com a modernidade filosófica implica mostrar, sobretudo, em que sentido e medida a crítica hegeliana da prioridade epistêmica da reflexão na filosofia moderna, seja na vertente cartesiana, seja na vertente transcendental de Kant e Fichte, não só se inscreve, ela mesma, no que a filosofia imediatamente pós-kantiana chamou de “espírito crítico” da filosofia transcendental e da filosofia da reflexão, mas também o prolonga e o radicaliza; com isso se pretende destacar aquilo em que Hegel, precisamente mediante a sua crítica das “insatisfações” da modernidade, mais profundamente nela se inscreve.[6] Só nessa perspectiva da sua inserção profunda na modernidade é que a matriz

idealista e especulativa da crítica à modernidade adquiere o seu verdadeiro sentido, se não se quiser interpretar Hegel como um metafísico dogmático do espírito absoluto ou estilizá-lo politicamente como ideólogo conservador do *status quo* prussiano, que toma a realidade empírica na sua efetividade imediata como “a verdade efetiva da idéia”[7], para retomar uma formulação clássica de Marx. A matriz especulativa principal da sua crítica é a autonomia do pensamento na sua auto-referencialidade negativa: é o pensamento que se apreende e se determina a si mesmo, que Hegel denomina, por isso, “livre”, pois ele é concebido na sua autodeterminação como o próprio “princípio da liberdade” (*E* § 60 A). Ele é denominado livre porque “nele nada mais há acima ou abaixo de nós”, porque “nele estamos-aí (*dastehen*) a sós na solidão”. Esse pensamento não mais possui medida externa ou transcendente, e, por isso, é “um puro estar junto de si” na exata medida em que “se faz/navega ao largo” (*ins Freie Ausschiffen*).(*E*, § 31 Ad.)[8] A tradução corrente, que toma o verbo substantivado *Ausschiffen* no seu sentido usual de “desembarcar”, deixa escapar a ousadia e o paradoxo da imagem: o livre pensar enquanto pensamento puro categorial é “um puro estar junto de si” precisamente porque rompe todas as amarras, porque “se faz ao largo” (*ins Freie*), navegando em direção ao alto mar, e não “ao desembarcar no [elemento] livre”[9].

O que Hegel chamará de absoluto nada mais é do que a auto-apresentação e a auto-reprodução da razão graças ao conhecimento especulativo que ela adquiere de si mesma no “pensamento livre”, i. é, no processo pelo qual o puro pensamento se determina a si mesmo. O absoluto é, assim, o processo do auto-esclarecimento exaustivo e da autolegimitação radical da razão através desse pensamento que se desenvolve em direção à sua determinação completa enquanto idéia. Mas ele (o pensamento, o absoluto) só é verdadeiro e concreto, para parafrasear livremente a conhecida passagem do Prefácio à *Fenomenologia do Espírito*, se ele contém em si a força e o trabalho analítico do entendimento, enquanto este é a “potência prodigiosa do negativo”, se ele retém em si mesmo o que foi analisado e decomposto, “o que está morto”, e, assim, ao mesmo tempo, “suporta [em si mesmo] a morte e nela se conserva”. [10]

Este ensaio procura mostrar que a crítica de Hegel à modernidade filosófica deve ser entendida primeiramente como uma radicalização da própria autocrítica da razão enquanto traço definidor dessa modernidade. A justificação dessa tese repousa sobre duas hipóteses interpretativas: 1) a de que a relação crítica de Hegel com a modernidade filosófica passa, antes de tudo, pela transformação a que o idealismo especulativo submete os termos da relação kantiana entendimento e razão, dialetizando-os como momentos imanentes do pensamento puro, na medida em que os rearticula como os três “lados” ou “momentos” da estrutura profunda, lógico-especulativa, do pensamento e da realidade efetiva, conforme exposta condensadamente nos §§ 79-82 da *Enciclopédia*, e no seu desdobramento quaternário no capítulo final da *Ciência da Lógica, A Idéia Absoluta*; 2) a

de que essa re-estruturação ternária da relação entendimento – razão, enquanto “momentos de todo lógico real” (E § 79 A), tem o seu motivo inspirador na correlação que o *Escrito sobre a Diferença* estabelece entre a relação reflexiva entendimento - razão e a relação ‘dialética’ (embora aí não qualificada como tal) reflexão - especulação, de sorte que a correlação dessas relações articula o modo como o poder do negativo do entendimento e da reflexão diferencia e complexifica ao infinito a cultura moderna, precisamente enquanto esse poder negativo integra a auto-reprodução especulativa da razão, que é para Hegel o absoluto. Subjaz à tese geral e às duas hipóteses interpretativas que a justificam a concepção especulativa do absoluto, segundo a qual ele não é senão a auto-reprodução da razão na sua auto-explicação exaustiva, mediante a autodeterminação do “pensamento puro categorial”, o “pensamento livre”, a partir do conceito.[\[11\]](#)

## 2. A re-articulação da relação entendimento - razão segundo os três momentos do “lógico-real”.

Examinemos a hipótese segundo a qual a relação de Hegel com a modernidade filosófica passa essencialmente pela reformulação dialética da relação kantiana entre entendimento e razão, reformulação que Hegel empreende, inicialmente, a partir da correlação dos termos dessa relação com a diferença, estabelecida por Schelling, entre reflexão e especulação. Essencialmente essa reformulação passa pela maneira como Hegel prolonga e radicaliza a crítica kantiana à metafísica dogmática, uma radicalização que é, num aspecto, na sua base, para ele, uma explicitação do veio idealista e especulativo já presente na própria dedução transcendental das categorias da *Crítica da Razão Pura*, e atuante principalmente no seu princípio supremo, a apercepção transcendental. É, aliás, a partir desta e em confronto com ela que Hegel, por um lado, desenvolve o seu conceito especulativo de conceito, no início da *Lógica do Conceito*[\[12\]](#), e por outro, opera uma transformação da unidade sistemática meramente projetiva das regras sintéticas do entendimento (função regulativa das idéias transcendentais em Kant) numa totalidade integrativa e auto-referencial dessas regras, que se tornam, então, formas do pensamento que se autodetermina, e, assim, passam a ter uma função constitutiva.

