

A AÇÃO DA IDEIA ABSOLUTA. SOBRE A RELAÇÃO ENTRE PENSAMENTO E REALIDADE NA FILOSOFIA DE HEGEL*

THE ACTION OF THE ABSOLUTE IDEA. ON THE RELATIONSHIP BETWEEN THOUGHT AND REALITY IN HEGELS PHILOSOPHY

Luca Illetterati**

ABSTRACT: The action in which the absolute idea is realised is the conceptual node that, in Hegel's systematic horizon, brings into play the relationship between logic – as the science of pure thought – and (natural and spiritual) reality – considered as a dimension characterised, albeit in different forms and degrees, by a sphere of exteriority vis-à-vis the purity of thought. In this sense, the action in which the absolute idea is realised is a place that is as decisive as problematic, because it is a matter of the problem that runs through the whole of modern philosophy and reaches its climax with Kant's transcendental philosophy, namely the forms of the relationship between mind and world, between epistemology and ontology, between thinking and being. The peculiarity of this action, meant as the locus of the questioning of the separation between thought and reality typical of modern thought, is the focus of this contribution. In the action that separates and unites logic from real philosophy, it is a matter both of deconstructing a dualistic view that sees thinking on the one side and reality on the other, with all the problems associated with the forms of relationship between two spheres assumed to be heterogeneous, and of the possibility of giving an account of the intelligibility of the world, that is, of giving an account of the power of thinking to manifest the reality of the world

KEYWORDS: logic, idea, externality, nature, spirit, action.

RESUMO: A ação na qual a ideia absoluta é efetivada é o nó conceitual que, no horizonte sistemático de Hegel, põe em jogo a relação entre lógica – enquanto ciência do pensamento puro – e realidade (natural e espiritual) – considerada enquanto uma dimensão caracterizada, embora em diferentes formas e graus, por uma esfera de exterioridade vis-à-vis à pureza do pensamento. Neste sentido, a ação na qual a ideia absoluta é efetivada é um lugar que é tão decisivo quanto problemático, pois se trata de uma questão do problema que atravessa a totalidade da filosofia moderna e alcança seu clímax com a filosofia transcendental de Kant, a saber, as formas da relação entre mente e mundo, entre epistemologia e ontologia, entre pensamento e ser. A peculiaridade desta ação, entendida como o lócus do questionamento da separação entre pensamento e realidade típica do pensamento moderno, é o foco desta contribuição. Na ação que separa e une a lógica da filosofia real, se trata de uma questão tanto de desconstruir uma visão dualista que vê o pensamento de um lado e a realidade de outro, com todos os problemas associados com as formas de relação entre duas esferas assumidas por serem heterogêneas, quanto da possibilidade de dar uma explicação da inteligibilidade do mundo, isto é, de dar uma explicação acerca da capacidade do pensar de manifestar a realidade do mundo.

KEYWORDS: lógica, ideia, externalidade, natureza, espírito, ação.

* Artigo convidado.

** Luca Illetterati é professor na Universidade de Padoa (UNIPD) – FISPPA (*Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata*) (luca.illetterati@unipd.it). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4740-9634>. Tradução de Adriano Carvalheiro (adriano.carvalheiro1@gmail.com) e Paulo Fernando Silva Amaral (paulo.fernando.amaral@usp.br), ambos doutorandos no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP).



1. Introdução

O itinerário da *Ciência da Lógica* se conclui com uma ação. E os termos que Hegel lança mão para descrever essa ação são termos que encontram seu específico lugar sistemático no interior da filosofia do espírito, ou seja, onde está em jogo uma vontade livre. A ideia absoluta, que constitui a determinação do pensamento na qual o itinerário inteiro da lógica alcança a sua plena autocompreensão, se completa, com efeito, em um ato que acontece – e não poderia ser de outro modo no âmbito da ideia absoluta, a qual implica o desaparecimento de qualquer condição que lhe seja externa – sob o signo da liberdade. No ápice de seu desdobramento, no lugar em que a ideia se manifesta em seu modo de ser mais completo enquanto ideia que tem a si mesma como objeto e que, portanto, recolhe em si o inteiro movimento das determinações de pensamento da lógica, a ideia absoluta *se decide* (*Entschluss* é o termo que Hegel usa na *Ciência da Lógica* e *sich entschliessen* aquele que usa na lógica enciclopédica) a *deixar sair livremente* de si (*aus sich frei entlassen*) a própria determinidade na forma da exterioridade e da alteridade.¹

Graças a essa *decisão*, que, como se verá, deve ser entendida na forma de uma autodeterminação da ideia, e à peculiar *ação* que dela se segue, a ideia absoluta se revela como o lugar de conclusão da *Ciência da Lógica* e, ao mesmo tempo, como o lugar do *começo* de uma outra ciência, a filosofia da natureza, e com ela, mais em geral, daquela que foi chamada de *Realphilosophie*, que compreende, além da filosofia da natureza, também a filosofia do espírito. Filosofia da natureza e filosofia do espírito encontram assim seu espaço no sistema a partir daquele ato que resulta da livre autodeterminação da ideia; um ato que é, ao mesmo tempo, o lugar de máxima explicitação do modo de ser da ideia e o lugar da sua alienação, do seu libertar-se de si mesma.²

¹ **WdL** (Bd. 12), p. 253 (*Ciência da Lógica*, 3: *A doutrina do Conceito*, p. 334). Nas próximas referências, a citação da obra original é seguida pela citação da obra brasileira, quando houver, entre parênteses. Caso esta não exista, optamos por traduzir diretamente do italiano.

