

# A conciliação entre história e saber absoluto na primeira concepção hegeliana de filosofia: em torno da articulação dos conceitos ‘pressuposto,’ ‘introdução’ e ‘carecimento da filosofia.’\*

Ricardo Crissiuma

Universidade Estadual de Campinas

**ABSTRACT:** The present paper approaches the difficulties stemming from the double claim of Hegelian philosophy – to be absolute and “son” of its time – starting from a reconstitution of the articulation among the concepts of ‘presupposition,’ ‘need for philosophy’ and ‘introduction to philosophy’ in his first Jena writings. Instead of allotting such claims in different phases of Hegelian thought – abusing from the distinction between “young” and “mature” Hegel –, this article intends to focus on Hegel’s effort to simultaneously accommodate them starting from the assumption of two viewpoints: the viewpoint of philosophy and the viewpoint of doing philosophy. It is by stating this double claim and this double viewpoint that the meaning of *Phenomenology of Spirit* as an introduction to philosophy can be rescued without running the risk of being jeopardized by the two following alternatives: the introduction through philosophical criticism and the introduction through speculative logic.

**KEYWORDS:** need for philosophy, introduction to philosophy, presupposition, criticism, history, absolute knowing.

A questão da admissibilidade de pressupostos por parte da filosofia hegeliana não recebeu a devida atenção na literatura. Há uma propensão de se despachar ou simplesmente ignorar o problema ao se priorizar as passagens em que Hegel afirma a incompatibilidade da filosofia com quaisquer pressupostos e escamotear aquelas — que existem, como veremos — em que Hegel admite a possibilidade da filosofia, mesmo absoluta, admitir ‘certos pressupostos.’<sup>1</sup> O raciocínio que sustenta esta atitude parece mesmo de difícil refutação: ora, na medida mesma

---

\* Artigo recebido em data 04/07/2016 e aprovado em data 03/12/2016.

<sup>1</sup> De maneiras diferentes, seguem essa propensão de privilegiar uma interpretação rigorista da *Voraussetzungsglosigkeit* da filosofia hegeliana sem notar que ela seria relaxada para certos pressupostos, autores tão díspares quanto HABERMAS, J. **Conhecimento e Interesse**. Trad. Luis S. Repa. São Paulo: Unesp, 2015, PALERMO. S. Una via genuina.genuina a la verdadera filosoffa. Estatuto y rol de la crítica filosófica en el *Über das Wesen der philosophischen Kritik*”. In: **Cadernos de Filosofia Alemã**, jan.-jun. 2015, pp. 109-123, POZZO, R. **Hegel: ‘Introductio in philosophiam’ - Dagli studi ginnasiali alla prima logica (1782-1801)**. Firenze: La Nuova Italia, 1989, DÜSING, K. **Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik: Systematische und Entwicklungsgeschichte Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik**. Bonn: Bouvier, 1976, e TREDE, J.H. **Hegels Frühe Logik (1801-1803/04): Versuch einer systematischen Rekonstruktion**. In: **Hegel-Studien**, n. 7. Bonn: Bouvier Verlag, 1972. Abordaremos esses autores com mais vagar ao longo do artigo.



em que Hegel assume que a verdade de um sistema filosófico está atrelada à sua capacidade de se firmar como absoluto, estaria imediatamente prescrita qualquer brecha para a admissão de pressupostos para a filosofia. E, no entanto, enquanto não se analisa melhor a questão da admissibilidade de pressupostos por parte da filosofia absoluta, fica igualmente sem a devida abordagem a reivindicação tantas vezes reiterada por Hegel de que uma filosofia deitaria raiz em um determinado tempo e teria por tarefa apreendê-lo em pensamento.<sup>2</sup>

Procurarei mostrar que é ainda em Iena que esse problema da compatibilidade entre filosofia absoluta e admissão de pressupostos ganha a cidadania no interior da filosofia hegeliana. Em uma série de textos escritos entre 1801-1803, a conciliação entre a absolutidade do saber e a admissão de pressupostos, é tratada por Hegel conjuntamente com o problema da introdução à filosofia. O desafio de uma introdução que se coloca ainda de fora do modo de apresentação da filosofia absoluta, levantando a questão sobre a cientificidade do saber que ela pretende conter, é coextensível da questão da admissibilidade dos pressupostos. Seria precisamente o projeto de uma introdução à filosofia formulado já nesses primeiros anos de Iena e depois implementado com a redação da *Fenomenologia do Espírito* que permitiria conciliar a pretensão absoluta da filosofia especulativa hegeliana com o seu único e verdadeiro pressuposto: o ‘carecimento da filosofia’ [*Bedürfnis der Philosophie*].

Dividirei este texto em três partes: na primeira, acompanha-se a maneira como Hegel equipara, não sem condicionantes, carecimento da filosofia e pressuposto da filosofia (1); em seguida, procura-se verificar que a premissa de que o começo da filosofia é dado pelo carecimento da filosofia colide, já em Iena, com a assunção de que a filosofia tem de ser absoluta — o que vai requerer a noção de uma introdução à filosofia (2); por fim, aborda-se as três diferentes maneiras pelas quais Hegel teria buscado perseguir uma ‘introdução à filosofia’ para assim verificar qual delas conferiria as bases para o projeto da *Fenomenologia do Espírito* (3).

---

<sup>2</sup> A formulação canônica desta determinação da filosofia encontra-se em: HEGEL, G. W. F. **Grundlinien der Philosophie des Rechts**. Hamburg: Felix Meiner, 1999, p. 16: “Apreender *o que é* é a tarefa da filosofia, pois aquilo, *o que é*, é uma razão. No que concerne ao indivíduo, então cada um é desde sempre *filho de seu tempo*; então a filosofia também é *seu tempo apreendido em pensamento*.”

### 1. Carecimento da filosofia como ‘pressuposto’ da filosofia e a filosofia como pressuposto do carecimento

A *Voraussetzungslosigkeit* — ou a propriedade de não se ter pressupostos — é erigida por Hegel, é bem sabido, como requisito para toda a filosofia que se pleiteie como ciência.<sup>3</sup> No §78 da *Enciclopédia*, podemos ler com todas as letras: “todos os pressupostos e preconceitos devem ser abdicados à entrada da ciência [...], pois somente na ciência é que são examinadas semelhantes determinações, e que deve ser conhecido o que há nelas e em suas oposições”<sup>4</sup> E, no entanto, em um escrito dos seus primeiros anos de Iena, vemos Hegel afirmar o seguinte: “O carecimento da filosofia pode ser expresso como o seu [da filosofia] pressuposto.” Eis, portanto, uma insofismável admissão de que a filosofia poderia contar com pressupostos, que, no entanto, não deixa de receber, na seqüência, um complemento crucial “se é que [*wenn*] à filosofia, que começa consigo mesma, deve ser feita uma espécie de átrio e, em nossos tempos, fala-se mesmo muito de um pressuposto. Aquilo que se nomeia pressuposto da filosofia não é nada mais do que seu mencionado carecimento.”<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Sobre as conseqüências pretensamente aporéticas dessa exigência hegeliana, cf.: HABERMAS. **Conhecimento e Interesse**, pp. 27-56. Como vai se tornar mais claro no desenvolvimento deste artigo, acredito que a análise da conciliação do preceito da *Voraussetzungslosigkeit* da filosofia com o pressuposto do filosofar impediria que Habermas visse Hegel cair em contradição ao exigir um requisito que nem ele mesmo conseguiria cumprir. Pois se há de fato uma conciliação possível entre saber absoluto e carecimento da filosofia, seria mesmo permitido afirmar que Hegel conseguiria igualmente conciliar tanto a crítica às pressuposições irrefletidas de uma teoria do conhecimento que quer se fazer passar como o critério incontestável de toda a cientificidade, quanto incorporar a relação da cientificidade do conhecimento com “orientações basilares que se prendem a determinadas condições fundamentais da reprodução possível e da auto-constituição da espécie humana”ue que “não objetivam, por isso, a satisfação de carências empíricas imediatas, mas a solução de problemas sistemáticos” (HABERMAS. **Conhecimento e Interesse**, p. 299); que Hegel chamasse essas “orientações” de “carecimento da filosofia” e não de “interesse do conhecimento” não vem a mudar muito a questão. A diferença que teria de ser melhor explorada, sem dúvida, nenhuma é que para Hegel o “carecimento da filosofia se liga à reprodução da razão e não da espécie humana. O desdobraimento dessa diferença, no entanto, já daria assunto suficiente para um outro artigo.

<sup>4</sup> Cf. HEGEL, G. W. F. **Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrissen** (1830). Hauptwerke in sechs Bänden (HW). Band 6. Hamburg: Felix Meiner, 1999, § 78, p. 118 / **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio**. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995, § 78, p. 155. Problematização e referências, conferir a esse respeito: ORSINI, F. Sobre a ideia não pragmatista do início da filosofia em Hegel. In: **Anais da XV semana acadêmica do PPG em filosofia da PUCRS**, Porto Alegre, volume 3, 2015, pp. 188-205. A admissibilidade de pressupostos é muitas vezes elevada a critério de diferenciação entre a dialética hegeliana (que supostamente não o admite) e a dialética marxista (que o assume sob a condição de resgatá-lo).

<sup>5</sup> HEGEL, G. W. F. **Differenz des Fichteschen und Schellingschen System der Philosophie**. In: Jenaer kritische Schriften. Hamburg: Felix Meiner, Hauptwerke in sechs Bänden, Band 1, 1999. pp. 3-92, p. 15 / **Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling**. Trad., introd. e notas Carlos Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2003, p. 40.

Recorrendo a um expediente que busca desfazer e isolar a sua respectiva validade para diferentes fase do filósofo, a literatura hegeliana vem insistindo em se esquivar de prestar contas a respeito desse choque de posições. A saber, o decurso temporal entre essas duas citações é reivindicado para indicar que: a última seria apenas a posição do ‘jovem’ Hegel, e a primeira a posição do Hegel ‘maduro.’ Sob pretexto de uma maior precisão analítica das posições de Hegel, essa saída acaba mesmo por perder as tensões mais produtivas e desafiadoras que atravessam, desde seus primeiros momentos, o projeto da filosofia hegeliana. Permanecendo no jovem Hegel, podemos verificar claramente como já há a coincidência dessas duas posições. Basta verificar que a cláusula da *Voraussetzungslosigkeit* que retiramos da *Enciclopédia* já estaria contida, por exemplo, na posição enunciada no começo do *Differenzschrift* em que a necessidade do absoluto se tornar objeto da filosofia é afirmada ao mesmo tempo em que o abandono de toda e qualquer ‘propriedade’ é alçado a seu requisito: “A essência da filosofia não tem justamente chão para propriedades [*Eigenthümlichkeiten*] e, para atingi-la, se o corpo exprime a soma das propriedades [*Eigenthümlichkeiten*], é necessário precipitar-se nela à *corps perdu*; pois a razão, que encontra a consciência prisioneira de peculiaridades, só se tornará especulação filosófica na medida em que se elevar a si e se confiar a si mesma e ao absoluto, que se tornará ao mesmo tempo o seu objeto.”<sup>6</sup>

Enfrentemos, portanto, o problema sem subterfúgios. Um primeiro passo é oferecer uma explicação da locução condicionante — ‘se é que / *wenn*’ — que, como visto, comparece na citação em que Hegel admite pressupostos para a filosofia. Nela encontra-se a indicação de que se Hegel de fato concede que a filosofia tenha pressupostos, isso só se dá sob a condição restritiva de se identificar pressuposto e carecimento da filosofia. Para repor em outros termos, a admissão de um ‘pressuposto da filosofia’ está vinculada à operação prévia de se equiparar ‘carecimento da filosofia’ a ‘pressuposto da filosofia’ — equiparação com a qual, diga-se, Hegel resignifica ao mesmo tempo tanto o ‘pressuposto da filosofia,’ quanto o ‘carecimento da filosofia’ — e só é válida até onde esses termos se mantêm equiparáveis.

