

# Filosofia como Autoconhecimento: uma chave argumentativa para compreender o Idealismo de Hegel\*

*Konrad Utz*

*Universidade Federal do Ceará*

**ABSTRACT:** Hegel saw his own philosophy as a final point in the history of philosophy, and he certainly was right about this. This becomes clear if we look at the evolution of the dispute about self-knowledge and self-consciousness, together with their relation to knowledge in general. In Hegel's theory, all philosophical knowledge is, finally, integrated into self-knowledge – and all normativity is integrated into self-volition. Both culminate in a concept of complete self-referentiality which comprises everything and, with this, turns out to be perfect and absolute. Such a conception may seem exaggerated, but it represents a plausible answer to a very fundamental problem of knowledge: I can never arrive from knowledge of a mere object to knowledge of myself. On the other hand, if we conceive of self-knowledge as pure self-consciousness, we can never add to it the consciousness of an external object. However, it seems evident that in our common consciousness self-consciousness and allo-consciousness are mingled: I can be conscious of myself as being conscious of an object. Therefore, self-consciousness and consciousness of objects must be *originally* linked to one another. As this link cannot be explained parting from the objectual side of consciousness, it must originate from its subjective side. According to Hegel, the subject develops, through the dialectical process of its self-comprehension, a self-referentiality which is discursively articulated and which accommodates within itself the reference to its other as a moment of its own dynamic. Seen like this, Hegel's idealism seems not so much the statement of an enormous pretension, but the effort to resolve a very fundamental problem which continues valid until today.

**KEYWORDS:** Hegel, Fichte, self-knowledge, self-reference, idealism.

## 1. Introdução

Há várias vias sistemáticas e argumentativas para desenvolver uma compreensão mais aprofundada do idealismo que Hegel defende. Aquela que pretendo apresentar aqui não é a mais comum. Ela é um pouco intrincada e exige um alto nível de abstração. Portanto, certamente não é a via mais fácil. Mas sua força argumentativa me parece bastante grande e seu resultado tem um impacto bem fundamental. O argumento começa com uma análise da autoconsciência desenvolvida a partir de Fichte. Este articula – corretamente, a meu ver – várias exigências que uma teoria da autoconsciência precisa cumprir. Contudo, a teoria que o próprio Fichte apresenta a partir desta análise não consegue resolver a questão como a autoconsciência pode

---

\* Artigo recebido em Outubro 2018 e aprovado em Dezembro 2018.



juntar-se à consciência de algo diferente de si mesma ou do próprio Eu autoconsciênte: i.e., como autoconsciência pode juntar-se a alloconsciência. A filosofia de Hegel pode ser vista como uma resposta a este problema. Sob essa perspectiva, toda a imensa riqueza desta filosofia faz parte da articulação desta resposta: ela faz parte da autocompreensão do sujeito absoluto (da ideia absoluta no espírito absoluto<sup>1</sup>) que acomoda, em sua autorreferencialidade, a referência a objetos diferentes de si, como momento necessário de sua autocompreensão discursiva. E justamente essa é a tese do idealismo de Hegel.

Porcerto, Hegel não apresenta o argumento que pretendo traçar aqui em nenhum lugar de sua obra de forma sucinta, tal como será feito aqui. Para ele, o argumento está implícito na necessidade do processo dialético, onde a exigência de ir para além de uma autoconsciência imediata, indiferenciada, se evidencia “na própria coisa”, como Hegel costuma dizer (cf., p.ex., GW 13, §12). Assim, p.ex., o saber absoluto da *Fenomenologia do Espírito* desvanece na “noite da autoconsciência” (GW 9, 433) – que marca aquela posição da pura imediatez do pensar a partir da qual se desenvolve, com necessidade, a *Ciência da Lógica*, como autoarticulação discursiva do pensar (cf. GW 21, 54s). Portanto, não pretendo oferecer aqui uma interpretação, no sentido mais estrito, de algum texto concreto de Hegel, mas uma *chave interpretativa* para sua filosofia enquanto idealismo absoluto. Esta chave não é a única possível, existem muitas outras, mas talvez ela possa ser útil para evidenciar porque o idealismo pareceu para Hegel e continua sendo para nos uma opção teórica muito bem racionada e bastante plausível.

## 2. A descoberta de Fichte

Já o oráculo de Delfos chamou para o conhecimento de si mesmo. Em Aristóteles encontramos a figuração da *noesis noeseos*, do conhecer do conhecer que é a atividade na qual se atualiza Deus, o motor imóvel. Em Agostinho já encontramos reflexões profundas sobre o sujeito e sua liberdade. Contudo, não obstante tudo isso, é apenas na modernidade que a questão da subjetividade, do Eu ou do *self*, junto com sua autoconsciência e sua liberdade, é descoberta como fundamental para toda filosofia. Basta pensar no famoso “cogito ergo sum” do pai da modernidade, René Descartes, ou no “eu penso” de Immanuel Kant.