Essa reformulação da relação entre entendimento e razão resulta da sua conhecida reconstituição no interior do ritmo ternário da dialética especulativa. Nela entendimento e razão se transformam em momentos internos (“lógico-reais”) da atividade de um pensamento puro, que não está mais em sua pureza a priori e em sua espontaneidade originária em oposição a uma posterioridade prévia e absoluta do múltiplo da intuição sensível dado, de sorte que o ser-dado do múltiplo na intuição, enquanto condição independente do conhecimento, passa a

poder ser concebido como um momento imanente da autodeterminação desse pensamento. Daí que, também, a distinção entre conceito e intuição, entre atividade sintética do entendimento, condicionada pela multiplicidade sensível dada, que constitui os objetos como fenômenos, e a atividade da razão enquanto faculdade do incondicionado, que busca a máxima unidade e integração “projetiva”<sup>[13]</sup> (CRP, B 675) dos conhecimentos e das regras do entendimento, torna-se problemática para Hegel.<sup>[14]</sup>

Assim, as funções de unificação e integração da razão deixam de ser meramente regulativas e heurísticas, e passam a ser constitutivas do objeto do conhecimento especulativo. De resto, já na *Dialética Transcendental*, a unidade sistemática das determinações, “projetada” “por um princípio transcendental” do pensamento, é admitida por Kant como sendo apriori e necessariamente “inerente aos objetos”, e não como sendo meramente um problema e uma tarefa infinita (CRP, B 675, 678-679). É claro que, enquanto idéia, essa unidade é, para Kant, apenas um “foco imaginário”, para o qual convergem “as linhas diretivas de todas as regras de uso do entendimento” (CRP, B 672). Mas embora o seu uso seja somente regulativo, ele é um uso real, e essa unidade tem de ser pensada apriori como imanente aos objetos, ainda que não lhes seja constitutiva. Mas se estas determinações do pensamento, como quer Hegel, passam a ser consideradas em si mesmas e a partir de si mesmas (E § 28), enquanto resultantes do movimento de autodeterminação do pensamento por si mesmo, cujo princípio a filosofia kantiana já havia estabelecido na apercepção transcendental, embora “somente de maneira formal” (E § 60 Ad. 2)<sup>[15]</sup>, então a relação de reflexão entre entendimento e razão não os mantém mais numa diferença irreduzível, e eles podem ser reconstituídos especulativamente como momentos imanentes do pensamento puro, no interior do qual a razão pode suspender o entendimento (DS, 17). Os três momentos são: 1) o momento analítico do entendimento que decompõe o todo concreto imediatamente dado em suas determinações e, assim, nega a pretensa evidência de um conhecimento imediato do concreto, 2) o momento dialético, em que a limitação e a unilateralidade dessas determinações, repousando pretensamente em si mesmas em sua fixidez, revela a sua negatividade própria; esse movimento dialético da negatividade se apresenta como a suspensão (*Aufhebung*) da oposição e das limitações das determinações unilaterais, e se torna, portanto, o princípio do movimento do pensamento e da conexão necessária dessas determinações, – o momento “negativo-racional”, e, por fim, 3) o momento especulativo, que apreende e afirma a unidade integrativa dessas determinações na sua oposição, a identidade na sua diferença, e que é o resultado positivo da negação determinada, o momento “positivo-racional”. (E §§ 79-82; PhG, 27; FE § 32)

A rearticulação da relação kantiana entendimento-razão pelo ritmo ternário da dialética especulativa permite mostrar em que sentido o idealismo especulativo de Hegel é inseparavelmente crítica e radicalização da

modernidade. O entendimento que, pelo seu poder analítico e reflexivo, decompõe o imediatamente dado nos seus predicados e que, por seu poder de diferenciação, é um instrumento da crítica, e neste sentido, portanto, atua como uma força propulsora da modernidade, é o entendimento enquanto organon da atividade crítica da razão, da “energia do pensar” (*FE*, *ibid.*), portanto, o entendimento que conhece a negatividade imanente das suas determinações fixas e a insuficiência dos predicados abstratos. É o entendimento que tem “consciência da oposição do pensamento em si mesmo e contra si mesmo” (*E* § 26, *a contrario sensu*), bem como da “auto-suspensão das suas determinações finitas” (*E* § 81), e que, assim, sabe que a negatividade, “a dialética é a natureza própria, verdadeira das suas determinações” (§ 81 A). Ele não pretende frear, limitar ou anular a força diferenciadora da análise e das oposições, mas, sim, integrá-las na razão: este é o entendimento que “a razão ergue acima de si mesmo” (*DS*, 17) e cujo poder de diferenciação se aprofunda em direção à sua superação. Se a modernidade se define pelo poder de diferenciação infinita do entendimento analítico, a verdadeira crítica desse poder consiste na sua radicalização, que transforma a face mortífera da fixação e do enrigecimento das determinações isoladas na força da sua auto-dissolução e de emergência de uma nova configuração da razão e do mundo.