² Sobre esta questão Cf. JOVIĆEVIĆ, B. Thinking Free Release in Hegel's System. In: Simoniti, J.; Kroupa, G. (Eds.). **Ideas and Idealism in Philosophy**. Berlin: De Gruyter, 2022, p. 111-126; OSWALD, G. **Das freie Sich-Entlassen der logischen Idee in die Natur in Hegels „Wissenschaft der Logik“**. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2020; PLEVRAKIS, E. Übergang von der Logik in die Natur aus ‚absoluter Freiheit‘? Eine argumentanalytische Rekonstruktion des letzten Satzes der enzyklopädischen *Logik* Hegels. **Hegel-Studien**, n. 52, 2018, p. 103-138; FERNÁNDEZ, J.E. La libertad en la lógica de Hegel, **Pensamiento Político**, n. 5, 2014, p. 77-90. Si vedano inoltre: BORMANN, M. Der Übergang der Logik in die Natur. In: Bormann, M. (Ed.). **Der Begriff der Natur. Eine Untersuchung zu Hegels Naturbegriff und dessen Rezeption**. Centaurus Verlag &

Na presente contribuição, vamos nos concentrar nesta ação absoluta, procurando trazer à luz a conexão que esta passagem guarda com algumas determinações fundamentais da filosofia do espírito e, conseqüentemente, as implicações que dela derivam, sobretudo com relação ao modo de todo peculiar em que, na filosofia de Hegel, se articula a relação entre a dimensão do pensamento puro e a dimensão da realidade. A ação em que culmina a ideia absoluta é, de fato, o nó conceitual que no horizonte sistemático hegeliano põe em jogo a relação entre a lógica – entendida como a ciência do pensamento *enquanto* pensamento – e a realidade (natural e espiritual) entendida como uma dimensão caracterizada, ainda que em formas e graus diversos, por uma dimensão de exterioridade frente à pureza do pensamento.

Neste sentido, aquela ação na qual se realiza a ideia absoluta é um lugar tanto decisivo quanto problemático, enquanto aquilo que nele se desenvolve é o problema que atravessa a inteira filosofia moderna e que alcança seu ponto culminante com a filosofia transcendental de Kant, ou seja, aquele problema que se refere às formas de relação entre mente e mundo, entre epistemologia e ontologia, ou ainda em termos ainda mais gerais, entre pensamento e ser. Por conseguinte, para Hegel, aquela ação põe em questão a separação, típica do pensamento moderno, entre o pensamento e a realidade. Na ação que separa e une a lógica à *Realphilosophie* estão em jogo, assim, tanto a desconstrução de uma visão dualista que vê, de um lado, o pensamento e, do outro, a realidade, com todos os problemas conectados às formas de relação entre duas esferas tomadas como heterogêneas, quanto a possibilidade de dar uma razão para a inteligibilidade do mundo, ou seja, de dar razão para a capacidade do pensamento

Media: Herbolzheim 2000; WANDSCHNEIDER, D., HÖSLE, V. Die Entäusserung der Idee zur Natur und ihre zeitliche Entfaltung als Geist bei Hegel. **Hegel-Studien**, n. 18, 1983, p. 173-199. SCHNEIDER, H. **Sich in Freiheit entlassen. Natur und Idee bei Hegel**, Frankfurt a.M.: Peter Lang, 2004; VOLKMANN-SCHLUCK, K.-H. Die Entäusserung der Idee zur Natur. **Hegel-Studien**, Beiheft 1, 1965, p. 45-54; BRAUN, H. Zur Interpretation der Hegelschen Wendung: frei entlassen. In: **Hegel. L'esprit objectif, l'unité de l'histoire**, Lille: Giard 1970, p. 51-64; WEISSHAUPT, K. Der Übergang von der Idee zur Natur. **Hegel-Jahrbuch**, 1976, p. 53-60; MEYER, R.W. Natur in der Logik?. **Hegel-Jahrbuch**, 1976, p. 61-68; WANDSCHNEIDER, D. Die Absolutheit des Logischen und das Sein der Natur. Systematische Überlegungen zum absolut-idealistischen Ansatz Hegels. **Zeitschrift für philosophische Forschung**, n. 39, 1985, p. 331-351; ID. Die Stellung der Natur im Gesamtentwurf der Hegelschen Philosophie. In: Petry M.J. (Ed.). **Hegel und die Naturwissenschaften**. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Verlag 1987, p. 33-58; ID. Das Problem der Entäusserung der Idee Natur bei Hegel. In: Kimmerle, H., Lefèvre, W., Meyer, R.W. (Eds.). **Natur und Geist**, zweiter Teil. Hegel-Jahrbuch, 1990, p. 25-33; FLEISCHHACKER, L. Gibt es etwas außer der Ausserlichkeit? Über die Bedeutung der Veräußerlichung der Idee. **Hegel-Jahrbuch**, 1990, p. 35-41; HORSTMANN, R.-P. Zur Hegel Kritik des späten Schelling. In: Horstmann, R.-P. (Ed.). **Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus**, Frankfurt am Main: Klostermann 1991, p. 245-268; GANS, M. Entlassen zur Sache. Die transzendentalphilosophische Struktur des Übergangs der absoluten Idee zur Natur in Hegels „Wissenschaft der Logik“. In: Grün, K.J., Jung, M. (Eds.). **Idee, Natur und Geschichte**. Hildesheim: Olms 1991, p. 11-39; CHIEREGHIN, F. La Naturphilosophie di Hegel tra classicità e modernità. In: Sánchez Sorondo, M. (Ed.). **Physica, Cosmologia, Naturphilosophie. Nuovi approcci**, Roma: Herder-Pontificia Università Lateranense 1993, p. 171-192.

de manifestar a realidade do mundo.³

Na sua resolução de deixar sair de si o próprio outro, a ideia *renuncia* à sua própria dimensão *puramente* lógica e se expõe a um além do *puramente* lógico, e pode-se até mesmo dizer que é no estilhaçamento do puramente lógico que a natureza, no seu caráter de exterioridade, encarna. Com efeito, a natureza, escreve Hegel:

[...] mostrou-se como a ideia na forma do *ser-outro*. Visto que a *ideia* é assim como o negativo dela mesma ou o *exterior a si*, assim a natureza não é exterior apenas relativamente ante esta ideia (e ante a existência subjetiva da mesma, o espírito), mas a *exterioridade* constitui a determinação, na qual ela está como natureza.⁴

A exterioridade constitui assim, para Hegel, o *próprio* da natureza. Nela, de fato, “têm as determinações do conceito a aparência de um *subsistir indiferente* e da *singularização* de umas diante das outras”⁵, de forma que as articulações conceituais aparecem como separadas e isoladas umas das outras, privadas daquela peculiar fluidez que tais articulações manifestam, ao contrário, no nível lógico. Na natureza, as determinações conceituais se apresentam, para usar expressões comuns na reflexão filosófica da época, como petrificadas e congeladas.⁶ É por isso, prossegue Hegel, que “a natureza não mostra no seu ser-aí nenhuma liberdade, mas apenas *necessidade* e *contingência*”.⁷

Dizer que a exterioridade constitui a determinação na qual a ideia *é como natureza* significa dizer – e isso resulta da ação peculiar com a qual se conclui a *Ciência da Lógica* – que a natureza *é*, ao mesmo tempo, ideia e negação do modo de ser da ideia: a natureza, enquanto exterioridade, é justamente o lugar da cisão e do estilhaçamento – e portanto da negação – daquela estrutura unitária que é a ideia, mas ao mesmo tempo ela é, ainda que nessa forma fragmentada e cindida, manifestação da ideia. Se de fato a ideia é, para Hegel, “a

³ É neste sentido que se deve entender quando se fala da filosofia de Hegel como uma radicalização da posição transcendentalista kantiana. John McDowell, por exemplo, revelou que se de um lado a posição kantiana se expõe efetivamente ao risco de que os requisitos categoriais assumem na posição transcendentalista o aspecto de uma simples posição subjetiva, de outro lado a posição hegeliana se mostra como uma radicalização daquela kantiana não enquanto a posição hegeliana seja a manifestação de uma tendência a “reconstruir a realidade objetiva como o precipitado de movimentos totalmente espontâneos da mente”, mas precisamente enquanto, quando muito, partindo de Kant, tende a fugir do subjetivismo implícito na posição kantiana. Cf. MC DOWELL, J., Hegel's Idealism as Radicalization of Kant, **International Yearbook of German Idealism**, ed. by K. Ameriks & J. Stolzenberg, 5/2007, pp. 157-175.

⁴ **Enz. C**, § 247. No que se segue, a obra será citada com a sigla (**Enz. A**; **Enz. C**), seguida do número do parágrafo e a abreviação *An.* no caso em que se trate de um texto da *Anotação* que segue o parágrafo.

⁵ **Enz. C**, § 248.

⁶ Cf. STONE, A. **Petrified Intelligence: Nature in Hegel's Philosophy**. Albany: State University of New York Press, 2005.

⁷ **Enz. C**, § 248.

unidade absoluta do conceito e da objetividade”⁸ e, portanto, para dar uma declinação a essa unidade em outras expressões que o próprio Hegel utiliza com fins explicativos, o *sujeito-objeto, unidade do ideal e do real, do finito e do infinito, da alma e do corpo*⁹, seu articular-se na forma da própria exterioridade implica que os lados, que na ideia estão unidos, apresentam-se aqui [na exterioridade] como separados. Dito de outro modo, dizer que a natureza é ideia na forma da exterioridade significa dizer, segundo Hegel, que a natureza é caracterizada no seu elemento mais próprio e peculiar pela inadequação da objetividade em relação ao conceito, da incapacidade e da impossibilidade das determinações singulares, que caracterizam o modo de ser concreto da natureza na sua exterioridade, de encarnar plenamente a sua estrutura conceitual.

Todavia, por mais que a natureza seja na forma da exterioridade, na não liberdade, na inadequação em relação ao próprio conceito – pelo que, escreve Hegel “na natureza, não somente o jogo das formas tem sua ilimitada, desenfreada contingência, mas cada figura por si carece do conceito dela mesma”¹⁰ e encontre conseqüentemente a sua determinação específica em palavras como *ser-outro, indiferente subsistir, singularização, necessidade e acidentalidade*, a ponto de poder ser representada, e evidentemente não sem razão, segundo Hegel, como *o Negativo, o não ens, a queda da ideia* – a natureza é, a seu modo, no seu elemento específico, exposição da ideia (*Darstellung der Idee*). Justamente aqui se origina aquilo que Hegel denomina a “contradição não-resolvida”¹¹ da ideia da natureza neste seu ser, ao mesmo tempo, ideia e negação da ideia: ideia que é externa a si e que é por isso na forma da sua desagregação e alienação. A natureza é a contradição não resolvida, enquanto no seu modo de ser determinado, ou seja, no modo de ser que lhe é peculiar como natureza, ela não corresponde àquilo que ela é em si mesma, isto é, na sua ideia.

É oportuno sublinhar, porém, que a exterioridade não é apenas a palavra chave do modo de ser da natureza, mas constitui também o elemento dentro do qual, mesmo que de modo certamente diferente da dimensão natural, se move também o espírito. Se de fato a filosofia do espírito é, segundo Hegel, a ciência da ideia “que em seu ser-outro retorna a si mesma”,¹² isto implica não apenas que o espírito tem como pressuposto aquela forma de alienação radical da ideia (onde o genitivo é evidentemente tanto subjetivo quanto objetivo)

⁸ Ibid., § 213.