---

<sup>1</sup> Cf. GW 13, § 577.

Contudo, na verdade, a reflexão sobre o sujeito propriamente dito começa ainda mais tarde, com Fichte, e, até hoje, a questão não foi resolvida nem em seus aspectos mais básicos. Descartes e Kant referiam-se à evidência do sujeito ou do Eu na consciência. Descartes aponta à evidência que minha própria existência tem para mim, enquanto eu focalizo minha consciência nela, i.e. quando penso nela. Kant aponta à evidência de que eu posso acompanhar toda representação minha, i.e., tudo que há em minha consciência, pelo “eu penso”. Mas, quando olhamos bem, ambos explicam pouco ou nada *como* tal autorreferência seja possível e qual seja, mais exatamente, o conceito ou a natureza deste Eu *enquanto* autorreferencial. Descartes diz que o sujeito é substância pensante. Mas isso não explica sua capacidade de autorreferência. Bem pelo contrário, quando refletimos sobre essa capacidade, torna-se logo evidente que o sujeito não pode ser pensado nos termos da substância da ontologia tradicional. Para Kant, o sujeito transcendental é um noumenon, um conceito-limite. Mas isso não explica como a representação deste sujeito no “eu penso” pode acompanhar toda representação dada em minha consciência.

Essa questão foi levantada apenas por Fichte. O raciocínio fundamental de Fichte foi o seguinte: Se o sujeito transcendental e suas estruturas são condição da possibilidade de qualquer objeto, então este sujeito precisa ser dado *antes* de qualquer objeto. Mas em que ele pode consistir *enquanto* tal princípio absoluto de toda objetividade? Sua realidade não pode ser uma realidade objetual, i.e., de algo simplesmente dado. O sujeito precisa consistir num dar-se, num pôr-se por si mesmo e a si mesmo. Ele precisa existir enquanto ato autorreferencial, num ato autoconstitutivo.<sup>2</sup>

É importante compreender a novidade e a genialidade desta ideia.<sup>3</sup> O Eu fichteano não apenas toma conhecimento de si mesmo. Essa seria a concepção de um Eu que, primeiro, é objetivamente dado, seja como um dado fixo, seja como uma atividade, a atividade do pensar p.ex.; e, depois, este mesmo Eu reflete sobre este dado ou esta atividade e, com isso, torna-a consciente, i.e., toma conhecimento dela. Fichte viu muito bem que isso não funciona, porque qualquer objeto *encontrado* pelo Eu é, num primeiro instante, um objeto dado e nada mais. Se este objeto for ele mesmo, o Eu ainda precisa identificá-lo *com* ele mesmo. Sempre quando um Eu for dado a si mesmo apenas de modo objetivo, ele pode enganar-se sobre sua identida-

---

<sup>2</sup> Cf. FICHTE, J.G. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. LAUTH, R.; JACOB, H. (Org.). Stuttgart: Bad Canstatt, 1965, vol. 1, 2, p. 91s.

<sup>3</sup> Cf. HENRICH, D. Fichtes ursprüngliche Einsicht, In.: *Subjektivität und Metaphysik* (FS Wolfgang Cramer). D. Henrich, H. Wagner. (Org.). Frankfurt am Main, 1966, p. 188-233.

de. O exemplo clássico disso é aquele de Ernst Mach.<sup>4</sup> Depois de um dia cansativo de muito trabalho, ele entra num ônibus para voltar para casa. Enquanto ele sobe as escadas, ele vê uma outra pessoa entrando no outro lado do ônibus. Espontaneamente, Mach pensa “que professor embaixo é este!” Apenas no próximo momento ele se dá conta de que essa figura é ele mesmo. No outro lado do ônibus não há uma porta, mas um espelho. O saber objetual de mim mesmo, enquanto tal, nunca garante que eu tenha autoconsciência. Qualquer coisa que sei sobre mim mesmo, eu a posso, em princípio, saber sem saber que sou eu mesmo. Posso ver meu rosto sem reconhecê-lo, posso ouvir meu nome sem identificá-lo, posso ler uma descrição minha sem perceber que ela se refere a mim. Mas isso quer dizer que, quando finalmente consigo vincular essas informações objetuais a mim mesmo, isso envolve um processo de identificação. Porém, para poder efetuar tal identificação, eu preciso saber de mim *de antemão*, para, depois, poder estabelecer uma relação de identidade entre esse autosaber e o saber objetual que tenho de mim mesmo. Hector-Neri Cantañeda explicou esse fato diferenciando o *saber de se* do saber *de re* e *de dicto*. Ele mostrou que os dois últimos nunca implicam, por si só, o primeiro, i.e., que o *saber de se* não pode ser derivado do *saber de re* ou *de dicto*.<sup>5</sup> Mas a visão fundamental já se encontra em Fichte.