Mas na medida em que ele se detém na finitude das determinações do pensamento, seja na sua “finitude subjetiva”, oriunda da oposição epistêmica consciência - objeto, seja na “finitude objetiva”, oriunda da limitação do conteúdo dessas determinações e da sua oposição entre si, e, nessa medida, submete os “objetos da razão”, por ex., os objetos da metafísica clássica (alma, mundo, deus) ao seu simples modo de pensar finito, pretendendo conhecê-los atribuindo-lhes predicados finitos, o entendimento torna-se fonte de dogmatismo: ele crê poder determinar os objetos da razão mediante predicados representados como previamente dados, que repousariam em si mesmos na sua exterioridade recíproca, e que, mediante uma reflexão externa, na forma do juízo predicativo, são atribuídos a um referente, i.é, a um sujeito “já dado como pronto” (*E* § 30). Esse dogmatismo do entendimento, que se detém diante da “finitude objetiva” das determinações do pensamento, que as solidifica como predicados finitos e abstratos e os representa como excluindo os seus respectivos opostos, constitui o que Hegel chama de “dogmatismo da metafísica do entendimento” (*E* § 32 Ad.).

Esse dogmatismo é, sabidamente, o objeto de crítica kantiana da metafísica, cujo “grande mérito negativo”, na expressão de Hegel, “é ter feito vigorar a convicção de que as determinações do entendimento pertencem à finitude, e que o conhecimento que se move no interior delas, não alcança a verdade” (*E* § 60 Ad. 1; § 41) Mas a crítica kantiana fica a meio caminho, porque determina a finitude só na sua dimensão subjetiva: a finitude das

determinações do pensamento consiste, para Kant, apenas em que elas são determinações do pensamento finito do entendimento, as quais, como operações de unificação sintética de múltiplo já dado na intuição, são condições formais somente subjetivas, no sentido transcendental, que só conhecem e constituem os objetos enquanto fenômenos. A crítica kantiana não examina a finitude objetiva do conteúdo dessas determinações, nem as relações determinadas de umas para com as outras, mantendo essas determinações do pensamento, enquanto categorias fixas, no interior da oposição transcendental entre sujeito e objeto: elas permanecem dentro da oposição entre o seu caráter objetivo, determinado pela universalidade e necessidade do pensamento a priori, e o caráter subjetivo do elemento empírico da experiência. (*E* § 41)

Por serem “conceitos puros do entendimento”, categorias, elas são determinações universais e necessárias dos objetos conhecidos e constituídos como fenômenos, mas essa objetividade do pensamento permanece transcendentalmente subjetiva, porque elas são, diz Hegel, “somente nossos pensamentos” (*ibid.*) em face da coisa em si, que se diferencia delas por “uma fenda/abismo intransponível” (*unübersteigbare Kluft*) (*ibid.*). Como tal, a coisa em si “deve permanecer um além absoluto” (*E* § 60 Ad 1), ao qual só se tem acesso no registro prático da crença ou da fé. É nesse sentido que a filosofia crítica permanece, na sua dimensão transcendental, “idealismo subjetivo” para Hegel (*E* § 42 Ad 3), o que é usualmente interpretado pelos kantianos como se Hegel confundisse o idealismo transcendental e o idealismo subjetivo do ceticismo moderno de tradição cartesiana ou empirista. A caracterização do idealismo kantiano como “subjetivo” não significa, por conseguinte, que Hegel tenha psicologizado a dedução transcendental, e que ele não tenha distinguido o idealismo transcendental do idealismo subjetivo de Descartes ou Berkeley. Pelo contrário, o idealismo especulativo se inscreve diretamente no prolongamento da recusa kantiana de conceber o eu penso da apercepção pura como um ser dado imediato e intuitivo do pensamento, transparente a si mesmo, como na tradição cartesiana. Mas a crítica kantiana do idealismo cartesiano fica, todavia, para Hegel, a meio caminho da superação do ceticismo moderno.

Mas se o que conhecemos graças às formas do pensamento, enquanto conceitos puros, são simples fenômenos, que não têm o fundamento do seu ser neles mesmos, mas num em si pensado como um além, eles se tornam fenômenos somente “para nós”, objetiva Hegel, i. é, fenômenos para o sujeito transcendental. A superação do idealismo transcendental subjetivo e a superação cabal do ceticismo, em contrapartida, exigem que eles sejam fenômenos não somente para nós, “mas, que sejam meros fenômenos *em si*”. Isso quer dizer, para Hegel, que a sua finitude, bem como a das formas do pensamento que os constituem como finitos, não é meramente subjetiva, mas igualmente objetiva, no sentido de que ela lhes é intrínseca e constitutiva (*E* § 45 Ad.) Ora, na medida em que o idealismo especulativo insere essas determinações do pensamento na totalidade sistemática projetada pela



razão, na Idéia lógica, para apreendê-las no movimento pelo qual elas se determinam a si mesmas como momentos da autodeterminação do pensamento puro, concebido na sua auto-referencialidade como infinito, a finitude passa a ser intrínseca ao conteúdo dessas determinações, que, então, não se contrapõem mais a um em si, e intrínseca aos próprios objetos, considerados como fenômenos enquanto e porque finitos, e não porque constituídos transcendentemente. (E §§ 28-30; § 60 Ad. 1)

Nessa perspectiva, precisamente, é que o idealismo especulativo prolonga e radicaliza o idealismo transcendental, bem como a crítica ao dogmatismo da metafísica do entendimento, mas evitando as aporias da coisa em si enquanto mero produto do pensamento vazio. Essa radicalização leva Hegel a reconstituir criticamente a gênese da coisa em si kantiana, mostrando que ela resulta da objetivação transcendente da identidade abstrata do 'eu penso', reduzido a mera função lógica de unificação (E § 44). Portanto, a recusa da coisa em si kantiana em nome da autodeterminação infinita do pensamento e do auto-esclarecimento exaustivo da razão por si mesma, não pode ser interpretada como um retorno à metafísica pré-crítica. E, como defende Fulda<sup>[16]</sup>, ela também não implica, necessariamente, na afirmação de uma pretensão ontológica da lógica especulativa, embora este seja um ponto muito controverso e a lógica hegeliana seja a esse respeito ambivalente, e muitos intérpretes, senão a maioria, endossem essa pretensão ontológica.