⁹ Ibid., § 214.

¹⁰ Ibid., § 248 (*An.*).

¹¹ Ibidem.

¹² Ibid., §18.

que é a natureza, mas também que isto – o retorno a si a partir do próprio outro – é um movimento que só pode acontecer, de fato, *dentro* da alteridade.

Isso significa que o espírito não é o reino que finalmente e decididamente removeu a exterioridade na qual a natureza está imersa. Claro, o espírito é o processo de remoção da exterioridade da natureza, isto é, o processo de recomposição daquela ideia que se encontra na natureza na forma da sua máxima exteriorização e, portanto, da sua máxima dispersão. Para ser, porém, de fato este *processo* de remoção da exterioridade, o espírito *deve* se mover dentro daquela exterioridade da qual ele é a remoção. O espírito, diz Hegel, é a verdade da natureza e nesta verdade a natureza vem a se dissipar enquanto *pura* natureza. Dizer que o espírito é a verdade da natureza significa dizer, para Hegel, que a ideia, que na natureza é apenas um elemento interno, isto é, algo que nunca alcança complementemente sua existência na exterioridade, em vez disso no espírito alcança sua manifestação como ideia, ou seja, que o espírito é uma dimensão na qual não há mais aquela clivagem entre coisa e conceito própria à natureza, mas a coisa reflete em si a estrutura conceitual e o conceito se reconhece na sua dimensão coisal.

Ao mesmo tempo, isto não significa que no espírito exista uma perfeita aderência entre coisa e conceito. O espírito é o movimento em direção a esta aderência; movimento que, porém, assume sentido somente a partir daquela dimensão de exterioridade e inadequação ao conceito que o real sempre implica. É isto que Hegel quer dizer com a sua famosa expressão segundo a qual o espírito é um “retornar da natureza” (*Zurückkommen aus der Natur*)¹³. Na medida em que o espírito é determinado como o *Zurückkommen*, o espírito não é algo que está além da exterioridade, não é uma condição na qual o conceito corresponde de modo transparente à coisa. Ser este *Zurückkommen*, significa para o espírito ser na sua essência *atividade*, um *movimento*, um *processo* que se desenvolve dentro da exterioridade. O espírito não é, portanto, para Hegel, a simples e imediata unidade de conceito e existência, mas antes – e isto marca uma diferença decisiva – a atividade de gestação desta unidade, ou ainda, o processo do seu fazer-se. Pensar o espírito como o processo da própria realização significa pensá-lo como aquela dimensão inquieta e nunca estática que se realiza através de uma contínua luta frente à exterioridade, a qual, portanto, mesmo que negativamente, ou seja, ainda que na forma “[d]aquilo que precisa ser superado [*aufgehoben*]”, é um elemento constitutivo de seu modo de ser. Justamente por ser o espírito esse processo, e não a simples

¹³ Ibid., §381.

unidade de conceito e existência, ele é na sua essência *desenvolvimento*, *desenrolar*, *atividade*, e portanto *história*.

Neste sentido, a realidade da natureza e a realidade do espírito não são, na arquitetura sistemática hegeliana, duas realidades separadas, uma caracterizada pela exterioridade e a outra livre de exterioridade. O real de que se ocupa a filosofia da natureza e a filosofia do espírito é um real que está sempre, forçosamente, imerso na exterioridade. Aquilo que produz a diferença entre natureza e espírito é a relação diversa que cada uma mantém com aquela exterioridade mesma, que, no entanto, constitui tanto a natureza quanto o espírito.

A realidade da natureza e a realidade do espírito encontram, por isso, a sua específica articulação a partir do modo como se diferenciam da dimensão da ideia absoluta, ou seja, daquela absoluta identidade do elemento subjetivo e do elemento objetivo que a ideia absoluta encarna. Ao mesmo tempo, porém, tal diferença tem a sua razão de ser na ideia absoluta mesma, no seu expor-se à exterioridade, ou seja, naquele *decidir-se* da ideia a se determinar na forma do ser outro que marca por isso, a um só tempo, a conexão e a diferença entre o plano puramente lógico, de que trata a *Ciência da Lógica*, e o plano da realidade exterior, que se dá fora da pureza lógica, de que tratam a filosofia da natureza e a filosofia do espírito.

Para procurar explicar esse ponto nodal, depois de ter elucidado as formas específicas da passagem da lógica à filosofia real (2), esta contribuição se concentra em algumas críticas paradigmáticas que foram direcionadas a este momento sistemático por Feuerbach (3), Marx (4), Trendelenburg (5) e Schelling (6). Na esteira dessas críticas será considerada a operação de ressemantização, a qual é implícita na teorização hegeliana, dos conceitos de pensamento e realidade (7), a noção de ideia absoluta (8), e assim algumas das expressões mais controversas que marcam o fim da lógica e o início da *Realphilosophie*, ou seja, a noção de *Persönlichkeit* (9), aquela de *Entschluss* (10), e aquela de *Entlassung* (11). A partir dessa análise se procurará compreender o significado do sintagma ‘ciência da ideia’, o qual caracteriza para Hegel tanto a lógica, quanto a filosofia da natureza e a filosofia do espírito, e em que sentido este sintagma implica uma superação tanto de uma concepção idealista, quanto de uma concepção realista da filosofia (12). No parágrafo conclusivo (13) se procurará enfim evidenciar em que sentido o fim da *Ciência da Lógica* e o livre determinar-se da ideia na natureza pode dizer alguma coisa sobre o conceito hegeliano de liberdade.