Portanto, o Eu fichteano não é apenas um Eu que está numa relação consigo mesmo. Tal relação nunca garante a subjetividade. Qualquer coisa está numa relação consigo mesmo: na relação da identidade. Tampouco basta que a relação que o Eu tem consigo mesmo seja uma relação epistêmica. Pois, como acabamos de ver, um saber apenas objetual de si não pode ser a base da autoconsciência. Para essa, o Eu precisa não apenas ter uma relação consigo mesmo, não apenas precisa saber de se de modo objetual.<sup>6</sup> Ele precisa *ser* essa relação. E essa relação precisa ser a razão de seu ser. O Eu precisa ser relação e *relatum* ao mesmo tempo. E ambos precisam depender um do outro – e depender de nada fora disso. A relação refere-se apenas ao Eu como *relatum*. E o Eu como *relatum* é somente em virtude da relação. Nessa pura simplicidade, a relação é meramente aquela do pôr: O Eu põe a si mesmo; e ele é apenas em virtude deste pôr. Ele é porque se põe, e ele se põe porque ele é. Ele é o pôr e ele é o posto, em pura

<sup>4</sup> MACH, E. *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*. Jena, 1886, p. 3.

<sup>5</sup> Cf., p.ex., CANTAÑEDA, H.-N. ‘He’. A study in the logic of self-consciousness, In: Brook, A.; DeVidi, R. C. (Ed.). *Self-reference and Self-awareness*. Amsterdam; Philadelphia, 2001, p. 51-80. Cf. também: FRANK, M. *Ansichten der Subjektivität*. Frankfurt am Main, 2012, p. 359-368, p. 99-126.

<sup>6</sup> Existe alguma dúvida se o Eu do primeiro princípio de Fichte já é consciente, i.e., se conhece a si mesmo, ou se ele apenas põe a si mesmo. Embora o foco de Fichte certamente esteja no pôr/ser, o texto da WL, na minha leitura, deixa claro que este Eu também é autoconsciente. A instância mais evidente disso é o texto em parênteses na página 97 (loc. cit.): “O Eu apenas é na medida; em que ele é consciente de si mesmo. [...]”

identidade, em pura relação positiva a si mesmo. Isso quer dizer: O Eu *é* isso – nada mais e nada menos. Não podemos desvincular o ato do pôr do eu positivo, o Eu não poderia ter deixado de efetivar este ato – ou ter efetivado outro ato. Ele *é* apenas *enquanto* ele se põe. Da mesma maneira, é impossível desvincular o Eu posto do ato do pôr, i.e., é impossível segurar este Eu como resultado do ato independentemente do ato, depois do ato acabar, para assim dizer. Não há um Eu posto, um Eu positivo *fora* do ato de pôr. Ele não *é* um resultado que, uma vez estabelecido, permanece como dado. O Eu apenas *é enquanto* se põe; e ele põe *enquanto é*.

O Eu fichteano, diferente do cartesiano, justamente *não é* substância no sentido tradicional do termo. A substância da ontologia tradicional tem duas características fundamentais: ela pode ter atributos acidentais, i.e., ela *é* portadora de propriedades; e ela permanece na mudança, ela não *é* atingida pela mudança. O Eu absoluto de Fichte não tem acidentes, ele não *é* nada fora de sua autoposição ou sua autotese, i.e., fora da sua autoconstituição. Este Eu não existe independentemente do ato de seu pôr, seu fato *é* o ato, não há existência e subsistência do Eu fora do “acontecer”, fora daquilo que *é* feito com ele – por ele mesmo.

### 3. A crítica a Fichte

Com isso, nos temos, pela primeira vez na história, uma concepção do Eu *enquanto tal*: uma concepção do sujeito tal como ele pode ser pensado em si mesmo – e não apenas sob o aspecto da questão da certeza da autoconsciência, i.e., de sua indubitabilidade; ou sob o aspecto do possível acompanhamento de toda consciência pela autoconsciência. Mas como acontece muitas vezes na filosofia, logo depois do ato heróico da concepção de um conceito completamente novo já surge sua crítica fundamental. Quando Platão, pela primeira vez na história, concebeu o caráter incomparável dos universais frente às coisas concretas, já veio Aristóteles para criticar a forma específica pela qual Platão tentou compreendê-los. Da mesma forma, logo depois de Fichte publicar sua concepção genial, veio Schelling e depois Hegel para criticá-la.