A compreensão dessa resignificação é necessária para se evitar confundir o que Hegel assume como um ‘pressuposto da filosofia’ com o que ele condena como ‘pressuposto da filosofia.’ Haja vista que a objeção ao pressuposto da filosofia é mesmo um mote recorrente em toda a série de artigos e resenhas críticas que Hegel vai escrever em seus primeiros anos de Iena

---

<sup>6</sup> HEGEL. *Differenzschrift*, p. 11 / p. 36.

e está no cerne de seus ataques a filósofos seus contemporâneos tais como Reinhold, Bouterwerk e Krug. Para notar que se trata de empregos bem diferentes do termo, cumpre atentar que o ‘pressuposto’ admitido por Hegel não é, como ele o afirma, um pressuposto absoluto, cuja aquisição prévia se faz necessária para que a filosofia possa, daí então, ser devidamente construída em solo firme. Esse procedimento filosófico aparece por demais ligado a um projeto da filosofia moderna de fundar a filosofia que a devida compreensão da Crítica deveria ter desativado.<sup>7</sup>

O ‘pressuposto’ admitido por Hegel, este identificado ao carecimento da filosofia, está se referindo ao “lado não livre da filosofia;”<sup>8</sup> um pressuposto que vai se expressar, em certa medida, na forma que toda a filosofia retira à época histórica e ao espaço geográfico em que ela nasce. Pois, como se sabe, Hegel argumenta que o carecimento da filosofia decorre de uma crise na dinâmica da formação-cultural [*Bildung*]:<sup>9</sup> “Quando o poder de unificação desaparece da vida dos homens e as oposições perdem a sua relação vívida e a ação recíproca [*Wechselwirkung*], e ganham sustentabilidade por si mesmas, surge o carecimento da filosofia.”<sup>10</sup> Com efeito, essa crise tem sua gênese em uma cristalização das oposições que estruturam a formação-cultural — i.e., na medida em que elas voltam sobre si mesmas e recusam a relação, que lhes seria constitutiva — com o seu oposto. Ao recusar essa relação, a formação-cultural tende a promover mais cisões entre outras oposições, levando a uma expansão ilimitada de particularidades dispersas; o entendimento, agente das cisões, tem livre curso, e a razão, que deveria promover a unificação, se recolhe - a não ser, para, mesmo que inapercebidamente, inspirar o entendimento a lograr uma ou outra unificação parcial ainda dentro da cisão.

Essa descrição da perda da reciprocidade entre os opostos de uma formação-cultural como fonte da cisão recobre — e repõe em linguagem especulativa, conferindo-lhe, assim, uma nova

---

<sup>7</sup> A esse respeito, ver LEBRUN, G. **Kant e o fim da Metafísica**. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura São Paulo: Martins Fontes, 2002. Sobretudo o Capítulo X.

<sup>8</sup> HEGEL. **Differenzschrift**, p. 13 / p. 38.

<sup>9</sup> O termo *Bildung* possui no alemão desta época uma conotação ambígua, podendo referir-se tanto à formação simplesmente, no sentido de um processo, quanto no sentido de formação-cultural, referindo-se às determinações de uma determinada época ou sociedade. Em um comentário de Rüdiger Bubner vertido para o inglês, analisando precisamente essas passagens do *Differenzschrift*, pode-se verificar a opção de traduzir *Bildung* por “cultural formation.” BUBNER, R. Hegel’s concept of Phenomenology. In: **The Innovations of Idealism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. “What is striking [...] is that the concept of cultural formation [*Bildung*] is [...] closely linked to the phenomenon of disseverance [*Entzweiung*]”, pp. 123-124.

<sup>10</sup> HEGEL. **Differenzschrift**, p. 13 / p. 38.

envergadura — aquilo que, antes em seus escritos ginasiais, Hegel tratava — ainda sob a égide da *querelle des anciens et des modernes* e de suas leituras de Rousseau — como a divisão da nação gerada pelo progresso das ciências e das artes. Diferentemente contudo do que se verificava nos outros estágios do desenvolvimento do seu pensamento, a partir de Iena, Hegel abdica de reunificar as cisões modernas por meio de um projeto voltado à promoção de uma religião popular. Daí se segue que o conceito de *carecimento* a animar o seu projeto de unificação não vai mais ser ‘da razão prática’ ou ‘do amor,’ mas ‘da filosofia.’<sup>11</sup> Por mais que a religião ainda viesse a exercer papel relevante como um dos principais momentos do processo de unificação do espírito, Hegel não a coloca mais como a expressão mais alta da unificação, pois ela ainda se mostraria por demais solidária a sentimentos que não seriam capazes de superar em definitivo o dualismo moderno. Seria esse o ‘ideal de juventude’ que ele deixaria para atrás ao anunciar a Schelling a sua conversão à ciência.<sup>12</sup>

São essas suas capacidades de superar toda a singularidade ainda que sem se deixar de ligar a uma determinada época que qualificam a filosofia como efetivamente a mais capaz de desentranhar a unidade das oposições cristalizadas e isoladas em uma formação-cultural tocada pela crise sem colocar riscos de comprometer o grau de diferenciação alcançado nos mais novos tempos ou se ver submetida à dinâmica de um destino que corre às suas costas. O *carecimento* da filosofia seria uma denúncia e uma convocação para que a razão retome o seu lugar; que retome a frente do entendimento — sem por isso suprimi-lo ou avançar em sua jurisdição. A razão seria capaz de, ao mostrar que as antinomias que se formam entre determinadas oposições repousam sempre em uma unidade prévia, promover uma unificação das cisões de uma dada formação-cultural. A cada vez que lograsse essa unificação de uma formação-cultural, a razão estaria garantindo o desempenho de uma autorreprodução de si mesma.

Se, com efeito, atentarmos que, para Hegel, a história não é composta apenas de uma única mas de uma diversidade de formações-culturais que se espalham tanto no tempo quanto no espaço, segue-se que à razão seria necessário desempenhar diversas reproduções de si mesma. Nesse sentido, é importante precisar que essas formações-culturais que compõem a

---

<sup>11</sup> Também não será possível desenvolver a questão aqui, mas trabalho com a premissa de que o projeto de Tübingen de uma *Volksreligion* estaria ancorado em um conceito de *carecimento da razão prática*; o de Frankfurt em um *carecimento do amor*. Para o conceito de *carecimento da razão prática*, ver sobretudo o assim chamado Tübinger Fragment; para o de *carecimento do amor*, ver HEGEL, G.W.F. **Frühe Schriften II**. Gesammelte Werke, Band 2. Hrsg. Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2014, p. 119.

<sup>12</sup> HEGEL, G.W.F. **Briefe von und an Hegel**. Hamburg: Felix Meiner, 1969, p. 59.

história não seguem um modelo de um auto-desenvolvimento contínuo e necessário, desdobrado tal como se a nova formação-cultural estivesse contida, desde sempre, já em germe na formação-cultural antecedente. A passagem de uma *Bildung* para outra é, ao contrário, marcada pela contingência e se dá no plano do devir. “Quando? e onde? e em que forma? essas autorreproduções da razão aparecem sob a condição de filosofias é contingente.”<sup>13</sup> As formações-culturais morrem, e de seus escombros surge, de maneira contingente, uma outra formação-cultural. A necessidade do encadeamento entre as formações-culturais não é forjado por nenhum princípio ontológico que dita todo o seu curso mas somente a partir do modo de exposição dado pelo ponto de vista reconstrutivo. Da descontinuidade entre as formações-culturais, de um lado; e do vínculo entre as formações-culturais e o carecimento da filosofia, de outro, decorre que a história seria marcada por vários carecimentos da filosofia e, por conseguinte, por várias filosofias. É essa feição da história que quebra com a teleologia de cunho cumulativo-linear embutida na maior parte das histórias da filosofia e que abre espaço para se pensar o vínculo de uma filosofia à época em que ela teve origem.<sup>14</sup>

Mas, ainda assim, se o ‘pressuposto’ da filosofia seria um carecimento da filosofia e se a consumação da filosofia seria verificada pela satisfação do carecimento que a originou, como saber que a filosofia apreendeu o seu carecimento corretamente? Em outras palavras, com qual critério a filosofia pode contar para se certificar de ter apreendido devidamente seu ‘pressuposto’ sem antes ter se desenvolvido por completo enquanto filosofia? A questão que se coloca aqui não é outra senão a da passagem do carecimento da filosofia para a filosofia, do pressuposto para aquilo que ele põe. Para se certificar de seu carecimento da filosofia a filosofia é arrastada para a necessidade de elevar o seu saber a um saber absoluto.

## 2. A relação entre a filosofia e seu pressuposto

Se reconhece, sob as condicionantes já especificadas — i.e., identificando-o com um carecimento da filosofia — , a legitimidade da filosofia contar com um pressuposto, Hegel

---

<sup>13</sup> HEGEL. *Differenzschrift*, p. 14 / p. 39.