Aqui cabe somente mencionar a posição de Fulda, que exigira uma discussão muito mais detalhada, segundo a qual algumas teses centrais da dialética especulativa, tais como a auto-reprodução da razão mediante o conhecimento especulativo da razão por si mesma, a tese da autodeterminação do pensamento como movimento do conceito, a tese de uma fundação regressiva a partir da unidade sistemática das determinações do pensamento totalizadas na e enquanto idéia lógica, são, para ele, independentes de uma interpretação ontológica da dialética especulativa e da própria tese fundamental da filosofia da identidade.<sup>[17]</sup> A própria superação da dualidade fenomenológica sujeito-objeto, consciência-realidade, conquistada no percurso da *Fenomenologia do Espírito* enquanto introdução ao sistema e como pressuposto do conhecimento especulativo, que mais tarde se constituiria como *Ciência da Lógica*, não é condição suficiente para aceitar a tese de que as determinações de pensamento são a coisa (*Sache*) em si mesma, e vice-versa<sup>[18]</sup>. Para Fulda, tanto é um mérito e um ganho de conhecimento que Hegel tenha desvinculado a investigação das significações e das suas relações entre si, por ele concebidas como determinações do pensamento puro, da sua relação à subjetividade fenomenológica, tê-las desvinculado, portanto, da oposição entre visada subjetiva e objeto intencional, tanto essa desvinculação, estabelecida mediante a suspensão da oposição fenomenológica no saber absoluto, não é suficiente para

justificar a pretensão ontológica da lógica especulativa.[\[19\]](#)

É indiscutível que Hegel, nesta perspectiva de radicalização do princípio da autonomia do pensamento, concebeu inicialmente, no *Escrito sobre a Diferença* (1801), a auto-apreensão da razão por si mesma, enquanto conhecimento absoluto do absoluto, como um “fenômeno” do absoluto (*DS*, 10), pensado, este, inicialmente, na perspectiva da recepção espinosana de Schelling, juntamente como substância infinita. Mas este recurso ao conceito de absoluto com as conotações espinosanas que ele assumiu em Schelling, enquanto pano de fundo da crítica de Hegel ao idealismo transcendental, não compromete, todavia, nem definitiva, nem basicamente, a sua crítica da modernidade com os elementos metafísicos e românticos da filosofia da identidade e da natureza de Schelling, com quem Hegel editava na época o *Jornal Crítico da Filosofia*. Isso porque a tese do conhecimento especulativo sistemático da razão por si mesma, determinada no horizonte da radicalização da autonomia absoluta do pensamento puro, e em nome da qual Hegel critica a insuficiência da própria crítica kantiana à metafísica dogmática, tem de ser ela mesma compreendida, projetivamente, no horizonte da *Fenomenologia do Espírito*, em que o absoluto não é mais substância, mas essencialmente resultado, resultado que não pode ser concebido fora do processo que conduz a ele, e que só ao fim desse processo é o que ele verdadeiramente é (*PhG*, 19; *FE*, § 20)[\[20\]](#). Por isso, como mostrou Fulda[\[21\]](#), já na fase da colaboração com Schelling em Jena, a tese da auto-apreensão e da auto-reprodução da razão, concebida como fenômeno do absoluto, i. é, como conhecimento absoluto do absoluto, denominado por ambos de “especulação” (*DS*, 11-12), é um motivo originário do pensamento hegeliano, que se torna independente da concepção de absoluto de Schelling e que vai constituir duradouramente o idealismo especulativo.

A prova disso é que, pouco tempo depois, em 1805, Hegel recorre ao termo dialética e ao contexto do *Parmênides* platônico, – termo que nas *Lições sobre Lógica e Metafísica* (1801/2 e 1802/3) designava o conhecimento negativo da razão enquanto preparação para o conhecimento especulativo, mediante a suspensão do conhecimento finito, – para criticar Schelling, introduzindo o negativo e a negação como momento constitutivo do conhecimento especulativo do absoluto. Assim, o termo dialética vai assinalar que a determinação do pensamento puro por si mesmo, que está no âmago da auto-reprodução da razão, não pode partir, como diz ironicamente Hegel, do “tabernáculo” (*Schreine*) (*PhG*, 41; *FE* § 57) de uma intuição intelectual do absoluto, que “serviria à mesa e asseveraria” (*ibid.*) novas verdades e que nos daria acesso imediato ao abismo da sua negatividade, pensada por Schelling como indiferença. Ao contrário, é preciso, com Platão, contra Schelling, conceber a necessidade da suspensão dos opostos, e essa necessidade só é concebida especulativamente

quando a suspensão não é o ponto de partida, mas o resultado de um processo metodicamente regrado, do qual a dialética constitui o momento negativo. [22]

Assim, a reformulação do conhecimento especulativo do absoluto em termos de uma dialética especulativa, na qual o absoluto aparece como resultado de um processo que integra a negatividade como seu princípio de determinação interno, conduz Hegel à recusa da intuição intelectual e, também, da experiência estética enquanto acesso privilegiado à identidade entre o objeto, a natureza, de um lado, e a autoconsciência intuitiva do próprio pensamento, de outro.

3. A correlação entre a relação entendimento - razão e a relação reflexão - especulação enquanto motivo inspirador da integração do poder negativo do entendimento na auto-reprodução especulativa da razão.