Há duas críticas básicas que Schelling e Hegel fizeram a Fichte. A primeira *é* que seu Eu absoluto colapsa na mera identidade indistinta. Pois a concepção do Eu que se põe baseia-se na distinção entre o ato de pôr e o fato do posto, i.e., entre relação e *relatum*. Certamente, a essência do Eu consiste justamente no fato de que, em seu caso, diferentemente de todos os outros casos desta relação, relação e *relatum* são absolutamente idênticos. Contudo, para que

essa identidade tenha seu sentido específico, precisamos manter, nesta mesma identidade, a diferença formal entre relação e *relatum*, entre ato e fato. Se removemos essa, caímos na pura indistinção. Mas de onde tiramos este pressuposto da distinção entre ato e fato, entre pôr e posto, se o Eu deve ser pura e simplesmente incondicionado, se ele deve ser independente de tudo, não apenas em seu ser, mas também em seu conceito, em sua autocompreensão? Não podemos aceitar nada no Eu que não seja estabelecido por este Eu. Fichte garante isso *materialmente* ou conteudisticamente: o Eu estabelece a si mesmo, ele põe a si mesmo. E seu subsistir não é nada fora deste pôr. Mas sob o ponto de vista formal, sua concepção implica algo que o Eu absoluto não estabelece por si mesmo: a diferença entre ato e fato.<sup>7</sup>

A outra crítica a Fichte é que ele não consegue explicar como o Eu absoluto com sua autoconsciência absoluta pode tornar-se consciente de algo diferente de si mesmo, como ele pode tornar-se sujeito de *alloconsciência*. Decerto, Fichte oferece uma explicação de como o Eu chega a ter, em sua consciência, a noção daquilo que não é ele, i.e., do Não-eu. Ele explica isso por meio de um segundo e de um terceiro princípio que seguem ao primeiro.<sup>8</sup> Mesmo não podendo entrar nos pormenores aqui, cabe enunciar que o cerne da crítica de Schelling e Hegel é o seguinte: o Eu do primeiro princípio que se põe por si mesmo e a si mesmo e o Eu do segundo princípio que op-põe algo a si mesmo são radicalmente incompatíveis – e nem mesmo o terceiro princípio, que deve conciliar os primeiros dois, consegue superar essa incompatibilidade.<sup>9</sup>

A meu ver, Schelling e Hegel estão corretos, mas talvez seja possível evidenciar a incompatibilidade entre autoconsciência pura e *alloconsciência*, i.e. consciência de algo diferente do eu, de maneira ainda mais geral, num patamar ainda mais básico. Desta forma, a crítica pode ser aplicada não apenas a Fichte, mas a qualquer filósofo que tenta estabelecer *primeiro* uma autoconsciência em si e por si, para *depois* vincular essa à *alloconsciência*. Para entender essa crítica, precisamos lembrar que tal autoconsciência, que consiste e subsiste em si e por si mesma, num primeiro instante pode ser *apenas* consciência de si mesma *enquanto* ela se estabelece por si mesma – e nada mais. Ou, nos termos de Fichte, o Eu absoluto põe *apenas* a si mesmo e a nada mais, e ele é apenas si mesmo *enquanto* ele se põe, e nada mais. A autoconsciência originária não pode ser de um eu ou de um aspecto ou de alguma parte do eu que exis-

<sup>7</sup> Cf., p.ex., HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*. In: Werke in zwanzig Bänden. Band 20. Frankfurt am Main: 1979, pp. 388-412 e HEGEL, **GW 14,1**, § 6.

<sup>8</sup> Cf. FICHTE, *Gesamtausgabe*, vol. 1, 2, p. 101s.

<sup>9</sup> Cf., p.ex., **GW 9**, § 415 Zus.

ta *fora* deste ato da autoconstituição. Pois tal Eu fático fora do ato da autoconsciência ou da autotese seria um Eu-*objeto* tal como o descrevi acima, um Eu-objeto tal como Mach viu no espelho, p.ex. Tal Eu-objeto só pode ser identificado com o Eu-sujeito com base numa autoconsciência originária que este Eu já tem. Portanto, na explicação desta autoconsciência originária não pode entrar nada que não seja constituído pelo próprio ato dessa autoconsciência ou deste autopôr fichteano. Portanto, a autoconsciência originária só pode consistir numa identidade estrita entre sujeito e objeto da consciência, entre ato e fato, entre forma e conteúdo dessa consciência.

Mas se, num próximo passo, tentamos vincular a autoconsciência originária a alguma alloconsciência, essa identidade é destruída. Porque essa vinculação exige que o Eu seja *ao mesmo tempo* consciente de se mesmo e consciente de algum objeto for de si. Mas se isso é o caso, a consciência que este Eu tem atualmente não é mais pura autoconsciência, pois ele é consciente *tanto* de se mesmo *quanto* de um objeto alheio. Sua consciência abarca os dois. Isso, em si, ainda não é um problema, pois nossa consciência, sem dúvida, pode ser complexa, ela pode conter vários conteúdos ao mesmo tempo. Eu posso, p.ex., ao mesmo tempo ter consciência visual de uma pessoa em minha frente e consciência auditiva de sua fala. Contudo, quando tenho consciência complexa de mim mesmo ao lado de um objeto alheio, então minha consciência é esta consciência complexa e eu sou sujeito desta consciência complexa e não de outra. Minha consciência, neste momento, não é mais consciência simples de mim mesmo, do meu Eu. Mas, com isso, eu não sou mais o Eu da autoconsciência pura, pois este consiste apenas em seu ato de pôr a si mesmo e conhecer a si mesmo. Contudo, agora, eu não sou mais o Eu que pura e simplesmente põe a si mesmo, eu sou tal Eu que está consciente de si mesmo *e de uma coisa alheia*. Eu não sou mais idêntico com o Eu puro que se põe.<sup>10</sup> Mas isso quer dizer: aquela autoconsciência que faz parte da consciência complexa composta de autoconsciência e alloconsciência<sup>11</sup> não é mais autoconsciência daquele sujeito que é sujeito da consciência complexa, pois o sujeito da pura autoconsciência é consciente apenas de se