2. Uma passagem que não é uma passagem

A problematidade daquilo que ocorre aqui, na ação que marca a passagem da ciência da lógica à filosofia da natureza, parece se condensar na linguagem mesma que Hegel usa neste contexto. A começar pelo fato de que esta passagem não é, a bem dizer, uma passagem. O determinar-se da ideia na forma da exterioridade não é, escreve Hegel, em realidade, “ein *Gewordensein* und *Übergang*”.¹⁴ Sublinhando a irredutibilidade desta ação à dimensão do *devir* e da *passagem*, Hegel visa evidentemente enfatizar o fato de que o determinar-se da ideia absoluta no outro de si não tem nada em comum com as passagens que caracterizaram o proceder das determinações do pensamento no interior da *Ciência da Lógica*. Com efeito, uma vez alcançado o nível da ideia absoluta, nenhuma outra passagem pode ser produzida se isso for entendido – como no geral é entendido na lógica – como ulterior desenvolvimento em direção a um plano de maior verdade e liberdade de uma determinação do pensamento frente à precedente.

Se a ideia é realmente absoluta, de fato, ela é absoluta verdade e liberdade, e a estas alturas não há nada de ulterior à qual ela possa passar. Caso se desse um *Übergehen* da ideia absoluta no além de si mesma, isso implicaria forçosamente que a ideia, que se diz ser absoluta, não seria realmente absoluta. A noção de *Übergang* aparece nada menos que cinco vezes no índice da *Ciência da Lógica*:

1. no momento final da seção *Endlichkeit*, intitulado *Übergang des Endlichen in das Unendliche*;
2. no interior da seção dedicada à infinitude, onde indica a remoção tanto da finitude quanto da infinitude a ela contraposta;
3. como conclusão da inteira doutrina do ser que tem como título *Übergang in das Wesen*;
4. como *Übergang* do mecanismo no quimismo (*Übergang des Mechanismus*);
5. indicando a *Übergang* do quimismo à teleologia (*Übergang des Chemismus*).

Em todas essas ocorrências, a noção de *Übergang* indica a passagem de uma esfera de desenvolvimento lógico a uma sucessiva na qual as precedentes encontram a sua verdade, ou ainda, a passagem a uma articulação conceitual na qual os limites de uma específica determinação do pensamento são superadas e se desenvolvem em uma determinação ulterior caracterizada por um grau maior de concretude, e logo de maior verdade, em relação à

¹⁴ **WdL** (Bd. 12), p. 253 (p. 334).

precedente. Este tipo de passagem, como se disse, não pode acontecer no interior da ideia absoluta, porque se assim fosse, essa se revelaria imediatamente como não absoluta. Que passagem é, então, esta passagem que não é na verdade passagem nenhuma? Estas são as palavras com as quais Hegel a descreve:

Das Uebergehen ist also hier vielmehr so zu fassen, daß die Idee sich selbst *frei entläßt*, ihrer absolut sicher und in sich ruhend. Um dieser Freiheit willen ist die *Form ihrer Bestimmtheit* ebenso schlechthin frei, – die absolut für sich selbst ohne Subjektivität seiende *Äußerlichkeit des Raums und der Zeit*.¹⁵

Essa passagem, que não é uma passagem, se declina assim na forma de um movimento e de uma ação que se determinam como *freie Entlassung*. A expressão peculiar que Hegel utiliza tem evidentemente a função de chamar a atenção para a especificidade desta ação, desta passagem que não é uma passagem. Esta especificidade está no fato de que a ação da ideia não surge, como acontecia nas passagens internas à lógica, por uma carência, por uma indigência ou falta que impulsiona em direção a um superamento da negatividade. A ação através da qual a ideia absoluta se determina na sua exterioridade e na sua alienação é uma ação que surge da completude mesma da ideia absoluta, e é uma ação que acontece sob o signo da liberdade (*freie*).

Mas o que é propriamente essa ação que se determina na forma da *freie Entlassung*? O que implica para a relação entre lógica e *Realphilosophie* o fato de que a relação entre uma e outra se dá sob o signo de uma *freie Entlassung*? Para compreender isto, é necessário analisar mais de perto as diversas expressões utilizadas por Hegel neste contexto. Com o objetivo de articular esta análise se tomará como ponto de partida algumas críticas particularmente significativas e influentes que foram direcionadas à filosofia de Hegel e que, não por acaso, se debruçaram justamente sobre as palavras finais da *Ciência da Lógica*, ou seja, aquelas que descrevem a ação através da qual a ideia absoluta se liberta de si mesma.

Trata-se das críticas de Feuerbach, Marx, Trendelenburg e enfim daquela de Schelling. Estas posições críticas têm um caráter emblemático que se reflete de modo decisivo também na discussão contemporânea sobre o estatuto da filosofia hegeliana, particularmente no que se refere à relação instituída em Hegel entre a atividade do pensamento e a realidade e, conseqüentemente, no modo em que é interpretada, no horizonte do pensamento especulativo

¹⁵ **WdL** (Bd. 12), p. 253 (p. 334).

hegeliano, a relação entre *a priori* e *a posteriori*.¹⁶ Depois de atravessar, ainda que de modo cursório, tais críticas, retorna-se ao texto hegeliano e debruça-se sobre os termos chave que estão implicados neste lugar tanto decisivo quanto problemático.