Há, certamente, motivos importantes de uma crítica da modernidade presentes no jovem Hegel antes do período Jena, os quais, devidamente transformados, serão duradouramente incorporados como intuições seminais no seu pensamento maduro, tais como a crítica à moral da lei e à teologia moral dos postulados da razão prática, a nostalgia da pólis grega e das comunidades cristãs primitivas enquanto pano de fundo da crítica ao utilitarismo da *Aufklärung*, a busca de uma religião popular que atue como cimento de um republicanismo cívico, e mesmo a elaboração de uma concepção ampliada da razão, que não se opõe enquanto universal ao particular empírico, como em Kant, mas que abarca e integra em si mesma, como universal concreto, a multiplicidade empírica. Mas são os primeiros escritos de Jena, principalmente o mencionado *Escrito sobre a Diferença e Fé e Saber (Glauben und Wissen)*, nos quais uma atenção crescente é dada à *Crítica da Razão Pura*, – ao invés do maior interesse inicial de Hegel pela *Crítica da Razão Prática* e pela *Crítica da Faculdade do Juízo*, – que vão dar mais relevo à crítica especificamente filosófica da modernidade. Esta vai se tornar mais visível principalmente na crítica de Hegel aos diferentes tipos de cisão e de oposição que a *Bildung* moderna introduziu nos diferentes registros da cultura, e que têm a sua expressão filosófica nas diferentes formas da “filosofia da reflexão”, analisadas em *Fé e Saber*.

Já foi visto como no *Escrito sobre a Diferença*, refletindo sobre a forma particular que a sua própria filosofia especulativa assume a partir dos materiais do tempo presente, Hegel lhe atribui uma dupla origem. De um lado, a filosofia especulativa se origina da forma particular da cisão da vida moderna, na qual as antigas oposições da metafísica (espírito - matéria, corpo - alma, fé - entendimento, liberdade – necessidade), são transformadas e cristalizadas, pelo “avanço da cultura” (*Bildung*), leia-se pelo avanço da cultura filosófica graças à filosofia

transcendental, nas oposições razão - sensibilidade, forma - matéria, inteligência - natureza, subjetividade absoluta - objetividade absoluta (a última referindo-se especialmente a Fichte). De outro lado, a filosofia especulativa se origina da própria vida da razão (“a originalidade viva do espírito”), que na apreensão sistemática de si mesma restabelece e reconfigura ativamente aquela harmonia cindida. (DS, 12) Dessa cisão, articulada pelas oposições mencionadas, surge a “carência da filosofia”, e, acrescenta Hegel, “enquanto cultura (*Bildung*) da época presente, [dela surge também] o aspecto dado, não-livre da [sua] figura”. Assim, se a auto-apreensão sistemática da razão, a partir dos materiais do seu presente, é concebida, schellinguianamente, como fenômeno do absoluto, a cultura moderna resulta do isolamento desse fenômeno, que se fixa em si mesmo com a pretensão de subsistir por si. (DS, 12)

Essa crítica aos dualismos e às oposições da filosofia transcendental se voltaantes de tudo contra o formalismo da crítica kantiana e, nessa medida, ela é tanto uma crítica da modernidade filosófica, quanto uma radicalização do seu princípio filosófico, a autonomia do pensamento puro, concebida a partir do modelo da autodeterminação da vontade livre. Mas o motivo inspirador dessa crítica é a relação intrínseca, e poder-se-ia dizer dialética, – embora Hegel ainda não utilize esse termo, – que o *Escrito sobre a Diferença* estabelece entre reflexão e especulação, enquanto ambas são formas da auto-apreensão e auto-reprodução da razão, concebida como fenômeno do absoluto.

Ora, argumenta especulativamente Hegel, se a cultura moderna é o isolamento da auto-reprodução sistemática da razão enquanto fenômeno do absoluto, um isolamento que fixa esse fenômeno em si mesmo e lhe confere a pretensão de subsistir por si, “esse fenômeno [a cultura moderna] não pode renegar a sua origem” (DS, 13). Com efeito, o entendimento, “enquanto força da limitação” (ibid.), imita a razão, pois é graças à “secreta eficácia da razão”, que nele atua como impulso de totalização (DS, 17), que ele busca reconstituir e ampliar ao infinito, num edifício organizado, a multiplicidade de oposições que ele mesmo instaura, interpondo este edifício entre o homem e o absoluto, de sorte que o entendimento, assim, se reproduz indefinidamente como faculdade da limitação e da diferenciação infinita. (DS, 12-13) Impelido pela razão e imitando-a, o entendimento multiplica ao infinito a sua análise, potencia as oposições da cultura moderna e só reproduz a sua finitude, de sorte que a reflexão, que se erguera à razão pela negação do finito, ao fixar a infinitude da razão na oposição, “se rebaixa novamente a entendimento’ (DS, 13).

A pregnância da descrição do “avanço da cultura” mostra, na sua áspera concisão de linguagem, a clarividência do diagnóstico hegeliano dessa modernidade, desencadeada pela força dinâmica e mortífera do entendimento, que quer no seu nível imitar a razão: “quanto mais prospera (*gedeiht*) a cultura, quanto mais

múltiplica-se torna o desenvolvimento das manifestações da vida, nas quais a cisão pode se entrelaçar, tanto maior torna-se o poder da cisão, [...] tanto mais estranhos ao todo da cultura e desprovidos de significação se tornam os esforços da vida para renascer para a harmonia.” (DS, 14) A carência da filosofia surge dessa consolidação da cisão e do desaparecimento do “poder de unificação da vida dos homens”: ela surge quando “as oposições perderam a sua relação viva e a sua ação recíproca e [, assim,] ganham subsistência por si” (ibid.). Nessa medida, a carência da filosofia é contingente. Mas, na condição atual da cisão, essa carência torna-se uma “tentativa necessária” por parte da razão, a tentativa de “suspender a oposição entre a subjetividade e a objetividade solidificadas”, de “conceber o ter-vindo-ao-ser (*das Gewordensein*) do mundo intelectual e do mundo real” como uma “atividade infinita do produzir”, na qual e graças à qual a razão pode, então, ‘rebaixar’ “a cisão absoluta a uma cisão relativa, condicionada que ela está pela razão ampliada, pensada como vida. Isso é o que Hegel denomina, neste contexto preciso, de “reprodução da razão enquanto filosofia” (ibid.). Mas na medida em que a tarefa da filosofia consiste em “introduzir a cisão no absoluto – enquanto seu fenômeno, pôr o finito no infinito – enquanto vida” (DS, 16), esse absoluto de Hegel não é mais a substância infinita do jovem Schelling, mas a auto-reprodução da razão mediante a atividade do pensamento puro, que introduz a cisão, a negatividade dialética do finito, como elemento necessário do conhecimento sistemático de si mesma.