<sup>14</sup> HEGEL. *Differenzschrift*, p. 12 / p. 36: “Cada filosofia é em si completa e tem como uma autêntica obra de arte a totalidade em si. Tampouco como se Rafael e Shakespeare as tivessem conhecido, as obras de Apeles ou de Sófocles lhes teria podido aparecer como um exercício prévio para si mesmos, mas sim como uma força espiritual aparentada à sua, tampouco pode a razão, nas suas configurações precedentes, ver-se a si mesma como exercícios prévios de que poderia tirar partido...”

aponta ao mesmo tempo que a satisfação deste carecimento está inextricavelmente entrelaçada à sua apreensão. Pois caso a filosofia trate apenas de como se satisfaz o carecimento e não como o apreendê-lo, é certo que ela logo passa a assumir um caráter utilitário.<sup>15</sup> Seria como se Hegel estivesse reivindicando a filosofia para servir como simples instrumento cuja função seria apenas o de satisfazer um determinado tipo de carecimento para imediatamente depois se inutilizar como fósforo riscado. Que a satisfação do carecimento da filosofia seja indissociável da questão da filosofia apta a melhor apreendê-lo faz-se mais claro quando se aprecia a co-implicação do genitivo objetivo e do genitivo subjetivo da expressão — ou seja, a satisfação do carecimento ‘por’ filosofia carece ‘de’ uma determinada filosofia. Há uma dupla conotação do carecimento da filosofia que sobredetermina a primeira: o carecimento não seria somente ‘por’ filosofia; a própria filosofia também teria ‘ela mesma’ um carecimento. Nesse sentido, mesmo vinculada à satisfação de um carecimento, a filosofia não ficaria relegada a qualquer função utilitária; não poderia ser descartada após servir para a consecução de um determinado fim.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Mas o mesmo cuidado para não instrumentalizar a filosofia deve ser tomado para não a tornar meramente contemplativa, reduzindo seu objetivo final à mera contemplação — Hegel também não quer que confundamos esse viver da filosofia e por meio da filosofia com um convite à resignação no pensamento. A filosofia pode permitir ao homem: “suportar a limitação da efetividade mas não nela satisfazer-se”. Pois, como Hegel vai argumentar, por mais que a desarmonia do mundo exterior possa se resolver “em harmonia para a filosofia”, essa harmonia não vale “para si”, e complementa, “a razão se intui bem nele; mas esse mundo em movimento ésem consciência da harmonia; ele só é harmônico no espírito do filósofo; ele mesmo [o mundo exterior] não conhece esta união [*Einigkeit*]”. Mais uma vez, seria possível aqui traçar um novo paralelo com Habermas que recusa conferir ao interesse pelo conhecimento função meramente cognitiva “conhecimento não é mero instrumento de adaptação de um organismo ao entorno cambiante, nem é ato de um ser racional puro e inteiramente desligado dos contextos de vida como contemplação”. Notemos aqui, portanto, que a consumação da filosofia e a realização da filosofia seriam dois processos diferentes. Ao filósofo caberia pressentir o carecimento obscuro pela transformação de uma efetividade já sem vida pois têm suas forças cristalizadas em opostos isolados, para daí se esforçar por elaborar conceitualmente um sistema que viesse a reunificar essas oposições. Hegel, no entanto, não deixa de prever que enquanto elaborada apenas conceitualmente essa unificação ficaria restrita ao pensamento do filósofo entrando em choque com o mundo exterior. Para superar essa discrepância entre interioridade unificada e exterioridade dilacerada, o sistema filosófico deveria exercer um papel formativo que, por meio de grandes homens (a relação de Alexandre como discípulo de Aristóteles é sempre citada) viesse auxiliar na formação do povo de um modo geral. Para não perdemos de vista às margens que determinamos a este texto, cumpre, no entanto, não entrar mais a fundo nesta questão.

<sup>16</sup> Com efeito, essa impressão que só se reforça quando Hegel afirma que ao tratar do carecimento da filosofia, que ele quer simplesmente investigar: “que relação a filosofia tem com a vida?, uma pergunta que é uma só com a: em que medida a filosofia é prática?”. HEGEL, G. W. F. *Diese Vorlesungen.../ Introductio in Philosophiam* (Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten 1801/1802) In: **Schriften und Entwürfe** (1799-1808). *Gesammelte Werke*, Band V. Hrsg. Manfred Baum und Kurt Meist, Hamburg: Felix Meiner, 1998, p. 261. Baum e Meist chegam, precisamente, a sugerir uma incompatibilidade entre uma filosofia que se quer, ao mesmo tempo, sistemática e prática. “Die praktische Zielsetzung dieser Philosophie, deren Einleitungsunbedürftigkeit hervorgehoben wird, kontrastiert auffällig mit ihrem Anspruch auf Objektivität und Absolutheit als ‘Centralpunkt’ aller wissenschaftlichen Erkenntnis”, p. 46. Pozzo, por sua vez, voltou-se diretamente contra essa sugestão: POZZO. **Hegel**, p. 217.



Com efeito, Hegel é bastante cuidadoso em precisar neste mesmo texto que: “o verdadeiro carecimento da filosofia não significa, por certo, nada mais do que aprender a viver dela e por meio dela.”<sup>17</sup> Aí está, com efeito, explicitado que haveria uma mútua dependência entre ‘aprender’ o carecimento e ‘satisfazer’ o carecimento — mas convém verificar mais de perto o que vem a ser o sentido desse ‘viver’ por meio da filosofia.

Na análise dessa solução hegeliana, cumpre primeiramente observar que o carecimento da filosofia mostra-se ao mesmo tempo ‘heterogênea’ em relação à filosofia,<sup>18</sup> sem ser, no entanto, ‘externo’ à filosofia. Ao vincular a satisfação do carecimento da filosofia a um viver pela filosofia, Hegel nos convida a considerar que se, por um lado, a filosofia pressupõe o carecimento da filosofia, cabe também considerar que, por outro, o carecimento da filosofia também ‘pressupõe’ a filosofia. Instaura-se portanto uma dinâmica de reenvio mútuo da filosofia para o carecimento da filosofia e daí o inverso em cujo estudo parece estar mesmo a solução para a compatibilização entre pressuposto e absoluto na filosofia hegeliana. Essa circularidade que se revela como essencial à relação filosofia-pressuposto leva Hegel a reconhecer o embaraço de um verdadeiro esclarecer do carecimento da filosofia: “[...] somente em um sentido bastante restrito pode estar em minha intenção esclarecer o carecimento da filosofia, clarificá-lo completamente significaria produzir toda a filosofia [...]”<sup>19</sup>

Toda a dificuldade reside, no entanto, em precisar esta implicação entre clarificar o carecimento da filosofia e produzir toda a filosofia. Para ser fiel à formulação acima cumpre atentar que se, com efeito, Hegel afirma que o carecimento da filosofia acaba por remeter ao sistema, Hegel não fala de um ‘pôr’ o ‘carecimento da filosofia’ pelo sistema, mas de um ‘clarificar’ [grifo meu] o carecimento da filosofia pelo sistema.<sup>20</sup> O viver por meio da filosofia alude precisamente a essa circularidade entre carecimento da filosofia e filosofia a que cada um teria de dar conta.

Hegel formula a questão ainda de uma outra maneira: ao se reconhecer que existe uma heterogeneidade relativa entre a filosofia e o carecimento da filosofia que se expressa no contraste mencionado por Hegel na sequência do texto: “se a filosofia é completa e circular, o

---

<sup>17</sup> POZZO. *Introuctio in philosophiam*, p. 217.

<sup>18</sup> Basta ver que Hegel vai fazer referência a uma contingência no seio do surgimento da filosofia: HEGEL. *Differenzschrift*, “Quando? e onde? e em que forma? essas autorreproduções da razão aparecem sob a condição de filosofias écontingente” p. 14 / p. 39.

<sup>19</sup> HEGEL. *Diese Vorlesungen...*, p. 260.

<sup>20</sup> HEGEL. *Diese Vorlesungen...*, p. 260.

filosofar, por outro lado, é algo empírico que [pode] partir de diversos pontos de vista e múltiplas formas da formação-cultural [*Bildung*] e da subjetividade.”<sup>21</sup>

### 3. A introdução trodusubjetividadecritos hegelianos de Iena

No início de seu curso *Introductio in Philosophiam*, Hegel afirma enfaticamente: “não há nada que precise tanto ser evitado quanto que toda a filosofia se transforme ela mesma em um introduzir, ou que o introduzir seja tomado como uma filosofia.”<sup>22</sup> Com efeito, desde o *Differenzschrift*, Hegel vai indicar os defeitos de toda a filosofia que não começa com ela mesma.<sup>23</sup> Daí remonta a forte contrariedade com as introduções com que Hegel veio se notabilizar. Tanto que as introduções às suas obras sempre vão erigir o próprio introduzir como alvo, perfazendo uma espécie de auto-negação — de modo a serem vistas mesmo paradoxalmente como uma espécie de anti-introduções. No entanto, no decorrer do próprio *Introductio in Philosophiam*, é possível apreender que as introduções hegelianas na medida em que se negam não deixam de estar subordinadas a buscar cumprir um papel. A apreensão desse papel requer que retomemos primeiramente aquela diferença de pontos de vista que Hegel vai escandir entre ponto de vista do filosofar e o ponto de vista da filosofia.<sup>24</sup> Ora, mas se a filosofia e o filosofar caem fora um do outro, é imperativa a pergunta sobre como se promover a passagem entre eles.<sup>25</sup> Pois não havendo passagem, se o filosofar não pudesse acessar a filosofia, ao sujeito ficaria vedada a verdade da filosofia e à filosofia qualquer via para receber um ancoramento histórico. É no sentido de responder ao desafio dessa passagem, que a introdução retiraria a sua função. Hegel concebia que a introdução à filosofia viesse a fazer “uma espécie de meio de ligação [*Bindungsmittel*] e ponte entre as formas subjetivas e a objetiva e absoluta filosofia,”<sup>26</sup> superando o divórcio entre a filosofia e o filosofar. Mas o que

---

<sup>21</sup> HEGEL. *Diese Vorlesungen...*, p. 261.

<sup>22</sup> HEGEL. *Diese Vorlesungen...*, p. 259-260.

<sup>23</sup> HEGEL. *Differenzschrift*, p. 8 / p. 32.

<sup>24</sup> Apesar da anti-introdução também ser bastante presente nas introduções de Hegel, é de se verificar que ele também coloca como necessária uma introdução positiva porquanto que tomada como passagem entre dois pontos de vista.

<sup>25</sup> Quando afirma ser possível se ensinar a filosofia, mas nunca a se filosofar, Kant está jogando com a impossibilidade de se ensinar o carecimento que motiva toda a filosofia. Todo o empreendimento da primeira crítica enquanto objetiva fornecer as condições de todo sistema futuro pode ser visto pelo ângulo de uma introdução a esse carecimento da filosofia, que, no caso de Kant, ainda respondia — o que é inaceitável para Hegel — como um carecimento da razão.

<sup>26</sup> HEGEL. *Diese Vorlesungen...*, p. 261.

marcaria esta passagem? É precisamente aí que introdução e carecimento da filosofia mostram intrinsecamente ligados na filosofia hegeliana: Hegel vai afirmar que esse ‘meio de ligação’ entre formas subjetivas e objetivas de filosofar com a filosofia absoluta equivaleria a uma passagem do ‘carecimento particular’ para o ‘verdadeiro carecimento da filosofia’;<sup>27</sup> a relação entre o ponto de vista do filosofar com o ponto de vista da filosofia se entrelaça com a relação do carecimento da filosofia com a filosofia.