3. *L'impotentia generandi da lógica (Feuerbach)*

Em um texto de 1827-1828, contido nos *Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen curriculum vitae* publicados em 1846, Ludwig Feuerbach evidencia, de forma majoritariamente interrogativa, toda a dificuldade e a problematicidade da passagem da lógica à filosofia da natureza, e daquilo que aqui se disse estar necessariamente conectado a esta passagem. Feuerbach escreve:

Que relação há entre pensamento e ser, entre lógica e natureza? Há fundamento a passagem do primeiro ao segundo termo? Onde está a necessidade, onde está o princípio desta passagem?¹⁷

Claro, admite Feuerbach – cuja crítica a Hegel é inteira realizada, como se sabe, ao redor da pretensão de que o sistema seria a encarnação de uma autossuficiência do pensamento capaz de pôr a realidade, do mesmo modo que o Deus da doutrina teológica cria a

¹⁶ Sobre isto, Cf. ORSINI, F. Hegel's A Priori and the Critique of Three Aprioristic Readings of the Science of Logic. *Hegel-Bulletin*, n. 43 (1), 2022, p. 47-68. Orsini distingue quatro interpretações do estatuto apriorístico ou de sua negação no âmbito da ciência da lógica: (1) A priori no sentido de uma radicalização da lógica transcendental; (2) A priori no sentido da metafísica racionalista pré-kantiana; (3) A posteriori enquanto reconstrução das categorias da história da metafísica; (4) nem a priori nem a posteriori, sendo tais categorias conectadas a um projeto (a filosofia transcendental kantiana) diverso do projeto especulativo hegeliano.

¹⁷ FEUERBACH, L. **Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen curriculum vitae**. In: Schuffenhauer, W. (Ed.). *Gesammelte Werke*, Bd. 10, *Kleinere Schriften III* (1846-1850). Berlin: De Gruyter 1971, p. 151-179, aqui p. 155-156 (**Frammenti per caratterizzare il mio curriculum vitae filosofico**. In: Cesa, C. (Ed.). *Opere*. Trans. C. Cesa. Bari: Laterza 1965, p. 341-374, aqui p. 348). As citações sucessivas de Feuerbach são extraídas das mesmas páginas dessa obra. A crítica de Feuerbach não se limita obviamente apenas a este ponto. Em *Para uma crítica da filosofia hegeliana* ele tende de fato a mostrar de forma mais abrangente como a filosofia de Hegel – filosofia historicamente determinada e assim particular como cada outra concepção filosófica – não possa ser apresentada na forma da absolutidade e da definitividade. Para Feuerbach, de fato, sendo cada filosofia a manifestação determinada de uma época, ela recebe daquela época um pressuposto que a torna necessariamente uma manifestação particular. FEUERBACH, L. **Zur Kritik der Hegelschen Philosophie**. In: Jodl, F. (Ed.). *Sämtliche Werke*, Bd. 2, *Philosophische Kritiken und Grundsätze*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Verlag 1989, p. 158-204, aqui p. 165 (**Para a crítica da filosofia de Hegel, In. Filosofia da Sensibilidade**. Tradução de Adriana Serrão. Escritos, 2005, p. 48): “é certo que ela aparece a *si* mesma como desprovida de pressupostos, e é-o igualmente quando comparada com os sistemas anteriores; porém a época seguinte reconhece que também ela constituiu um pressuposto, ou seja, um pressuposto particular, *em si* mesmo contingente, diversamente dos pressupostos *necessários, racionais*, que não podem ser negados sem se cair num absoluto não-sentido” Sobre este ponto é de particular interesse um texto de Isahia Berlin: Cf. BERLIN, I. Feuerbach's Supposed Objection to Hegel: Reply to Orsini. *Journal of the History of Ideas*, vol. 30, n. 1, 1969, p. 91-95. O texto é uma réplica a um artigo de G.N.B. Orsini que comenta uma tradução do próprio Orsini a um livro de Croce. O artigo de Giordano Orsini a que Berlin responde é: ORSINI, G.N.B. Feuerbach's Supposed Objection to Hegel. *Journal of the History of Ideas*, vol. 30, n. 1, 1969, p. 85-90.

natureza – a inteira lógica é um contínuo passar e proceder de uma determinação à outra. E todavia “como pode a ideia, a totalidade que abraça todas estas determinações, ser posta na mesma categoria com estas suas determinações finitas?”. A necessidade que rege as diversas passagens dentro da lógica, sustenta corretamente Feuerbach, é evidentemente a *Negativität* estruturalmente inerente a toda e qualquer determinação lógica; mas como pode ser pensada uma tal negatividade em relação àquela estrutura que é “a ideia absoluta e perfeita”? O limite desta ideia, e assim a imanente negatividade que pode empurrá-la a uma passagem além de si mesma, sugere Feuerbach, é talvez “o fato que ela é *apenas* no elemento do pensar?”. Por mais que esta possa ser de fato uma explicação coerente, segundo Feuerbach, não se pode não perguntar: “como vem a saber que há um outro elemento?” Claro, não da lógica mesma, insiste Feuerbach, “porque a lógica, por si mesma, não sabe nada além de si mesma, o pensar”. Aquilo que se apresenta como *outro* frente à lógica, conclui, não sendo dedutível da lógica, pode ser introduzido apenas através de uma passagem *não lógica*.

Seria, portanto, este o *vulnus* interno ao sistema hegeliano: a lógica passa na natureza “apenas porque o sujeito pensante encontrou já pronto, fora da lógica, um ser-aí imediato, uma natureza, e é levado a admitir esta última por força do próprio ponto de vista, que é imediato, isto é, natural”. É apenas porque *já existe* a natureza, assim como *já existe* o sujeito, que a lógica pode passar à natureza: “se não existisse natureza, a lógica, virgem imaculada, não seria capaz de gerar, nunca e de forma alguma, uma”.

A pretensão de alcançar a natureza através da lógica ou partindo dela é uma pretensão que a lógica mesma, exatamente enquanto é ciência do pensamento enquanto tal, não é capaz, segundo Feuerbach, de sustentar. A passagem à natureza é possível apenas através de uma intuição sensível, que seria, porém, na filosofia de Hegel, a um só tempo desconhecida e acriticamente assumida. A realidade – e aqui se vê, de fato, como a temática invista justamente o tema central em torno do qual se desenvolve todo o debate pós-kantiano – se revela, para Feuerbach, antes de tudo à sensibilidade. Do que deriva que o pensamento não pode nunca revelar, como em vez disso pretenderia Hegel, o *realmente existente*; é possível pensar, imaginar ou representar-se algo, diz Feuerbach na esteira de Kant; mas isto não o faz nunca algo de realmente existente. Para que algo se revele na sua real existência é necessário que ele se imponha antes de tudo sensivelmente, ou seja, como algo que existe independentemente do sujeito que o colhe.