A continuação desse diagnóstico da modernidade retoma, explicitamente, o que Hegel, mas adiante, chamará de “luta entre entendimento e razão” (DS, 17). Hegel interpreta essa luta, inicialmente, no contexto de algumas motivações românticas de Schelling, que delineiam o restabelecimento da “cisão da vida cotidiana” (DS, 9) no horizonte de uma harmonia da razão com a natureza e da afirmação absoluta da liberdade humana: “quanto mais sólido e esplêndido o edifício do entendimento, tanto mais inquieto se torna o empenho da vida, capturada nele como parte, em arrancar-se desse edifício em direção à liberdade; [e] visto que a vida enquanto razão se alongínqua [desse edifício do entendimento], a totalidade das limitações é ao mesmo tempo aniquilada [a vida enquanto razão a abandona], neste aniquilar ela é referida ao absoluto, e com isso, ao mesmo tempo, ela é posta e concebida como simples fenômeno”, de sorte que, conclui Hegel, “a cisão entre o absoluto e a totalidade das limitações desapareceu”. (DS, 13)

Mas esse desaparecimento da cisão não é concebido como simples superação do caráter cindido da vida e da cultura moderna, pois ele é pensado no interior dessa “luta do entendimento com a razão”, e no interior dessa luta o entendimento só adquire a sua força de diferenciação “na medida em que a razão renuncia a si mesma” (DS, 17) O diagnóstico especulativo da causa dessa cisão, que no registro filosófico se exprime na incapacidade

da filosofia kantiana e das filosofias pós-kantianas resolverem suas dicotomias e antinomias, é o de que a reflexão “rebaixa” a atividade da razão, à qual ela, reflexão, se erguera, novamente a entendimento. Mas ele mantém, nessa “recaída”, contudo, a pretensão de operar como razão. (DS, 13) Assim, se, por um lado, esse impulso romântico de superação das cisões modernas, – nessa medida, crítico da modernidade, – se formula na tese de que “o único interesse da razão é suspender as oposições enrijecidas” do entendimento, por outro, Hegel imediatamente restringe a tese, interpretando o impulso de superação da cisão e o interesse em suspender as oposições não como solução e cura, mas como um sintoma da modernidade[23]: o interesse da razão não é anular “em princípio a oposição e a limitação”, pois “a cisão é um fator necessário da vida, que se plasma eternamente pondo oposições, e a totalidade na suprema vitalidade só é possível pelo seu restabelecimento a partir da suprema separação” (DS, 13-14) A razão pode, assim, conceber a totalidade das oposições da vida e da cultura moderna como um “simples fenômeno”, mas um fenômeno necessário, do absoluto, isto é, um fenômeno da razão que se auto-reproduz mediante o conhecimento sistemático (especulativo) de si mesma em suas oposições.

O diagnóstico crítico das cisões modernas se articula, assim, em torno da dupla função que Hegel atribui à reflexão, a partir da oposição estabelecida por Schelling, e incorporada por Hegel, entre reflexão e especulação. Reflexão, no sentido específico em que o subtítulo do artigo *Fé e Saber* designa as filosofias de Kant, Fichte e Jacobi, como formas da “filosofia da reflexão da subjetividade”, caracteriza a “atividade separadora” do entendimento, enquanto “faculdade da limitação”, que confere “subsistência” àquilo que ela limitou e fixa o assim limitado na sua finitude e na sua oposição ao infinito. (DS, 16-17) Mais genericamente, nesse sentido, Hegel caracteriza toda a filosofia moderna pós-cartesiana, que procura validar o conhecimento, por ex. do mundo externo, da permanência dos objetos, da identidade do eu etc., por uma reflexão, de natureza mais ou menos cética, sobre as operações da consciência, como “filosofia da reflexão”. A crítica que Hegel lhe faz é a de que essa filosofia ergue a reflexão a instância suprema, de sorte que ela parte da aceitação não ulteriormente problematizada das repartições do saber e da cultura historicamente dadas, recorrendo à reflexão para esclarecer os respectivos conceitos e pretensões de conhecimento dessas esferas, sem problematizar a unidade racional subjacente a elas e o seu princípio de diferenciação, que escapa à reflexão.[24]

Mas o idealismo especulativo concebe a reflexão não só como o oposto da especulação, mas, igualmente, como seu indispensável “instrumento”: se a carência da filosofia, oriunda da cisão da cultura moderna, é um dos pressupostos da filosofia e se o absoluto, entendido como auto-reprodução da razão, é o outro pressuposto (DS, 15-16), a reflexão tem de ser incorporada nesta razão ampliada como seu instrumento. Ela não só opera as limitações e fixa as oposições, mas, como instrumento da razão, igualmente nega essas limitações e oposições