---

<sup>10</sup> Com isso, até aqui, Fichte concordaria. O argumento será que *disso segue* um problema que não pode ser resolvido dentro da sistemática de sua teoria. Este problema tem a ver justamente com o fato que o Eu finito não é e não pode ser idêntico ao Eu puro.

<sup>11</sup> Podemos deixar em aberto, aqui, qual seja a maneira como a autoconsciência faz parte da consciência complexa. Basta, para nossos fins argumentativos, que essa autoconsciência não seja a consciência completa que o sujeito em questão tem neste momento, mas que este sujeito também seja consciente de algo alheio, *ao lado* da autoconsciência. Desta consciência abrangente, na qual autoconsciência e alloconsciência se juntam, a autoconsciência é apenas uma parte ou um momento – esta não é mais essa consciência *por completo*. Isso é suficiente para nossa argumentação, não precisamos entrar nos pormenores da relação entre estas partes ou momentos e do modo como eles *participam* na consciência una.

mesmo, e nada mais; ele é constituído por isso e subsiste apenas nisso. Ele não pode ser outro Eu senão este que põe a si mesmo, pois ele consiste justamente nisso. Portanto, paradoxalmente, a autoconsciência *dentro* da consciência complexa não é mais a autoconsciência do sujeito *da* consciência complexa. Contudo, desta forma, este sujeito não pode ser mais autoconsciente nesta autoconsciência dentro da consciência complexa. De quem seria, então, essa autoconsciência? Teria que ser autoconsciência de um outro sujeito, diferente do sujeito da consciência complexa. Isso, evidentemente, é absurdo. Um sujeito não pode ter autoconsciência de um sujeito que não seja ele mesmo.

Para tornar essa autoconsciência *na* consciência complexa novamente autoconsciência do sujeito *da* consciência complexa, precisamos inserir nessa autoconsciência o sujeito da consciência complexa, i.e. aquele sujeito que está consciente tanto de si mesmo quanto de uma coisa alheia.

Resulta, então, uma autoconsciência do sujeito *enquanto* consciente de si mesmo e de outra coisa, simultaneamente. Com isso, a configuração da consciência complexa mudou. Agora, ela não é mais composta de autoconsciência *pura* e de consciência de um objeto alheio; mas é composta pela consciência-de-si-*enquanto-sujeito-de-consciência-complexa*, por um lado, e pela consciência de um objeto alheio, por outro lado. Esta última precisa permanecer, pois a consciência complexa, evidentemente, continua sendo também aquela do objeto, não apenas do sujeito estando consciente do objeto. A metaconsciência pressupõe a consciência-objeto. Contudo, com isso, temos, mais uma vez, um sujeito da consciência complexa que não é idêntico ao sujeito da autoconsciência que faz parte desta consciência complexa. Pois o sujeito desta autoconsciência é sujeito que está consciente de si mesmo como sujeito de consciência de si junto com o objeto alheio. Mas o sujeito da consciência complexa está consciente de: si mesmo como sujeito de consciência de si junto com objeto alheio; e, ao lado disso: do objeto alheio. Para tornar o sujeito da autoconsciência na consciência complexa idêntico ao sujeito da autoconsciência, precisamos, em cada passo, inserir nele este último sujeito, só que, com isso, este último sujeito muda. Desta forma, a autoconsciência é aumentada por metaconsciência e meta-metaconsciência, até o infinito. Ela explode, para assim dizer.

Portanto, vale que uma autoconsciência imediata, positiva, pura e simplesmente idêntica, jamais pode ser vinculada à alloconsciência. Mas isso quer dizer que nós poderíamos apenas ter *ou* autoconsciência *ou* alloconsciência, com ligação nenhuma entre as duas. Contra



isso fala a evidência explicitada por Kant de que podemos *acompanhar* qualquer representação nossa pelo “eu penso”. Tampouco poderíamos conectar algum conhecimento objetual com a nossa autoconsciência, como fazemos quando olhamos no espelho e identificamos a imagem que vemos com nossa pessoa. Portanto, parece óbvio que uma autoconsciência pura, mesmo que ela exista, não pode explicar algumas das questões mais fundamentais da consciência e da autoconsciência: Como posso saber a mim mesmo na consciência de outros objetos, i.e., como posso ter consciência de que toda consciência que tenho é minha? E como posso ter consciência objetual de mim mesmo, como posso identificar a mim mesmo em objetos exteriormente dados a mim, tais como minha imagem no espelho?