Aquilo que a crítica de Feuerbach evidencia seria neste sentido uma aporia conectada

ao apriorismo da construção sistemática hegeliana, para a qual do *a priori* lógico resultaria impossível derivar uma existência, à qual se dá, kantianamente, apenas *a posteriori*.

4. *Abstração e realidade (Marx)*

Na esteira de Feuerbach, também para Marx a passagem da ideia à natureza não se apresenta como uma passagem automaticamente lógica. Isto não significa, porém, que para Marx a passagem da ideia absoluta à natureza seja privada de necessidade no contexto sistemático. Antes, ela se revela na interpretação marxiana, como uma espécie de passagem obrigatória, a qual, porém, evidenciaria o caráter de abstração que seria próprio da inteira lógica hegeliana. A problematicidade da passagem da lógica à realidade, e, mais precisamente, da ideia absoluta à natureza, revelaria neste sentido, segundo Marx, a fragilidade do fundamento filosófico da lógica de Hegel, ou seja, o fato dela ser, *em verdade*, a abstrata hipostasiação de entidades reais.

A ideia absoluta – diz de fato Marx – justamente enquanto é absoluta, não pode suprasumir-se em algo de outro de si mesma como acontece em diversas passagens internas à lógica. Por isso, “se não quer voltar a passar de novo por todo o ato da abstração e contentar-se, assim, em ser uma totalidade de abstrações ou a abstração que a si se apreende”, a única estrada que ela encontra à disposição é aquela de negar e suprimir novamente si mesma. Dito de outra forma, a ideia absoluta “deve renunciar à abstração” e chegar assim “a um ser que é precisamente o seu contrário, junto à *natureza*”.¹⁸

A passagem à natureza – “toda esta ideia, comportando-se tão estranha e barrocamente, que ocasionou aos hegelianos tremendas dores de cabeça”¹⁹ – constitui para Marx um êxito necessário da lógica. Êxito que, porém, demonstraria:

1. O caráter decisamente ideológico da operação hegeliana – a prova, isto é, que o pensamento abstrato, a lógica, não é nada por si, que a ideia absoluta não é nada por si, que apenas a *natureza* é algo²⁰;
2. A necessidade da inversão da relação entre ideal e real no que se refere ao modo em que tal relação vem pensada por Hegel, pelo que é a realidade que produz a lógica e

¹⁸ MARX, K. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. In: *K Marx/F. Engels Werke*, Bd. 40 Ergänzungsband, Erster Teil, Berlin: Dietz Verlag 1968, p. 565-588, aqui p. 585 (**Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Editora Boitempo, 2004, p. 134).

¹⁹ Ibidem. (ibidem).

²⁰ Ibidem. (ibidem).

não vice-versa.

Na passagem da lógica à filosofia da natureza e, portanto, à ideia absoluta da natureza, a lógica revela, aos olhos de Marx, sua verdadeira face, ou seja, seu ser mera abstração. E nisso, o momento culminante da lógica constitui o lugar no qual, ainda que “sob diversas condições – falsas e ainda mesmo abstratas”²¹, a lógica se decide “a *renunciar a si* e pôr seu - ser-outro, o particular, o determinado, no lugar do seu estar-junto-de-si/ser-nada, da sua universalidade e de sua indeterminidade; [decide-se] *livremente a deixar sair de si a natureza*, que ela escondia em si somente como abstração, como coisa do pensamento, ou seja, abandonar a abstração e contemplar por fim a natureza *liberta* dela”²².

Ao se despedir da ideia da natureza, Marx entrevê portanto, *no interior* do próprio dispositivo filosófico hegeliano, o desvelar-se, ainda que em forma de simulacro, da ilusão *especulativa* daquela filosofia que concebe o real como *resultado* de um pensamento que se move por si e que não é determinado por nada além de si mesmo²³.

5. *Incoerência lógica (Trendelenburg)*

Trendelenburg parte de posições certamente diferentes daquelas de Feuerbach e Marx. Ainda sim, também ele – em um contexto que visa sobretudo a demolição da coerência lógica do processo dialético – chama explicitamente a atenção, nas *Logische Untersuchungen*, ao momento conclusivo da lógica e à passagem à filosofia da natureza. Este momento, de fato, evidenciaria, de um modo que para Trendelenburg parece como decisamente emblemático e sintomático, quanto a pretensão hegeliana de um pensamento que se move a si mesmo sem nada pressupor, seja realmente apenas uma pretensão, que não encontra de fato confirmação alguma no desenvolvimento sistemático mesmo.²⁴ O que poderia compelir a ideia absoluta,

²¹ Ibid., p. 586 (ibidem).

²² Ibid. p. 174 (p. 134).

²³ Enquanto, de fato, para Hegel, na interpretação marxiana “o processo de pensamento, que ele, sob o nome da ideia, chega mesmo a transformar num sujeito autônomo, é o demiurgo do processo efetivo, o qual constitui apenas a manifestação externa do primeiro”, per Marx “o ideal não pe mais do que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem”, MARX, K. **Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie**. K. Marx / F. Engels Werke, Bd. 23, Berlin: Dietz Verlag 1968, p. 27 (**O Capital**. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Editora Boitempo, 2013, p. 90).