Mas tudo isso permanece ainda muito indeterminado. A partir do delineamento dessa função de uma introdução à filosofia, seria necessário se confrontar com as diversas alusões feitas por Hegel em seus primeiros anos de Iena sobre modalidades de se franquear entrada à filosofia que poderiam ser vistas como vias para se perseguir uma introdução à filosofia — concebida como *Bindungsmittel*. Com efeito, à época em que Hegel rabiscava aquelas anotações para as preleções de que era responsável na Universidade de Iena, encontramos em seus escritos ao menos três diferentes formas de entrar na filosofia que se candidatam a ocupar a função de introdução à filosofia. Uma dessas formulações é desenvolvida em um dos fragmentos dos cursos lecionados por Hegel na Universidade de Iena entre 1801/02; outra no artigo que Hegel escreve junto com Schelling como introdução para o *Jornal Crítico de Filosofia* e uma terceira formulação aparece em um fragmento encontrado na segunda metade do século passado e muito provavelmente referente aos cursos que Hegel vai ministrar no ano de 1803 — trata-se, respectivamente, de uma introdução pela crítica, uma introdução pela lógica e uma introdução pela *Filosofia do Espírito*. É precisando qual dessas maneiras se deixa melhor apreender como a introdução, sob a condição de ‘meio de ligação,’ que se pode compreender a relação da *Fenomenologia do Espírito* com seu Sistema.

#### a) A introdução pela crítica filosófica

No texto de 1802, que introduz o *Jornal Crítico de Filosofia*, denominado *Sobre a essência da crítica filosófica em geral, e sua relação com o estado atual da filosofia em particular*, Hegel aponta logo nas primeiras linhas que: “de um verdadeiro efeito da crítica [...] deve-se esperar por sinal não um mero demolir negativo dessas limitações, mas, ao invés disso,

---

<sup>27</sup> HEGEL. *Diese Vorlesungen...*, p. 261. Conferir também: BAUM, M.; MEIST, K. *Durch Philosophie leben lernen*. In: *Hegel-Studien*, n. 12, p. 45.

a preparação do caminho [*Wegbereitung*] para a entrada na verdadeira filosofia.”<sup>28</sup> A metáfora aí contida — da crítica como ‘preparação do caminho’ para a verdadeira filosofia — deu ensejo a interpretações que buscaram estabelecer uma correspondência entre a função da crítica e a da introdução à filosofia — a tal ponto que o conceito de crítica ditaria o método de introdução da *Fenomenologia do Espírito*,<sup>29</sup> O que essas interpretações se eximem de interrogar, no entanto, é se para além de permitir uma aproximação com o termo ‘introduzir’ na generalidade do significado próprio ao uso corrente do termo, essa metáfora também estaria apta a corresponder aos limites precisos em que Hegel vai conceber a introdução. Em outras palavras, caberia demonstrar que, para Hegel, a crítica poderia assumir a função de introdução à filosofia tal como conceitualmente apresentada no curso *Introductio in Philosophiam*, i.e. introdução como *Bindungsmittel* dos pontos de vista da filosofia e do filosofar.

O que transparece antes de mais nada — e que não deixa de sugerir convergência com as preleções — é que a crítica filosófica, tal como concebida por Hegel no *Jornal*, guarda com efeito uma estreita relação com o conceito de carecimento da filosofia. Seria mesmo possível afirmar que o princípio precípua da crítica filosófica seria fornecer um meio de aferição da presença ou do grau do carecimento da filosofia em uma — ainda que apenas autodeclarada — filosofia. Mas para entender o metro pelo qual Hegel propõe auferir o grau do carecimento da filosofia, é necessário retomar o vínculo entre o carecimento da filosofia e uma dada formação-cultural. Pois o que a crítica vai ensinar a divisar é precisamente o entrelaçamento entre história da filosofia e filosofia da história presente em toda a filosofia.

As formações-culturais são para Hegel determinadas por uma época histórica e/ou localização geográfica; e o carecimento da filosofia, na medida em que derivado da crise de uma formação-cultural, não pode deixar de receber determinações da mesma ordem. Hegel reconstruiria, por um lado, a história como uma sucessão de formações-culturais expressando

---

<sup>28</sup> HEGEL, G. W. F., Einleitung. Über das Wesen der Philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhältniss zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere. In: **Jenaer kritische Schriften**. Hamburg: Felix Meiner, Band 1, 1999, p. 127.

<sup>29</sup> É o que tenta fazer, por exemplo, PALERMO. Una via genuina. No entanto, ao igualar a *Wegbereitung* da crítica filosófica com o projeto de uma introdução à filosofia que vai desembocar na *Fenomenologia do Espírito*, Palermo vê-se forçada a atribuir uma concorrência entre duas formas de crítica filosófica nos primeiros escritos de Hegel que acaba por comprometer a dupla pretensão — histórica e absoluta — da filosofia hegeliana. De resto, a possibilidade de Palermo afirmar uma concorrência entre conceitos de crítica filosófica em Hegel só se dá por conta de se confundir diferenças que dizem respeito, por um lado, à duplicidade do ponto de vista e, por outro, à modalidade da crítica (se esta visa uma outra filosofia ou se o senso comum). Eximindo-se completamente de lidar com a questão do *Bindungsmittel* entre os dois pontos de vista, tudo se passa, para ela, como se a transformação do conceito de crítica acabasse por levar a uma superação do conceito de carecimento da filosofia.

diferentes esforços de organizar a relação entre indivíduos, e entre indivíduos e natureza a fim de lidar com a tendência à expansão ilimitada das divisões do entendimento; e, por outro, reconstruiria a história da filosofia como a sucessão das diversas respostas dadas para a superação, em uma nova unidade no plano do pensar, do fracasso dessas organizações.

Ora, dessa apresentação da história baseada na premissa de que o carecimento da filosofia surge das cisões de uma determinada formação-cultural, Hegel vai fazer duas derivações correlatas: 1- que haveria correspondência entre o grau das cisões de uma formação-cultural e o grau de universalidade do carecimento da filosofia; 2- que o grau de universalidade do carecimento da filosofia traça os limites da unificação a ser empreendida pela filosofia. Ambas essas derivações levam a concluir que mesmo que não de todo livre de limitações ou particularismos em sua forma, uma filosofia capaz de satisfazer o carecimento da filosofia conforme o grau determinado de universalidade com que ele emerge em meio a uma certa formação-cultural apreende a verdade e pode legitimamente envergar o nome de filosofia, pois o é em essência.

Se é assim, a tarefa de uma ‘crítica filosófica’ não poderia ser senão ajuizar se as limitações presentes em uma filosofia correspondem aos limites traçados pela formação-cultural ao esforço de satisfazer um carecimento da filosofia no grau que ela aparece. Haveria mesmo um escalonamento do grau do carecimento da filosofia conforme as oposições que se sucedem na história.<sup>30</sup> A prerrogativa da crítica será avaliar a legitimidade das diferentes manifestações da filosofia conforme a satisfação do carecimento ‘da’ filosofia na duplicidade semântica que ele carrega — genitivo subjetivo e objetivo — ou seja, em que medida uma filosofia atende ao carecer *pela* filosofia e em que medida ela atende o carecer ‘da’ filosofia.

O papel da crítica, portanto, não é senão por à prova as limitações da filosofia buscando aferir 1- se as limitações correspondem objetivamente àquelas impostas pelo *Bauzeug* [material de construção] que a filosofia encontra nos escombros de uma formação-cultural;<sup>31</sup> 2- se as limitações derivam antes de uma incapacidade de uma certa filosofia de romper com a

---

<sup>30</sup> HEGEL. *Differenzschrift*, p. 13 / p. 38.: “Os opostos que antes sob a forma de espírito e matéria, alma e corpo, féie entendimento, liberdade e necessidade, e assim por diante, em esferas mais limitadas, ainda eram significativos de diversos modos, e ligavam a si todo o peso do interesse humano, transitaram [*übergegangen*], com a progressão da formação-cultural, para a forma das oposições entre razão e sensibilidade, inteligência e natureza e, para o conceito universal, entre subjetividade absoluta e objetividade absoluta.”

<sup>31</sup> HEGEL. *Differenzschrift*, p. 12 / p. 36: “A verdadeira peculiaridade [*Eigenthümliche*] de uma filosofia é a individualidade interessante, na qual a razão organizou para si mesma uma figura, com os materiais de uma época particular [*Bauzeug eines besondern Zeitalters*]; aí, a razão especulativa particular encontra o espírito do seu espírito, a carne de sua carne, intui-se a si nela como uma e a mesma essência viva como um outro.”

autoridade das formas tradicionais; 3- se as limitações derivam de uma resistência da subjetividade de abdicar de si mesma e reconhecer sua dependência do objeto. Para cada um desses casos, a crítica deveria ser desempenhada por meio de uma modalidade diferente, cumprindo a ela 1- autenticar uma filosofia confirmando que suas limitações correspondem aos próprios limites determinados para a satisfação do carecimento da filosofia na forma determinada pelo material de construção deixado pela crise de uma formação-cultural; 2 - “esfolar a casca que impede a aspiração interior de ver o dia,”<sup>32</sup> estimulando uma transição de uma dada forma da filosofia para outra, superior, que melhor satisfaça um determinado carecimento da filosofia; 3- “desemboscar a subjetividade dos cantos em que ela se esconde para fugir da filosofia,”<sup>33</sup> mostrando que em uma época em que o dilaceramento da formação-cultural chegou ao seu máximo, o carecimento da filosofia exige a especulação e a identidade com o objeto.

Seja qual for a modalidade adotada, a crítica filosófica se mostra orientada por um duplo horizonte: o mais baixo conferido pela relação da filosofia com a formação-cultural de cuja crise ela emerge; o mais alto dado pela perspectiva de uma crise das crises que se assenta em uma filosofia da história e tem como pressuposição a hipótese de uma “suprema separação.”<sup>34</sup> Em relação a essas determinações, pode-se mesmo presumir que a segunda modalidade de crítica — a, por assim dizer, esfoladora — fosse a mais adequada àquelas formações-culturais pré-modernas, em que o carecimento da filosofia seria restringido pelos marcos religiosos e tradicionais. Já a terceira modalidade de crítica, por sua vez, seria mais afeita aos mais novos tempos em que a consistência da unificação é minada pela recusa das filosofias de reconhecer a dependência do sujeito em relação ao objeto — pois dessa recusa decorre uma filosofia que absolutiza a subjetividade e adota uma falsa unificação que domina ou suprime a objetividade. Nesse sentido, essa modalidade da crítica se mostra como uma importante aliada para se desvendar e denunciar as falsas introduções à filosofia. Um dos principais aliados da subjetividade no seu esforço — espúrio, diria Hegel — de se esquivar da objetividade seriam as várias formas adotadas pelo introduzir à filosofia.<sup>35</sup> Sob pretexto de um ‘proceder crítico,’ a

---

<sup>32</sup> HEGEL. *Einleitung*, p. 120.

<sup>33</sup> HEGEL. *Einleitung*, p. 120. Instar que a subjetividade reconheça a sua dependência em relação ao objeto não necessariamente significa um ‘embotamento da crítica’ nem uma resignação frente ao tempo presente.

<sup>34</sup> HEGEL. *Differenzschrift*, p. 13 / p. 38.