#### 4. *A solução de Hegel*

Qual é a solução hegeliana para este problema? Podemos resumir-la em quatro pontos:<sup>12</sup> 1. A autoconsciência ou, mais geralmente, a autorreferência e autodeterminação, não é algo imediato, mas algo mediado, não é o inicial, mas o resultado 2. A relação do Eu consigo mesmo, a relação que o Eu é, i.e., que é momento do próprio Eu, assim como em Fichte, essa relação, em seu fundo, não é positiva, não é pôr, mas é negação. Mais exatamente, a autorreferência se constrói pela sequência de negação simples e negação dupla. Essa última é reflexiva no sentido que reconduz a relacionalidade a si mesma. Com isso, o pôr torna-se momento da própria negatividade: o sujeito hegeliano (pelo menos o sujeito absoluto, a *ideia absoluta*) também põe a si mesmo, mas o ato pelo qual ele se põe não é um ato de pura positividade (de pura tese) como em Fichte, mas um ato de (dupla) negação, no qual a positividade é apenas um momento. 3. Em consequência disso, a autoconsciência ou o sujeito é em si complexo, e ele é distintamente complexo – não apenas de modo indistinto como a identidade de pôr e posto, sujeito e objeto em Fichte. 4. Toda realidade, seja ela lógica, natural ou espiritual, é explicada como aspecto interno da autodiferenciação do sujeito. Evidentemente, essa não é mais uma tarefa que sujeitos finitos como eu e você podemos cumprir.<sup>13</sup> Para isso, torna-se necessário assumir uma subjetividade absoluta, a ideia absoluta no espírito absoluto. Este passo do sujei-

---

<sup>12</sup> Para uma exposição mais detalhada e uma justificação textual deste resumo cf. UTZ, K. A subjetividade na “Ciência da Lógica”. In.: *Veritas*, n. 55, p. 116-129, 2010.

<sup>13</sup> Isso não quer dizer que os sujeitos finitos não tenham um papel importante de desempenhar, como agentes momentâneos de certas partes do processo da autodiferenciação da realidade (mais exatamente: da história).

to finito ao sujeito infinito já foi preparado por Schelling – e ela se encontra também no Fichte tardio. Portanto não é tão ousado por parte de Hegel.

Para Hegel, todo conhecimento verdadeiro é, em última instância, autoconhecimento. A atribuição da filosofia é trazer à tona essa estrutura universal subjacente a todo conhecimento. Tudo que há é um momento da autorrealização do absoluto. Todo conhecimento é um momento do autoconhecimento do absoluto.<sup>14</sup> É este o sentido do idealismo hegeliano. Nossa autoconsciência individual, de seres humanos, é uma instância especial e decisiva desta autorrealização e deste autoconhecimento, pois nela nós realizamos, de modo finito, a estrutura ou o conceito do absoluto.<sup>15</sup> Contudo, nossa autoconsciência finita, como qualquer outro saber finito, não subsiste em si mesma, mas é apenas um momento do movimento dialético complexo pelo qual o espírito chega à sua autocompreensão enquanto tal, isto é, à sua autocompreensão ilimitada, universal, incondicionada e, com isso, absoluta.<sup>16</sup>

Essa concepção do “idealismo absoluto” pode aparecer fantástica e exagerada. Mas ela faz muito sentido quando levamos a sério o dilema da autoconsciência que descobrimos em Fichte: Autoconsciência e alloconsciência não podem existir, primeiro, uma ao lado da outra, para, depois, serem vinculadas. Pois isso inevitavelmente leva ao problema exposto em cima: o sujeito desta vinculação não será mais o sujeito daquela autoconsciência que está sendo vinculada à alloconsciência. Portanto, a autoconsciência não pode preceder à alloconsciência como em Fichte. Mas ela tampouco pode ser simplesmente acrescentada à alloconsciência como, à primeira vista, parece ser o caso em Kant, pois isso levaria ao mesmo problema. O sujeito só pode permanecer autorreferencial em sua consciência do outro quando esta última consciência for incorporada na própria autoconsciência, como momento desta. Mas essa incorporação não pode ser realizada de tal maneira que um objeto seja incorporado a uma autoconsciência já existente, como mostramos. Portanto, só pode ser realizada de tal maneira que o objeto nasce dentro da autoconsciência, como momento do ato discursivo desta autoconsciência, isto é, só pode estabelecer-se como momento do percurso pelo qual essa consciência volta a si mesma. E isso acontece justamente na dialética hegeliana, na famosa supressão, pela qual o contraditório ou o antagônico é integrado numa unidade superior que é autorre-

---

<sup>14</sup> Cf., p.ex., HEGEL, **GW 13**, § 572.

<sup>15</sup> Cf. HEGEL, **GW 13**, § 482.