do entendimento, suspendendo o finito. Assim, se a tarefa da reflexão como instrumento da especulação é tornar o absoluto acessível à consciência, i. é, “construir o absoluto para a consciência”, essa construção implica uma contradição, visto que pôr o absoluto significa pô-lo como produto da construção reflexiva, portanto, pô-lo como limitado, negando-o enquanto tal precisamente pelo fato de pô-lo. (DS, 16) Mas a tarefa da reflexão enquanto instrumento da razão especulativa é, a uma só vez, que a reflexão seja “a mediação dessa contradição”, e que ela se torne “subjetivamente tão completa quanto [objetivamente] o seu produto, o absoluto construído na consciência” o é. (ibid.) Ora, se a reflexão se torna subjetivamente co-extensiva ao absoluto reconstruído por ela na consciência como uma totalidade de determinações do pensamento, Hegel pode dizer que ela, na medida em que é especulação, “se aniquila (*vernichtet*) a si mesma enquanto reflexão e [aniquila] todo ser e tudo o que é limitado, ao referi-los ao absoluto” (DS, 17). Ao mesmo tempo, é precisamente a relação do limitado ao absoluto aquilo que lhe confere uma subsistência (*ein Bestehen*) (ibid.). Em contrapartida, a “reflexão isolada”, que imita a razão e se dá a aparência da razão (DS, 13), fixa a negatividade da razão em oposições rígidas, transformando a negação racional, que opera na auto-reprodução da razão, num produto finito.

Assim, de maneira análoga à relação entre entendimento e razão, Hegel concebe dialeticamente a relação entre reflexão e especulação mediante esta relação racional da reflexão a si mesma e ao absoluto. Devido a essa relação racional da reflexão a si mesma, a especulação depende da reflexão, exatamente na medida em que esta, por sua vez, opera graças à negatividade absoluta da razão [25], atuante no entendimento e enquanto entendimento como a “sua [dele] eficácia secreta” (DS, 17). E se esta razão, por um lado, “torna o entendimento ilimitado”, i. é, ergue-o acima dele mesmo e o impele para além de todos os limites e oposições finitas, por outro lado, ela o instiga e “seduz” a produzir uma “totalidade objetiva” de determinações opostas e finitas no seu próprio nível, uma totalização que, nesse registro do entendimento, termina por entrar em colapso e soçobrar na própria riqueza infinita que ele persegue. (DS, 17) Mas o que a reflexão não alcança nessa sua totalização indefinida é a unidade sistemática que integraria a priori as suas determinações num todo. Por isso Hegel pode dizer que a “lei suprema da reflexão, que lhe é dada pela razão e pela qual ela se torna razão, é a sua [própria] aniquilação” (DS, 18). Como tudo só subsiste no absoluto que a razão é para si mesma, a reflexão, enquanto tal, também só subsiste no absoluto, mas, “enquanto oposta a ele”, de sorte que para “para subsistir [enquanto reflexão] ela precisa dar-se a lei da sua autodestruição”. (DS, 18) Por isso, se ela quisesse subsistir por força própria, ela seria a própria contradição. [26]

Devido a esta relação dialética com a reflexão, a especulação no sentido hegeliano, enquanto

conhecimento absoluto do absoluto, não tem mais o sentido tradicional de uma visão privilegiada, que se descortina de uma altura eminente (*specula*, em latim) e, assim, se espelha (*speculum*) em nossos olhos, pois erguer-se ao pensamento puro para conquistar o acesso à plena explicitação do âmbito da razão requer um discurso racional que passa pelas determinações e oposições oriundas da reflexão. [27] É um discurso que só avança mediante a reflexão que formula as próprias regras do discurso, e que só ao final resulta numa sinopse intuitiva em que algo se deixa ver. É só através da mediação exaustiva do discurso, que se suspende enquanto mediação, que o pensamento é reconduzido ao conteúdo agora intuído na sua concretude e na sua necessidade. (E § 12 A) Isso que se deixa ver e se manifesta não é uma coisa independente da experiência ou do pensamento, ou que estaria atrás do fenômeno como o rochedo sob a neve, não é um em si, mas é algo conhecido através da unidade sistemática e apriori que o pensamento introduz nas determinações, graças às quais os objetos da experiência e do conhecimento são pensados, i. é, determinados como aquilo que eles verdadeiramente são [28]. A especulação hegeliana se constitui, assim, como a auto-apreensão e auto-reprodução da razão, graças à introdução de uma unidade sistemática e apriori nas determinações conceituais pelas quais a reflexão pensa os objetos, visando integrar essas determinações numa totalidade auto-referencial (idéia lógica).

Essa totalidade auto-referencial das determinações conceituais, a idéia lógica, se constitui, então, do ponto de vista da fundação regressiva, como a origem e o sujeito último do processo de explicitação dessas determinações. [29] O que a especulação como conhecimento absoluto do absoluto faz ver é essa unidade sistemática das determinações do pensamento, através das quais a razão se apresenta, se esclarece e se reproduz, de sorte que o absoluto nada mais é do que o processo do pleno esclarecimento e da plena legitimação da razão por si mesma, que se conclui numa sinopse intuitiva, que, ao termo, suspende esse processo, de acordo com a conhecida figura hegeliana da mediação plena que se suspende enquanto tal numa nova imediatez (E § 50 A; § 213 Ad.). Por isso, o fim teórico da razão em Hegel não se restringe, como para Kant, em impelir o entendimento, mediante as idéias transcendentais da razão, a ampliar e a unificar ao máximo os conhecimentos e as regras do entendimento, mas em conduzir a razão ao máximo esclarecimento que ela pode alcançar sobre sua atividade de autodeterminação absoluta, enquanto origem e desdobramento sistemático das suas determinações de pensamento. [30] Hegel antecipa, aqui, a sua teoria especulativa da idéia de conhecimento, ao conceber o que para Kant é resultado de uma colaboração externa entre entendimento e razão como sendo a atuação da própria razão enquanto entendimento, mediante a reflexão concebida como momento da especulação. [31] Nessa perspectiva, a dialetização dos termos da relação entendimento - razão e a sua transformação especulativa em momentos do pensamento categorial puro é uma retomada e uma radicalização do projeto crítico e da autonomia



do pensamento enquanto princípio da modernidade filosófica.