<sup>35</sup> No início de seu curso de Iena, *Introductio in Philosophiam*, Hegel vai mesmo afirmar que um filosofar introdutório, que assume o nome “de fundação da filosofia, criticismo, método cético, precaução contra o

filosofia tornar-se-ia um introduzir que busca a segurança no obrar ao mesmo tempo que mantém ‘a filosofia afastada de si.’ Em outras palavras, esse seria um expediente de uma subjetividade que, sob pretexto de ter mais segurança para o filosofar, quer se furtar à filosofia, o que significa para Hegel a mesma coisa que se negar a colocar à prova os seus conhecimentos. Nesse caso, a crítica filosófica deve atuar para desfazer o equívoco entre ‘introdução’ e ‘filosofia;’ confusão que serve como refúgio à subjetividade no momento em que ela é compelida a se identificar com o objeto. A tarefa da crítica consistiria em minar a legitimidade desse introduzir, denunciando o fosso insuperável que se abre entre esses diversos ‘átrios’ à filosofia e a própria filosofia.

Mas mesmo quando a crítica se exerce da maneira a mais eficaz — evitando, por exemplo, as más introduções na filosofia — cumpre reconhecer que ela só poderia colaborar indireta— e restritamente a fim de fazer as vezes de uma verdadeira introdução à filosofia. A crítica filosófica serve por certo para apurar as formas filosóficas e mesmo forjar um novo modelo de história da filosofia. No entanto, o campo em que a crítica filosófica pode ser exercida é bastante circunscrito. Isso na medida em que ela tem a necessidade de contar de antemão com a ideia da filosofia, ou “o eterno e imutável arquétipo [*Urbild*]”<sup>36</sup> para promover um ‘ajuizamento objetivo’ [*objektive Beurteilung*], i.e. sem partidarismo, sobre as outras filosofias. Em outras palavras, Hegel também vai falar que a crítica filosófica tem a ideia da filosofia como sua “condição ou pressuposto.”<sup>37</sup> Ora, tomar a ideia da filosofia como pressuposto da crítica é um grau a mais do que tomar o carecimento da filosofia como pressuposto da filosofia — seria o caso de um pressuposto de segundo grau. Disso se segue que o papel introdutório a que a crítica filosófica é convocada a desempenhar tem de contar de antemão com uma ideia de filosofia, valendo, portanto, somente para aqueles já razoavelmente ‘introduzidos.’

A *Wegbereitung* proporcionada pela crítica encontra, no entanto, o seu impasse quando se defronta com uma autodeclarada ‘filosofia’ em que não está inscrita a ideia da filosofia mas nem por isso deixa de querer se passar por filosofia. Seriam filosofias em que nem sequer pulsaria o sentimento do carecimento pela filosofia, pois, ao fim e ao cabo, elas ainda estariam

---

dogmatismo” seria um fenômeno de época, encontrando-se na ordem do dia na Alemanha. Seu mal não seria a dominação pela autoridade de uma forma passada, ou a falta de condições de superar sua particularidade, mas um excesso de prurido, uma “prudência” que se reverte em “presunção.” HEGEL, *Diese Vorlesungen...*, p. 260. Aqui já possível ver um prenúncio da crítica que Hegel vai fazer àqueles que confundem “medo do erro” com o “medo da verdade”, HEGEL, *Phänomenologie*, p. 54 / p. 72 [§74].

<sup>36</sup> HEGEL, *Einleitung*, p. 117.

<sup>37</sup> HEGEL, *Einleitung*, p. 117.

mergulhadas no senso comum, sem conseguir a mínima distância entre ser e representação para dele se diferenciar. Para dizer em outras palavras, diante de uma filosofia que vem à tona de costas para o carecimento da filosofia, privando-se assim da própria ideia que conferiria a ela a identidade de filosofia, a crítica filosófica não vê solo nenhum para poder se exercer com legitimidade. Não há como se obter recurso a um critério reconhecido por ambos os partidos — o que critica e o que é criticado; condição para que o ajuizamento pudesse se pautar pela objetividade. O problema é que mesmo ausentes as condições da crítica se mostrar apartidária, mesmo sem poder apelar a um anseio comum que seria o de satisfazer um carecimento por unificação de uma dada formação-cultural, Hegel ainda assim lhe reconhece a necessidade e autoriza sua atuação. É preciso demarcar bem claramente a diferença da essência da filosofia em relação a essas ‘não-filosofias.’ Portanto, mesmo sem contar ou pretender a chancela de qualquer terceira instância legitimadora, a crítica deve ser exercida visando a mera ‘rejeição’ [*Verwerfung*] das falsas filosofias. Uma rejeição cuja eficácia só seria garantida se as não-filosofias fossem constrangidas pela crítica — pouco importando os meios para tanto<sup>38</sup> — a reconhecer publicamente a sua própria nulidade.

Ora, mas se a crítica filosófica, ao não encontrar a ideia em uma dada filosofia, só consegue funcionar pela rejeição, ela se exime de providenciar a passagem da não-filosofia para a filosofia; o que quer dizer que ela se exime de providenciar a passagem do senso comum para a filosofia. A crítica filosófica seria capaz de rejeitar a filosofia que não expressasse um carecimento da filosofia, mas, mesmo que se ressinta de sua ausência, não seria capaz de despertar e conduzir uma consciência para esse mesmo carecimento da filosofia. Se a rejeição está plenamente conforme com uma concepção da crítica filosófica como *Wegbereitung*,<sup>39</sup> cuja

---

<sup>38</sup> Basta ver os meios com que Hegel anuncia o combater contra a não-filosofia: “Este Jornal pretende, por um lado aumentar o número de jornais existentes, por outro lado pôr um limite às insanidades não-filosóficas. As armas das quais vai se servir são muito variadas; nós a chamaremos de cacetes, chicotes e palmatórias; tudo isso se faz por uma boa causa e pela *gloriae Dei*; poderão aqui e ali se queixar disso; mas de fato, a cauterização tornou-se necessária” Carta de Hegel a W.F. Hufnagel de 30 de dezembro de 1801. In: HEGEL. **Briefe von und an Hegel**. Vol. 1, p. 65. *Apud* BUCHNER, H. Hegel und das Kritische Journal der Philosophie, **Hegel-Studien** n. 3, Bonn: Bouvier, 1965, pp. 108-109.

<sup>39</sup> Cabe aqui reforçar que a concepção de crítica como rejeição não implica qualquer “crise” no conceito hegeliano de filosofia. Até porque separar a filosofia da não-filosofia por meio da rejeição, não é definitivamente o mesmo que não admitir a dúvida e o erro no conceito de saber absoluto. A crítica que rejeita um algo como não-saber só senta em contradição com o conceito de absoluto de alguns comentadores, não com o de Hegel; a filosofia de Hegel não busca aniquilar com toda a contingência. No mais, a tarefa de promover a passagem do não-saber ao saber não é mesmo de uma *Wegbereitung* promovida pela crítica, mas de uma introdução à filosofia, que, daí já se depreende, trata-se mesmo de uma outra questão. Sobre a *Wegbereitung* como introdução à filosofia e a crítica enquanto rejeição como “crise” do conceito hegeliano de filosofia nos primeiros anos de Iena, ver PALERMO.



função não é mesmo outra senão a de tornar a “via limpa [*reine Bahn*] para a filosofia,” separando-a da não filosofia que se faz de filosofia;<sup>40</sup> ela, no entanto, deixa de desempenhar uma das funções mais essenciais a uma introdução à filosofia concebida como *Bindungsmittel*.

b) A introdução à filosofia pela lógica

Diversos textos e anotações escritos entre os anos de 1801 e 1803 permitem considerar que uma outra via de entrada à filosofia teria sido testada por Hegel — aquela conferida pela lógica.<sup>41</sup> Com efeito, há uma compreensão de que Hegel defenderia a esta altura, tanto nas preleções de seu curso quanto nas oportunidades em que se põe a esboçar a estrutura de seu sistema, que a filosofia deveria começar pela lógica.<sup>42</sup> Mas atribuir à lógica a primeira parte do sistema da filosofia especulativa não significa o mesmo que atribuir à lógica o papel de promover uma introdução à filosofia.<sup>43</sup> Ocorre que em alguns momentos nos escritos de Hegel, essas coisas se embaralham. No fragmento para a preleção do curso sobre *Logica et Metaphysica* de 1801/1802,<sup>44</sup> Hegel chega a falar em termos muito parecidos com os que encontramos no *Introductio in Philosophia* em um caminhar do filosofar dado a partir de um começo finito até “o conhecer infinito ou o conhecer do absoluto como objeto” que é “ a

---

Una via genuina a la verdadera filosofía, pp. 117-119. Antes de Palermo, a via de reconstruir o projeto da *Fenomenologia do Espírito*, enquanto introdução à filosofia, a partir da crítica filosófica, tomada enquanto preparação do caminho, já havia sido testada por Rüdiger Bubner. Mesmo sem ter de lançar mão de teses tão controvertidas, Bubner acaba não por explorar a possibilidade da introdução como um vir a ser do carecimento da filosofia e, com isso, desenvolve a relação da filosofia com o seu próprio tempo a partir de um ponto de vista primordialmente cognoscitivo, enquanto crítica das filosofias contemporâneas, que perde de vista a relação do carecimento da filosofia com a, por assim dizer, economia pulsional da consciência que deve aceder ao ponto de vista do saber absoluto. Cf.: BUBNER. Hegel's concept of Phenomenology.

<sup>40</sup> HEGEL, G. W. F. Ankündigung des Kritischen Journals. In: **Jenaer kritische Schriften**. Hamburg: Felix Meiner, Hauptwerke in sechs Bänden, Band 1, 1999, pp. 503-504.

<sup>41</sup> Essa função introdutória está presente nos diversos comentários que buscaram reconstituir a assim chamada “primeira lógica de Hegel”. Cf.: DÜSING. **Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik**, pp. 75-108; TREDE, J.H. Hegels Frühe Logik (1801-1803/04): Versuch einer systematischen Rekonstruktion. In: **Hegel-Studien**, n. 7. Bonn: Bouvier Verlag, 1972.

<sup>42</sup> ROSENKRANZ, K. **Hegels Leben**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969. Sobretudo a seção: *Didaktische Modification des System*, pp. 178-198.

<sup>43</sup> Não identidade, ao menos para os escritos das preleções, bastante controversa, que depende muito do ponto de vista que Hegel abordava a lógica. Baum e Meist chamam atenção que em sua preleção sobre *Logica et Metaphysica*, Hegel já trabalharia com duas concepções diferentes de lógica; seria somente quando tomada como exclusivamente subjetiva que a lógica não se identificaria com a metafísica. Cf.: BAUM; MEIST. *Durch Philosophie leben lernen*, p. 55.