<sup>16</sup> Cf. HEGEL, **GW 13**, §§ 574-577.

rencial.<sup>17</sup> Por outro lado, isso significa que a autoconsciência só pode surgir como resultado deste processo do suprasumir. Ela não é intuitiva, como achava Fichte, mas discursiva: ela é estabelecida pelo processo dialético. A partir da perspectiva do resultado, este processo pode ser compreendido como autoestabelecimento do sujeito. Mas, mesmo assim, este sujeito continua sendo *resultado* de um processo discursivo.

Logicamente, este processo não pode parar antes de suprasumir a realidade inteira. Pois se o contrário fosse o caso, então existiria algo fora da autorreferencialidade do sujeito. Mas, então, este algo seria completamente inacessível para o sujeito, completamente inconcebível e impensável. Seria algo como a coisa-em-si em Kant. Pois se existisse qualquer vínculo epistêmico do sujeito com este algo, este vínculo destruiria sua autoconsciência, pois estabeleceria, mais uma vez, uma consciência na qual a autoconsciência ficaria ao lado da alloconsciência, o que é impossível. Portanto, o processo da suprasunção na autorreferencialidade do sujeito não pode parar até essa suprasunção se tornar total. Nada pensável pode permanecer fora. E como Hegel nega veementemente a necessidade e até a possibilidade de uma coisa-em-si fora de nosso alcance epistêmico, não há simplesmente nada fora desta autorreferencialidade do sujeito.

A tese do idealismo absoluto é, então: o todo é sujeito. Essa tese, em si, não é mais fantástica ou absurda que a contrária: o todo é objeto. Essa última é a tese implícita no positivismo, no naturalismo, no fisicalismo, no materialismo, na ontologia dos Mundos Possíveis e em muitas outras filosofias. De fato, essa é a tese da maioria das teorias filosóficas atualmente defendidas.<sup>18</sup> O objetualismo está na moda. Mas isso não quer dizer que ele seja verdadeiro. Quem compreendeu a diferença entre objetividade e subjetividade, entre autorreferencialidade e autorreferencialidade, vê diretamente que não há razão alguma para priorizar a objetividade sobre a subjetividade. Pelo contrário, o sujeito, à primeira vista, parece ser capaz de incorporar ou suprasumir seu oposto, a objetividade, pois na autoconsciência o sujeito é também objeto. Mas a objetividade não parece ser capaz de incorporar a subjetividade. Destarte, o idealismo, longe de ser uma invenção fantástica de alguns pensadores que perderam o nexo com a realidade, parece ser uma filosofia muito bem raciocinada e motivada. Sua motivação

---

<sup>17</sup> Para uma explicação pormenorizada do método dialético de Hegel, cf. UTZ, K. O método dialético de Hegel, In.: *Veritas*, n. 50-1, p. 165-185, 2001.

<sup>18</sup> O que não quer dizer que não existam outras vertentes também, sejam essas ancoradas na tradição do idealismo alemão ou não. Não tenho espaço aqui para delinear um quadro mais detalhado.

não é um entusiasmo exagerado pelo sujeito, mas uma análise sóbria das condições da possibilidade da referencialidade: da allorreferencialidade e da autorreferencialidade.

O único argumento que poderia refutar o idealismo *simplesmente*, sem mais nada e de modo definitivo, seria a evidência de que não há autorreferencialidade, de que não há autoconsciência. Alguns behavioristas queriam convencer-nos disso. Mas eles tiveram pouco sucesso, tanto quase ninguém hoje em dia está defendendo o behaviorismo simples. E parece pouco provável que ele tenha sucesso no futuro: pouca coisa é tão evidente para nós como a possibilidade da autoconsciência.

A tese de que o todo é sujeito também não é a volta à metafísica tradicional, como alguns dizem. Hegel concorda completamente com Kant que aquela metafísica que explica a realidade a partir de princípios incondicionados transcendentais acabou definitivamente. A ideia absoluta e o espírito absoluto não são mais entes transcendentais, tais como o Deus aristotélico ou cristão (em sua compreensão tradicional). Também não são entes imanentes. Antes, apresentam a imanência de tudo o que há no todo. Este todo é autorreferencial, ele é sujeito. Essa é a tese hegeliana, nada mais: Não há um Deus transcendente fora do mundo. Não há um espírito absoluto fora do espírito da comunidade. Não há um Pensador absoluto antes da lógica, um ente que tenha intelecto e que, com este intelecto, desenvolva pensamentos lógicos. Não há uma pessoa transcendente que seja portadora do pensamento lógico ou do pensamento de mundos possíveis. A ideia absoluta nada mais é que a autocompreensão da lógica especulativa como um todo. Ela nada mais é que a própria lógica – a lógica em sua autorreferencialidade.<sup>19</sup> A lógica é, para assim dizer, seu próprio sujeito que pensa a si mesmo de modo discursivo, numa articulação dialética que é clara e distinta.