[1] G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, in: *Gesammelte Werke*, v. 4, Meiner, Hamburg, 1968. Citado pela abreviação (DS) da denominação concisa em alemão, *Differenzschrift*, seguida da indicação do volume da edição histórico-crítica *Gesammelte Werke* (GW) e do número da página.

[2] G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (*Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado no seu Traçado Fundamental*), in: *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1970, v. 7. Citado pela abreviação da denominação concisa em português *Filosofia do Direito* (FD), seguida da página, em se tratando do *Prefácio*, ou do número do parágrafo, seguido da maiúscula 'A', quando se trata da *Anotação* (*Anmerkung*), ou da abreviatura 'Ad.', quando se reporta ao respectivo *Adendo* (*Zusatz*) ao parágrafo.

[3] G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, in: *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1970, vols. 8-10. Citada pela maiúscula E, com a indicação do número do parágrafo, seguido da maiúscula 'A' em se tratando da *Anotação* (*Anmerkung*), e da abreviatura 'Ad.', quando se refere ao *Adendo* (*Zusatz*). *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*, trad. de Paulo Meneses, Loyola, São Paulo, 1995, 3 vol.

[4] G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik (WL)*, *Logik des Seins (1812)*, in: *Gesammelte Werke (GW)*, Meiner, Hamburg (1978). v. 11, 22.

[5] Hegel, *WL*, *Logik des Begriffs*, in: *GW*, (1981), v. 12, 246.

[6] R. Pippin, *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge U.P, 1989<sup>1</sup>, 66-70.

[7] K. Marx, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, *Marx Engels Werke*, Dietz, Berlin, 1977, v. I, 241.

[8] Ver, também, o enunciado do *Escrito sobre a Diferença*: “O princípio do idealismo expresso determinadamente é o de que o mundo é um produto da liberdade e a inteligência” (DS, 43)

[9] G.W.F. Hegel, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*, Loyola, São Paulo, 1905, v. I, pg. 94. Também, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, v. I, *La Science de la Logique*, trad. B. Bourgeois, Vrin, Paris, 1979, pg. 487.

[10] G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes (PhG)*, in: *Gesammelte Werke*, (1980), v. 9, 27; *Fenomenologia do Espírito (FE)*, trad., Paulo Meneses, Vozes, Petrópolis, 2002, § 32.

[11] Esta compreensão global da tese especulativa fundamental, formulada em vista da análise de alguns aspectos da relação do idealismo especulativo com a modernidade filosófica, desconsidera as diferenças dessa rearticulação especulativa da relação entendimento – razão nas diferentes etapas da formação do pensamento hegeliano, que exigiriam um estudo muito mais minucioso.

[12] Hegel, *WL, Logik des Begriffs*, in: *GW*, v. 12 (1981), 17 ss.

[13] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Philosophische Bibliothek, Meiner Hamburg, 1956. *Crítica da Razão Pura (CRP)*, Gulbenkian, Lisboa, 1989<sup>2</sup>.

[14] R. Pippin, *Hegels Idealism*, Cambridge U.P, 1989<sup>1</sup>, 68.

[15] “Enquanto na filosofia kantiana o princípio de que o pensamento se determina a partir de si mesmo é inicialmente estabelecido de uma maneira somente formal, o *como* e o *em que medida* dessa autodeterminação do pensamento não foi ainda demonstrada por Kant, ao passo que *Fichte*, que reconheceu esta falha, ao exprimir a exigência de uma dedução das categorias, tentou também, ao mesmo tempo, fornecer uma tal dedução.” (E § 60 Ad. 2, trad. MLM)

[16] Hans Friedrich Fulda, *Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik*, In: Horstmann, R.P. (ed.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Suhrkamp, Frankfurt a.,M. 1978, pgs. 39-40.

[17] Hans Friedrich Fulda, *Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik*, In: Horstmann, R.P. (ed.), *Seminar; Dialektik in der Philosophie Hegels*, Suhrkamp, Frankfurt, 1978, pgs. 41-43; H.F. Fulda, *Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise*, In: Id., pgs. 124-173; na mesma direção, Robert B. Pippin, *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge U.P., 1989.

[18] G.W.F. Hegel, *WL, Die Lehre vom Sein (1832)*, in: *GW (1984)*, v. 21, 33.

[19] Hans Friedrich Fulda, *Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik*, In: Horstmann, R.P. (ed.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Suhrkamp, Frankfurt, 1978, pgs. 36-38.

[20] R.B. Pippin, op. cit., pgs. 65-66.

[21] H.F. Fulda, id, pgs. 39-40.

[22] H.F. Fulda, id., pg. 37.

[23] R.B. Pippin, op. cit. pgs. 65-66.

[24] DS, “Reflexão como instrumento do Filosofar”, pgs. 16-19; cf. R.B. Pippin, op. cit. pgs. 67-69.

[25] “A razão se apresenta como a força do absoluto negativo, portanto, como o negar absoluto e, ao mesmo tempo, como a força que põe a totalidade oposta, a totalidade objetiva e subjetiva.” (DS, 17)

[26] “A lei imanente, pela qual ela se constituiria por força própria como absoluta, seria a lei da contradição.” (DS, 18)

[27] H.F. Fulda, *Spekulatives Denken und Selbstbewusstsein*, In: Kramer, K., Fulda, H.F., Horstmann, R.P., Pothast, U. (eds.), *Theorie der Subjektivität*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1987, pgs. 449-451.

[28] E § 213 A e Ad.

[29] H.F. Fulda, op. cit., 452-457.

[30] F.F. Fulda, op. cit., 456-462; H.F. Fulda, *Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise*, In: op. cit., pgs. 131, 133.

[31] H.F. Fulda, op. cit., pg. 475.

---

[Revista Eletrônica Estudos Hegelianos](#)