<sup>44</sup> HEGEL, G. W. F. *Dass die Philosophie.../ Logica et Metaphysica*. (Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten 1801/1802). In: **Schriften und Entwürfe (1799-1808)**. Gesammelte Werke, Band V. Hrsg. Manfred Baum und Kurt Meist, Hamburg: Felix Meiner, 1998, pp. 269-275.

condição de ciência da verdade.”<sup>45</sup> Para promover essa passagem do começo finito para a ciência, seria necessário mostrar que o conhecer finito não está contraposto de modo absoluto ao conhecer infinito, bem como a reflexão não está contraposta de modo absoluto à especulação.<sup>46</sup>

E, com efeito, essa tarefa de promover a transição do conhecer finito para o conhecer infinito, Hegel vai incumbir à lógica: “Eu creio que a lógica pode servir de introdução à filosofia.”<sup>47</sup> Mais uma vez, no entanto, Hegel não vai deixar de separar a acepção disciplinar corrente do que correspondente à lógica daquilo que ele mesmo concebe que deva ser a lógica. A primeira seria a lógica finita que se pretenderia superar as oposições do pensamento finito em unidades meramente ‘formais.’ Na medida, no entanto, em que adota essa unilateralidade, essa lógica se prende à finitude, e não consegue aceder à ciência. A lógica em que Hegel identifica um potencial de cumprir a função de introduzir à filosofia seria de outra cepa, qualificando-se mesmo como uma lógica especulativa:

Eu creio que a lógica pode servir de introdução à filosofia somente a partir desse lado especulativo, na medida em que ela fixa as formas finitas enquanto tais e as afasta do caminho ao reconhecer completamente [*vollständig*] a reflexão, de modo que ela não coloca nenhum obstáculo na trilha da especulação; e, ao mesmo tempo, mantém diante de nós em um, por assim dizer, reluzir [*Widerschein*] sempre a imagem do absoluto, e nos torna mais familiarizado com ele [*damit vertraut macht*].<sup>48</sup>

Seria, portanto, sobretudo por meio dessa atividade de negar e suspender as formas finitas que a lógica enquanto especulativa conseguiria desempenhar um papel introdutório; precisamente, no sentido de promover a passagem do conhecimento finito para o conhecimento infinito, da *blosse Reflexion* para a *vollständige Reflexion*. Em seu papel introdutório, a lógica deveria expor as diversas formas do pensamento finito, depois organizar “em sua progressão escalonada” [*in seinem Stufengang*]<sup>49</sup> as formas subjetivas de se lhe conferir unidade [conceito, juízo e silogismo], por fim, seria necessário apontar a necessidade de se suspender o conhecer

<sup>45</sup> HEGEL. “Dass die Philosophie...”: “Eu vou me deter nesse caráter do filosofar de que ele no geral parte de começos finitos; no *Kollegium* de Lógica e Metafísica que eu ofereço expor aos senhores neste inverno, tomo ao mesmo tempo essa consideração propedêutica de começar nele [filosofar] do finito para a partir daí, a saber na medida em que ele é anteriormente aniquilado, caminhar atéto infinito”, p. 271.

<sup>46</sup> HEGEL. “Dass die Philosophie...”, “diesem unendliche Erkennen aber, oder der Spekulation aber steht das endlichen Erkennen, oder die Reflexion gegenüber, nicht als ob beyde absolut einander entgegengesetzt wären [...]”, p.271.

<sup>47</sup> HEGEL. “Dass die Philosophie...”, p. 272.

<sup>48</sup> HEGEL. “Dass die Philosophie...”, p. 271.

<sup>49</sup> HEGEL. “Dass die Philosophie...”, p. 273.

finito. Este último passo seria promovido pela reflexão absoluta, que seria incumbida do procedimento de ligar as formas finitas do pensamento ao absoluto; exerceria portanto a função de aniquilar o conhecimento finito; mostrando que todo o condicionado carece de um condicionante, ela compele o finito a caminhar cada vez mais para o infinito. A reflexão absoluta só pode ser mesmo alcançada por meio da negação de toda a finitude, que envolve a intuição da antinomia como princípio essencial do método filosófico. E a Lógica vai exercer uma atividade crítica de negar as formas finitas na medida em que as relaciona com o absoluto.

Seria esse trabalho prévio que prepararia a “passagem para a autêntica filosofia ou para a metafísica.”<sup>50</sup> A grande diferença entre essas duas modalidades de reflexão seria a forma [*Form*] que ambas conferem ao seu operar. A forma da mera reflexão seria uma forma ainda presa à finitude,<sup>51</sup> enquanto a forma da reflexão especulativa seria aquela que reconhece a identidade de todo o finito com o infinito. A lógica especulativa, argumenta-se, poderia exercer o papel de introdução à filosofia precisamente por ela conseguir mostrar que a mera reflexão exige sua auto-suspensão na reflexão absoluta; ou seja, ela partiria do *modus operandi* da reflexão finita para mostrar como ela é compelida para a reflexão absoluta. É interessante notar que esta ‘passagem’ da mera reflexão, via reflexão especulativa, para a ‘autêntica filosofia’ parece ser uma segunda passagem, subsequente à “*passagem* do carecimento da filosofia para o instrumento do filosofar, a reflexão como razão,”<sup>52</sup> i.e., a própria reflexão especulativa, apresentada no *Differenzschrift*.

Cumpre, portanto, abordar com mais vagar a relação entre essas duas ‘passagens,’ pois é importante marcar a diferença entre esses dois momentos. Há propensão que se expressa em vários comentadores para tomar a ‘passagem’ do carecimento da filosofia para a reflexão da razão como uma transição sem resto; uma absorção de todo o conteúdo do carecimento da filosofia pela lógica. Trede, por exemplo, vai se valer do fato de Hegel mencionar uma “incompletude do carecimento da filosofia”<sup>53</sup> para depreender que o carecimento da filosofia exigiria a sua ‘suspensão’ [*Aufhebung*] pela Lógica. Tal interpretação do sentido do conceito de ‘passagem’ empregado por Hegel tende a lhe conferir um acento exagerado e muito

---

<sup>50</sup> HEGEL. “Dass die Philosophie...”, p. 275.

<sup>51</sup> HEGEL. “Dass die Philosophie...”, p. 275: “A mera reflexão no entanto a reconhece apenas na contraposição, e assim sóa tem na forma de sua finitude.”

<sup>52</sup> HEGEL. *Differenzschrift*, p. 16 / p. 41.

<sup>53</sup> HEGEL, *Differenzschrift*, p. 31 / p. 58: “Quando em um sistema o carecimento que lhe fundamenta [*zum Grunde liegende Bedürfnis*] não se configurou completamente [*nicht vollkommen*], e elevou um condicionado, subsistente apenas na oposição, a absoluto, então ele torna-se como sistema dogmatismo [...].”

problemático. A formulação hegeliana não autoriza tão facilmente a ilação de que o carecimento da filosofia devesse em algum momento ser ‘suspendido’ pelo Sistema. A tese que faz corresponder a ‘figuração completa do carecimento’ como o resultado da transformação dos momentos do carecimento em ‘momentos da razão,’ a tese de se considerar a cisão como “*posta pela razão ou pela filosofia mesma;*” ou mesmo a tese de que a “filosofia tem na sua pressuposição, i.e. aquilo a partir de cuja suspensão ela se constrói para a sua identidade, nada outro do que pressupor a si mesma”<sup>54</sup> convergem em ignorar por completo a temática das diferenças dos pontos de vista na filosofia hegeliana, e, por conseguinte, promover uma negação abstrata do carecimento da filosofia, do pressuposto e da introdução. Por certo, há circularidade, já o vimos inclusive, entre carecimento da filosofia e filosofia, de modo que a apreensão do carecimento da filosofia exige a compreensão da própria filosofia. No entanto, é precisamente essa circularidade que é comprometida na interpretação defendida por Trede. Pois a bem reparar o que sua interpretação avança seria uma simples absorção do carecimento da filosofia pela lógica, deixando de lado o fato da lógica necessitar de uma abertura para o carecimento da filosofia. Ao que parece, Trede tende a abraçar um primado da lógica que faria por desaparecer a necessidade de uma introdução à filosofia — de um *Bindungsmittel* entre o começo da filosofia e o começo do filosofar.

Cumprir insistir que escapa a essas interpretações logicistas que o idealismo não assume a história como, de saída, já transparente ao seu ponto de vista. Ao contrário do que as leituras mais vulgares fazem crer, Hegel não deduz a história de seu sistema; e se ele pode ordená-la em um encadeamento expositivo isso só é possível pela reconstrução. Em outras palavras, a ‘razão’ só entra na história a partir da sua adoção de um ponto de vista reconstutivo; que abre uma diferença entre uma história do vir-a-ser e uma história categorial. Vê-se aí porque a Lógica não serviria como uma ‘ponte’ entre o carecimento da filosofia, presente no filosofar subjetivo, e o ‘verdadeiro carecimento,’ que se faria como ideia da filosofia. Assim, há de se levar a sério quando Hegel fala que a lógica só serviria como introdução por ‘conveniência’ [*Tauglichkeit*].<sup>55</sup> De fato, a passagem da lógica particular para a lógica verdadeira na medida em que implica a auto-supressão da reflexão no princípio da antinomia poderia ter um caráter introdutório para quem tomasse o ponto de partida da lógica. Pode-se mesmo ver que o que Hegel denomina de

---

<sup>54</sup> TREDE. Hegels Frühe Logik (1801-1803/04), p. 137.

<sup>55</sup> HEGEL. “Dass die Philosophie...”, p. 271.

‘verdadeira Lógica’ contém um ‘conhecer negativo’ do Absoluto, na medida em que permite determinar que as filosofias que permanecem presas à forma finita não conseguem conhecê-lo.<sup>56</sup> No entanto, seria desconhecer o sentido específico que Hegel atribui à introdução à filosofia, acreditar que a Lógica também pudesse desempenhá-la.

Mas em sua versão mais ambiciosa tal como formulada nas preleções *Introductio in Philosophiam*, uma introdução à filosofia passaria também primordialmente pela condução de um ponto de vista qualquer que não detém esse arquétipo de antemão e ainda está por obtê-lo. A introdução pela lógica serve de via para esse arquétipo da filosofia apenas na medida em que assume um ponto de vista específico — qual seja, aquele que já está introduzido na lógica. Ao se optar pela lógica como via de introdução para a filosofia perde-se completamente de vista a questão do carecimento da filosofia e, com isso, tende-se a perder também a própria relação entre a filosofia e a história. Nesse sentido, não dá para falar como Düsing que a primeira lógica de Hegel ofereceria uma introdução à filosofia que se colocaria como uma alternativa à introdução à filosofia tal como encontrada na *Fenomenologia do Espírito*;<sup>57</sup> é menos plausível ainda defender que a lógica dialética absorveria os projetos de Hegel de desenvolver uma introdução quando dos seus primeiros anos de Iena.<sup>58</sup> Tratam-se de dois projetos completamente distintos de introdução que definitivamente não podem ser colocados como alternativos. De resto, cumpre apontar tanto a *Lógica*<sup>59</sup> e quanto a *Enciclopédia*<sup>60</sup> remetem explicitamente à *Fenomenologia* como introdução — uma introdução concebida, em tudo conforme à *Introductio in Philosophiam*, como uma passagem do ponto de vista subjetivo para o ponto absoluto. E de uma introdução concebida nesses termos tem de se contar tanto com a passagem do carecimento da filosofia para a reflexão especulativa quanto a passagem da reflexão especulativa para a filosofia.