Portanto, Hegel não parte de um pressuposto princípio transcendente que está escondido na complexidade de seu sistema, como foi criticado muitas vezes. Ele só parte da aprioricidade da lógica, junto com a ideia que esta possa ser autor-referencial e, conseqüentemente, que ela possa determinar-se sucessivamente nessa autorreferencialidade. Tal concepção da lógica, evidentemente, pode ser criticada. Mas, *enquanto tal*, ela não carrega um peso metafísico que a concepção oposta, que a lógica *não* possa ser autor-referencial e *não* possa desdobrar-se dialeticamente, não carrega. *Em princípio*, a tese que a lógica e, conseqüentemente, a realidade é um todo autor-referencial, é uma opção teórica *igualmente possível* como a opção oposta. Ela não pode ser descartada *de antemão* em virtude de pretensos pressupostos metafísicos

---

<sup>19</sup> Cf. HEGEL, GW 12, p. 236s, e HEGEL, GW 13, § 574.

escondidos, mas deve ser avaliada a partir da coerência e do potencial explicativo da teoria que é desenvolvida a partir dela.

### 5. Considerações finais

Eu mesmo concordo com Hegel sobre a tese de que a autorreferencialidade precisa ser incorporada à lógica e à nossa compreensão da realidade. O argumento a partir do problema da autoconsciência que apresentei aqui me parece bastante forte. Contudo, este não é o único argumento que Hegel apresenta. O outro argumento fundamental parte do problema da determinação das próprias coisas.<sup>20</sup> Juntos, estes argumentos fornecem uma base muito forte para optar em favor de uma filosofia que trata a autorreferencialidade como elemento teórico originário, que está na base de toda realidade e todo conhecer – e não como um epifenômeno secundário. Pois não é possível derivar subjetividade de meros objetos e de relações que estes têm entre si.

Discordo de Hegel quanto à tese de que a lógica, o mundo e a realidade devam ou até possam ser pensadas como um Todo – nem como um todo acabado, fechado, nem como um todo aberto. Isso me leva a pensar a dialética de outra maneira do que Hegel e a pensar o sujeito de outra maneira. Não tenho espaço aqui para entrar nisso, e não é tão importante. Pois a conquista essencial é a de Hegel: a superação do objetualismo. A consciência, a lógica e a própria realidade não podem ser pura e simplesmente objetuais. Uma pura objetualidade nunca poderia ser conhecida – não apenas em sua realidade, mas também em sua conceitualidade, i.e., ela nem poderia ser pensada. Além disso, uma pura objetualidade nem poderia sustentar-se. Isso eu não mostrei aqui, mas o próprio Hegel evidencia isso em sua *Ciência da Lógica*. Precisamos ir além do objetualismo, que é o paradigma predominante da filosofia atual, reunindo as mais diversas correntes. Paradigma que é tão forte que, em muitos círculos filosóficos, nem se compreende mais o que seria uma filosofia não-objetual; tão forte que desde início qualquer tentativa de ir para além do objetualismo é, por muitos, considerada absurda, sem sentido. Não importa se chamamos de “idealismo” aquela filosofia que não se contenta com o

---

<sup>20</sup> Apresentei este argumento em: UTZ, O método dialético, p. 171-181.

objetualismo ou se damos outro nome a ela. O importante é que continuemos pensando, sem medo de sermos considerados excêntricos pela moda atual. Pois este é o grande legado de nosso grande mestre, de Hegel, válido ainda no século 21, e muito além deste.

*Konrad Utz*  
*Curso de Filosofia no Instituto de Cultura e Arte*  
*Universidade Federal do Ceará*  
*Rua Dr. Abdenago Rocha Lima s/n - Campus do Pici*  
*CEP: 60455-320 - Fortaleza – CE*

*konrad.utz@gmx.net*

## **BIBLIOGRAFIA**

CANTAÑEDA, Heitor-Neri. 'He'. A study in the logic of self-consciousness, In.: Brook, A, DeVidi R. C. (Ed.). **Self-reference and Self-awareness**. Amsterdam: Philadelphia, 2001, p. 51-80.

FICHTE, J.G. **Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften**. Lauth, R.; Jacob, H. (Org.). Stuttgart: Bad Canstatt, 1965, vol. I, 2.

FRANK, Manfred. **Ansichten der Subjektivität**. Frankfurt am Main: 2012, p. 359-368.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III**. In: Werke in zwanzig Bänden. Band 20. Frankfurt am Main: 1979.

HEGEL, G.W.F. **Gesammelte Werke (GW)**. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften: Düsseldorf, 1988ss.

HENRICH, D. Fichtes ursprüngliche Einsicht. In: **Subjektivität und Metaphysik**. (F.S. Wolfgang Cramer). D. Henrich, H. Wagner. (Org.). Frankfurt am Main, 1966, p. 188-233.

MACH, E. **Beiträge zur Analyse der Empfindungen**. Jena, 1886.

UTZ, K. O método dialético de Hegel. In: **Veritas**, n. 50, p. 165-185, 2005.

UTZ, K. A subjetividade na “Ciência da Lógica”. In.: **Veritas**, n. 55, p. 116-129, 2010.