---

<sup>56</sup> BAUM; MEIST, *Durch Philosophie leben lernen*, p. 56: “Die so verstandene ‘wahre’ Logik enthält also ‘ein negatives Erkennen’ des Absoluten, nämlich die Erkenntnis, daß es in einem System der ‘Formen der Endlichkeit’, wie es Kants (und Fichtes) transzendente Logik darstellt, nicht erkannt werden kann.”

<sup>57</sup> DÜSING. **Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik**, p. 92 “Hegel entwickelt hier ein Modell systematischer und wissenschaftlicher Einleitung in die Philosophie des Absoluten, das man durchaus als Alternative zur späteren Phänomenologie des Geistes von 1807 ansehen kann. Wie die Phänomenologie hat auch die frühe Logik die Überwindung des endlichen Subjekts und seiner endlichen Reflexion zum Ziel...”

<sup>58</sup> POZZO. **Introductio in philosophiam**, p. 248 ss.

<sup>59</sup> HEGEL, G. W. F. **Wissenschaft der Logik**. HW. Band 3. Hamburg: Felix Meiner, 1999, pp. 32-33.

<sup>60</sup> HEGEL, G. W. F. **Enzyklopädie** § 25, pp. 68-69 / p. 87.

## c) Introdução à filosofia pela filosofia do espírito

Se nem a crítica filosófica nem a lógica se adequaram plenamente ao conceito de introdução como *Bindungsmittel*, vide a definição encontrada no *Introductio in Philosophiam*, cabe verificar que dentre os escritos de Hegel dos primeiros anos de Iena, despontam outros vestígios que podem ser tomados como esforços de oferecer a devida introdução à filosofia. Com efeito, Rosenkranz,<sup>61</sup> sem dispor do amplo aparato crítico empregado na edição das obras de Hegel a partir da segunda metade do século passado, agrupava junto aos trechos retirados dos manuscritos das preleções hegelianas na Universidade de Iena referentes ao semestre de inverno de 1801-1802 — que já analisamos nas seções antecedentes —, os trechos de uma outra série de manuscritos referentes às preleções do verão de 1803.<sup>62</sup> Indiscriminadamente, Rosenkranz atribuía a essas duas série de manuscritos, que ele analisava em bloco, a temática da introdução à filosofia. Não obstante a falha de datação, há elementos para acompanhar Rosenkranz no juízo de que ao menos o primeiro dos três textos dessa segunda série de fragmentos de preparações para preleções — identificado pelas palavras de suas linhas iniciais *Ist auf das Allgemeinen...*; compartilhava uma mesma temática com os fragmentos de 1801-1802.

Em uma longa nota à margem da página, Hegel escreve, de maneira bastante truncada e cheia de abreviações, o que aparenta ser uma súplica das intenções para o curso a que o texto do fragmento serve de apoio: “Eu desen[volvo] o car[ecimento] da fil[osofia] [e vou] proceder de tal forma a, primeiramente, determinar o conflito [*Widerstreit*] sobre o qual ele se fundamenta, depois mostrar <a ne> as formas univers[ais] (sobre as linhas) de solução do

---

<sup>61</sup> ROSENKRANZ. *Hegels Leben*, pp. 178-198. Cabe atentar que o título e algumas análises dessa seção de Rosenkranz podem se prestar a enganos, já que, como vimos procurando argumentar, definitivamente o desenvolvimento da questão da introdução à filosofia nesses escritos do jovem Hegel não respondem apenas a questões didáticas.

<sup>62</sup> Este conjunto de três fragmentos — “*Ist auf das Allgemeinen...*”, “*Das Wesen des Geistes...*”, “*Seiner Form...*”, são agrupados na seção “*Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten (1803)*” do volume HEGEL, G. W. F. *Schriften und Entwürfe* (1799-1808). Não obstante os próprios editores do texto colocam dúvidas sobre se esses fragmentos de fato formavam um conjunto (cf.: *Editorischer Bericht*. In: HEGEL, G. W. F. *Schriften und Entwürfe*, p. 672 e o texto já citado de seus editores BAUM; MEIST. *Durch Philosophie leben lernen*, p. 57). Além disso, apesar dos três ostentarem no alto das páginas a rubrica “*Filosofia do Espírito*”, os editores só fornecem explicações sobre o porquê dessa rubrica para outros dois fragmentos que não o *Ist auf das Allgemeinen...*. É de se supor que os editores tenham sido levados a incluí-lo sob a mesma rubrica pelos patentes paralelismos com as filosofias do espírito posteriormente desenvolvidas por Hegel em Iena.

mesmo em sua necess[idade], e (a aplicação que se faz a partir dessas (?)) delas sobre o conhecer, e mostrar a[s] formas univers[ais] no conhecer.”<sup>63</sup> Consequente ao programa anotado à margem do manuscrito, a abertura do texto reafirma, primeiramente, que o foco do curso consiste em remontar a gênese do carecimento da filosofia desde sua expressão mais primordial: “o sujeito que tem esse carecimento [e] o reconhece é um singular absoluto, desamparado [...]; a pulsão [*Trieb*] para a filosofia é despertada, na medida em que o homem se reconhece como isolado, como sendo para si...”<sup>64</sup> Em seguida, ao final do parágrafo, é antecipado que o movimento do texto segue por meio de uma progressiva determinação desse carecimento que leva o sujeito a reconhecer a sua relação de dependência com tudo aquilo que ele tem necessidade de contrapor a si para afirmar a sua independência. Ora, mas esse programa de desenvolver o carecimento da filosofia desde sua forma mais elementar não recobriria precisamente aquele que vimos no *Introductio in Philosophiam*?

É certo que à esta altura de sua estadia em Iena, 4 anos antes da *Fenomenologia*, em paralelo aos seus esforços de escrever uma introdução à filosofia, já estamos na iminência de encontrar as primeiras tentativas de Hegel promover a apresentação de sistema. Sabe-se mesmo que uma seção denominada *filosofia do espírito* vai ganhar corpo em dois dos três assim chamados *Systementwürfe* de Iena — os referentes a 1803/1804<sup>65</sup> e 1805/06<sup>66</sup> — e talvez seja mesmo mais plausível presumir que o fragmento, *Ist auf das Allgemeinen...*, estivesse antes antecipando a exposição de uma seção do sistema hegeliano do que se prestando ao projeto de escrever uma introdução à filosofia. Isso quer dizer que o fragmento já se alinharia de saída com o ponto de vista da filosofia, pois as filosofias do espírito do *Systementwürfe* — assim com a que, posteriormente, vai comparecer como uma seção na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* — já estão subordinadas à exposição de um sistema, inscrevendo-se em um processo de desdobramento categorial do saber absoluto.<sup>67</sup> Contra essa pressuposição, no entanto, fala

<sup>63</sup> Procuo reproduzir a citação conservando os sinais encontrados na edição crítica das obras de Hegel, mas como se trata de uma tradução, a coincidência do local em que os sinais incidem quando recortam letras das palavras tem um caráter apenas aproximativo, “Ist auf das Allgemeinen...”, p. 365.

<sup>64</sup> HEGEL. “Ist auf das Allgemeinen...”, p. 365.

<sup>65</sup> HEGEL, G. W. F. **Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie: Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur und des Geistes**. Hrsg. Klaus Düsing und Heinz Kimmmerle. Hamburg: Felix Meiner, 1986.

<sup>66</sup> HEGEL, G. W. F. **Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes**. Hrsg. Rolf-Peter Horstmann u.M. Johann Heinrich Trede. Hamburg: Felix Meiner, 1987.

<sup>67</sup> É digno de nota que mesmo a ordem expositiva dessas diferentes versões de filosofias do espírito guarda semelhança, já que todas sobrevivem imediatamente depois da superação do organismo pela doença.

de maneira eloquente o fato do fragmento *Ist auf das Allgemeinen...*, ter como conceito central aquele conceito de carecimento da filosofia que, como vimos, era também o cerne das preleções de Hegel sobre a introdução à filosofia como *Bindungsmittel*.<sup>68</sup>

O desenvolvimento do carecimento da filosofia apresentado nesse fragmento vai ser disposto em 3 estágios principais: 1- o calcado no sujeito que se afirma como singular e, para tanto, tem de dominar um campo de relações em meio à contingência; 2- o calcado sobre o sujeito que na mais alta expressão de sua independência se descobre dependente do objeto; 3- o calcado no sujeito que experimenta o sentimento da caducidade das formas éticas e religiosas de seu tempo e tem de buscar superar a sua formação-cultural. Hegel resume a direção do movimento, do que já poderíamos apontar — apesar do termo não aparecer no fragmento — como uma experiência da consciência, como um processo de se ‘alçar acima’ da “ilusão [Täuschung]” de erguer “uma esfera própria,”<sup>69</sup> oposta a todo o campo das contingências. Mobilizando uma terminologia que antecipa a antropologia da *Enciclopédia*, Hegel vai equivaler a superação dessa ilusão ao despertar da consciência: “Uma consciência desperta [waches Bewusstsein] tem, primeiramente, de se alçar acima dessa ilusão [Täuschung], e conhecer [erkennen] não apenas que não se contrapõem apenas a um emaranhado de contingências e à potência cega da necessidade que joga dentro dela, mas que também seu agir contra a mesma, sua luta, e a sua saída dela, é já uma ligação [Beziehung] com a mesma.”<sup>70</sup> A consciência, no entanto, só se veria em condições de se alçar a essa verdade ao fazer a experiência extrema do que ela concebe como independência na medida em que se defrontar com a iminência da inversão dessa mesma independência em seu contrário. Por outra, ao perseverar na trilha da afirmação do ‘puro Eu,’ a consciência seria levada à descoberta de que a “liberdade pura é apenas a maior expressão daquela ilusão”<sup>71</sup> — a saber, a ilusão de se afirmar em oposição direta ao objeto. Sem dúvida, o resultado dessa experiência demonstra que a liberdade pura não é capaz de satisfazer o carecimento da filosofia. Pelo contrário. Serve antes para elevá-lo à sua máxima intensidade: “não é o carecimento da filosofia, que remonta [stammt] da consciência da singularidade, que nela se satisfaz, mas, antes, na medida em que a

---

<sup>68</sup> Rosenkranz vai se referir precisamente à temática do carecimento da filosofia para justificar seu juízo de que o texto desses fragmentos de preleções fariam referência à questão da introdução. ROSENKRANZ, K. op. cit., p. 179.

<sup>69</sup> HEGEL. “Ist auf das Allgemeinen...”, p. 366.

<sup>70</sup> HEGEL. “Ist auf das Allgemeinen...”, pp. 366-367.

<sup>71</sup> HEGEL. “Ist auf das Allgemeinen...”, p. 367.



singularidade subiu ao ponto mais alto [*höchste gesteigert ist*], esse próprio [carecimento] sobe ao ponto mais alto.”<sup>72</sup>

Diante desse desfecho, seria exigido, portanto, uma alteração da própria autocompreensão do agir por que se pauta o sujeito na busca de satisfazer o carecimento da filosofia: ela não pode mais ser buscada a partir da consciência individual. Desiludido de tentar se afirmar por uma “relação [*Verhältnis*] opositiva [...] frente à natureza e ao mundo objetivo,” o indivíduo, para quem a dependência se impôs como um resultado da mais alta pretensão de independência, “só pode aspirar [*ersinnen*] a um agir comunitário [*gemeinschaftlichem Thun*].”<sup>73</sup> Mas a maneira como ele primeiramente concebe esse ‘agir comunitário’ também o arrastaria ao engano. Com efeito, o indivíduo passaria agora a adotar a postura de não intervir “nas correias [*Speichen*] da necessidade;”<sup>74</sup> a conciliação entre a sua singularidade e a universalidade do mundo estaria para ele garantida por meio de uma crença em uma “ordem moral do mundo.”<sup>75</sup> Hegel denuncia essa resolução como dispendo “uma enganosa concordância simulada [*vorgespiegelte*]” ao invés de uma efetiva “unidade entre ambos.”<sup>76</sup> Já se vê contida neste manuscrito a crítica de Hegel de que se a ‘ordem moral do mundo’ busca propor uma unidade entre a ação do indivíduo e o curso do mundo, essa unidade se faz ainda na esfera da finitude, e acaba por repor a oposição que visa superar em outros planos.

Seria exigida uma nova alteração na autocompreensão da ação por que se pauta o sujeito, superada a ilusão da visão moral do mundo, o agir deve ser agora pensado a partir do conceito de espírito. Pois esse conceito indicaria que já no próprio mundo, sem necessidade de um além moral, estaria disposto um tipo de relação marcada pela interpenetração do universal e do singular: costumes, direito e religião expressariam a ‘organização de um todo e um universal que é universal por si, e na medida mesma em que ele é o espírito de todo o singular, desempenha plenamente a exigida harmonia.’<sup>77</sup> No entanto, essa relação de unidade entre indivíduo e universal tem em seu primeiro momento um caráter de indistinção. Quando uma diferenciação passa aos poucos a se constituir, as diversas manifestações do espírito — costumes, leis e religião — vão ganhando determinações. Muitas vezes, Hegel não se exime de

---

<sup>72</sup> HEGEL. “Ist auf das Allgemeinen...”, p. 367.

<sup>73</sup> HEGEL. “Ist auf das Allgemeinen...”, p. 367.

<sup>74</sup> HEGEL. “Ist auf das Allgemeinen...”, p. 367.

<sup>75</sup> HEGEL. “Ist auf das Allgemeinen...”, p. 367.

<sup>76</sup> HEGEL. “Ist auf das Allgemeinen...”, p. 367.

<sup>77</sup> HEGEL. “Ist auf das Allgemeinen...”, p. 368.

pontuar que esse espírito, que ora se diferencia do indivíduo à medida que vai se determinando, pode parecer a esse mesmo indivíduo como marcado pela contingência. Isso resulta na posição de uma nova oposição, em que o indivíduo passa a encarar as próprias ‘regras’ contra “a necessidade externa do carecimento físico” como algo contingente; ao ponto que ele se torna indisposto a submeter [*unterwerfen*] a sua liberdade aos “costumes e leis determinados [*bestimmte*] de seu povo” na medida em que eles lhe aparecem mesmo como “a obra de um árbitro estrangeiro.” Diante desse quadro, ao menos do ponto de vista deste indivíduo, toda a organização do espírito se comportaria em relação a ele de maneira ‘indiferente,’ ele se tomaria tanto mais ‘infeliz,’ quanto mais ele agisse dessa perspectiva, ao ponto mesmo de se colocar como um ‘criminoso’ contra a sociedade.<sup>78</sup>

Hegel não considera impossível que, na medida em que “o todo de costumes e leis determinados e modos de vida e suas religiões se fixam naquela oposição,” o mesmo sentimento de apartamento possa se espalhar para as “maiores massas [*Menge*] do povo, que é a organização viva de um tal espírito, então os estamentos e leis, os costumes e as religiões aí contidos, e o todo de sua coesão, sua constituição [*Verfassung*] são perdidos.”<sup>79</sup> E seria finalmente aqui, nessa ‘dissensão’ que a “a existência [*Daseyn*] da filosofia teria o seu fundamento.” Seria dela a tarefa de “procurar uma nova figura para si e regalar-se com uma nova organização” para, nas palavras de Hegel, “o espírito da vida viva, que se recolheu dos seus membros.”<sup>80</sup> E o carecimento da filosofia se satisfaria então nesse ‘conhecer’ que não se dirige contra ‘formas singulares’ ou contra ‘determinações singulares,’ mas que permitiria ‘a figura’ que a própria vida se dá na filosofia, a única ‘absolutamente livre’ e que permanece sempre no “elemento do conhecer.”<sup>81</sup>

Resumindo o argumento que tentamos expor acima: a exposição encontrada nessa preleção de 1803 seria o primeiro vestígio que temos de uma introdução à filosofia por meio da reconstrução do desenvolvimento do Espírito a partir do ponto de vista da consciência. Está claro que o mero desenvolvimento expositivo a partir do desdobramentos de um núcleo conflitual, como citado acima, do mais indeterminado para o mais universal não basta para

---

<sup>78</sup> HEGEL. “Ist auf das Allgemeinen...”, p. 368: “... ele vê a si mesmo como um contingente contra a onipotência cega do mundo, para qual é indiferente [*gleichgültig*] como ele se coloca no seu interior, assim ele é infeliz [*unglücklicher*] e na medida em que ele age nesse sentido ele é um criminoso.”

<sup>79</sup> HEGEL. “Ist auf das Allgemeinen...”, p. 369.

<sup>80</sup> HEGEL. “Ist auf das Allgemeinen...”, p. 369.

<sup>81</sup> HEGEL. “Ist auf das Allgemeinen...”, p. 369.

lograr o modo de exposição do livro de 1807 — que, por meio do conceito de experiência, conseguiria atingir uma engenharia expositiva muito mais adequada a um projeto de constituir a passagem do ponto de vista particular-subjetivo do filosofar para o ponto de vista absoluto da filosofia. De toda forma, é do êxito de uma leitura que mostre ser a *Fenomenologia do Espírito* herdeira do esforço de articulação entre pressuposto, introdução e carecimento da filosofia que depende a defesa de que a filosofia hegeliana conseguiria conciliar, ao mesmo tempo, a pretensão do saber absoluto e a pretensão de ser o seu tempo apreendido em pensamento.

*Ricardo Crissiúma*  
*Universidade Estadual de Campinas*  
*Instituto de Filosofia e Ciências Humanas*  
*R. Corá Coralina, 100 - Cidade Universitária*  
*Campinas - SP, 13083-896*

*r\_crissiuma@yahoo.com.br*

## **BIBLIOGRAFIA**

BAUM, M.; MEIST, K. Durch Philosophie leben lernen. In: **Hegel-Studien**, n. 12, pp. 43-81.

BUBNER, R. Hegel's concept of Phenomenology. In: BUBNER, R. **The Innovations of Idealism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

BUCHNER, H. Hegel und das Kritische Journal der Philosophie. **Hegel-Studien n. 3**, Bonn: Bouvier, pp. 95-156, 1965.

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

FULDA, H. F. **Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik**. Frankfurt: Klostermann, 1965.

HABERMAS, J. **Conhecimento e Interesse** (trad. Luis S. Repa). São Paulo: Unesp, 2015.

HEGEL, G. W. F. **Briefen von und an Hegel**. Hamburg: Felix Meiner, 1969.

HEGEL, G. W. F. **Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling**. Trad., introd. e notas Carlos Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2003.

HEGEL, G. W. F. **Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrissen** (1830). Hauptwerke in sechs Bänden (HW). Band 6. Hamburg: Felix Meiner, 1999 / **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio**. Tradução por Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

HEGEL, G. W. F. **Frühe Schriften**. Gesammelte Werke (GW). Band 1. Hrsg. Friedhelm Nicolin e Gisela Schüler). Hamburg: Felix Meiner, 1989.

HEGEL, G. W. F. **Frühe Schriften II**. GW, Band 2. Hrsg. Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2014.

HEGEL, G. W. F. **Grundlinien der Philosophie des Rechts**. HW. Hamburg: Felix Meiner, 1999.

HEGEL, G. W. F. **Jenaer Kritischen Schriften**. HW, Hamburg: Felix Meiner, 1968.

HEGEL, G. W. F. **Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie: Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur und des Geistes**. Hrsg. Klaus Düsing und Heinz Kimmerle. Hamburg: Felix Meiner, 1986.

HEGEL, G. W. F. **Jenaer Systementwürfe II. Logik, Metaphysik, Naturphilosophie**. Hrsg. Rolf-Peter Horstmann und Johann Heinrich Trede. Hamburg: Felix Meiner, 1971.

HEGEL, G. W. F. **Jena Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes**. Hrsg. Rolf-Peter Horstmann u.m. Johann Heinrich Trede. Hamburg: Felix Meiner, 1987.

HEGEL, G. W. F. **Phänomenologie des Geistes**. HW, Band 2. Hamburg: Felix Meiner, 1999 / **Fenomenologia do Espírito**. Tradução Paulo Meneses. São Paulo: Ed. Vozes, 2002.

HEGEL, G. W. F. **Schriften und Entwürfe (1779-1808)**. Hamburg: Felix Meiner, 1998.

HEGEL, G. W. F. **Wissenschaft der Logik**. HW. Band 3. Hamburg: Felix Meiner, 1999.

KOZU, K. **Das Bedürfnis der Philosophie**. Bonn : Bouvier, 1988.

LEBRUN, G. **Kant e o fim da Metafísica**. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

MÜLLER, M.L. Exposição e Método Dialético em ‘O Capital’. In: **Boletim Seaf**, n. 2, Belo Horizonte, 1982.

ORSINI, F. Sobre a ideia não pragmatista do início da filosofia em Hegel. In: **Anais da XV semana acadêmica do PPG em filosofia da PUCRS**. Porto Alegre, volume 3, 2015.pp. 188-205.

PALERMO, S.V. **Il bisogno della filosofia. L’itinerario speculativo di Hegel tra Francoforte e Jena (1797-1803)**, Milán: Mimesis, 2012.

PALERMO, S.V. Una via genuina a la verdadera filosofía. Estatuto y rol de la crítica filosófica en el *Über das Wesen der philosophischen Kritik*. In: **Cadernos de Filosofia Alemã**, jan.-jun., 2015, pp. 109-123.

POZZO, R. **Hegel: ‘Introductio in philosophiam’ - Dagli studi ginnasiali alla prima logica (1782-1801)**. Firenze: La Nuova Italia, 1989.

ROSENKRANZ, K. **G.W.F. Hegels Leben**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969.

TREDE, J.H. Hegels Frühe Logik (1801-1803/04): Versuch einer systematischen Rekonstruktion. In: **Hegel-Studien**, n. 7. Bonn: Bouvier, 1972.