²⁴ A crítica de Trendelenburg a Hegel, por mais que se mova sobre um plano certamente diverso daquele característico da crítica marxiana, foi retomada pelo jovem Marx, na medida em que ela revela como o progredir do processo não dependa exclusivamente de elementos internos ao processo mesmo, mas como ele na verdade se realize através de uma interpolação, não reconhecida por Hegel, de elementos que provém da experiência. Sobre

em si completa e autossuficiente, pergunta a si mesmo Trendelenburg, a pôr-se fora de si, a cair a partir de si mesma na natureza externa, e recomeçar do início o duro trabalho há pouco levado a cabo?²⁵

Nesta passagem vem à luz, segundo Trendelenburg, uma potente contradição, que seria revelada não tanto por um erro local, mas antes por uma dificuldade imanente ao inteiro projeto especulativo de Hegel. De um lado, de fato, Hegel pretende que a ideia lógica seja uma ideia concreta, de outro ela deve passar à natureza enquanto se desenvolveu apenas no abstrato elemento do pensamento. Disto, porém, se derivaria que “a ideia, já posta como concreta, procura uma segunda concretude”.²⁶ A estrutura do conceito, que foi exaltada como o *verdadeiramente* concreto pela sua capacidade de manter juntos os opostos, “deve, assim, tomar consciência de ser apenas o concreto abstratamente e se tornar o concreto concretamente pondo-se a partir de si mesma”.

Todavia, também admitindo uma tal necessidade, não se pode, segundo Trendelenburg, não perguntar: o que permite ao conceito, que se desenvolveu na ideia absoluta, de sentir a necessidade de uma concretude *mais concreta* daquela que já possui? A única resposta, segundo Trendelenburg – e mais uma vez parece emergir aqui um fundo kantiano que está na origem de todas as críticas – é que isto advém “apenas mediante aquela intuição que ele (Hegel) despreza como empiria”.²⁷ Se não fosse, de fato, pela intuição de uma natureza *verdadeira e real*, posto também que a lógica no seu desenrolar não fosse devedora de nada alheio a seu próprio desenrolar-se imanente, ela “deveria tranquilamente terminar com a ideia, a eterna unidade do subjetivo e do objetivo”.

O método dialético demonstraria assim, segundo Trendelenburg, conhecer *já* um mundo outro frente àquele reino das sombras que é a lógica, mas o modo em que o conhece não é de fato aquele do puro pensamento, mas aquele de uma intuição que o precede. O pensamento, sustenta Trendelenburg retomando justamente a diferença posta por Kant entre intuição sensível e categoria do entendimento, “nasceu cego e não tem olhos para o externo”.²⁸ Neste sentido, conclui, “na fissura que se abre entre a *lógica* e a *filosofia da*

a crítica de Trendelenburg à configuração da lógica hegeliana, Cf. SCHMIDT, J. **Hegels Wissenschaft der Logik und ihre Kritik durch Adolf Trendelenburg**, München: Berchmans 1977.

²⁵ Cf. TRENDELENBURG, A. **Logische Untersuchungen**. Hildesheim: Olms 1964 , p. 75 (**II metodo dialettico**). Trans. (Cap. III) M. Morselli, Bologna: Il Mulino 1990, p. 55-56).

²⁶ Ibid., p. 75 (p. 56).

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ibid., p. 92 (p. 79).

natureza, a conexão imanente desaba”.²⁹ E isso acontece porque o mundo que deveria ser entreaberto pela lógica (e, portanto, por uma dimensão *a priori*) no seu êxito conclusivo é na verdade um mundo que a lógica não pode não pressupor.

6. *A indedutibilidade lógica da existência (Schelling)*

Por mais que não importe aqui atribuir paternidade ou direta descendência entre as considerações destes autores, não se pode não levar em conta que todas estas críticas parecem encontrar de algum modo a sua origem comum na interpretação da filosofia de Hegel oferecida por Schelling. Interpretação esta que encontra alguns de seus momentos mais significativos na *Vorrede einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin* – texto que, segundo Bruno Bauer, havia se tornado o “estandarte” dos autores do *spätidealismus* que assumiram uma posição polêmica frente à escola hegeliana – nas assim ditas *Münchener Vorlesungen* sobre a história da filosofia moderna e na *Philosophie der Offenbarung*.³⁰

A crítica schellinguiana de Hegel é muito articulada, atravessa as várias passagens do sistema, sobretudo da lógica, e não é, portanto, redutível a um único elemento.³¹ Todavia, o fato de Schelling em todas as ocasiões nas quais se confrontou com a filosofia de Hegel ter concentrado o próprio olhar crítica na *passagem* da ciência da lógica à filosofia da natureza indica que a dificuldade que ele acredita ver neste ponto é a revelação dos limites essenciais à filosofia de Hegel entendida em sua complexidade, isto é, aquilo que demonstra sua falsidade: não, portanto, banalmente *um* erro do desenvolvimento sistemático, mas *o* erro que seria constitutivo da ideia fundamental que rege a inteira construção sistemática hegeliana. Este limite e este erro consistiriam, fundamentalmente, na pretensão hegeliana de ser não apenas uma *filosofia negativa* – uma filosofia puramente *racional*, que se retirou no pensamento puro, logicamente autossuficiente e fechada no interior desta sua logicidade – mas, bem mais

²⁹ Ibid., p. 75 (p. 56).

³⁰ O contínuo confronto com Hegel constitui, como se sabe, um dos elementos centrais ao redor dos quais vai se construindo e incessantemente modificando a posição filosófica de Schelling a partir sobretudo dos anos 20. E esta centralidade encontra uma de suas explicações não apenas na necessidade de Schelling de conseguir abrir uma estrada realmente e autenticamente alternativa relativamente àquela, segundo Schelling infecunda, percorrida por Hegel, mas também no fato de que é antes evidente que ele, ao fazer as contas com Hegel, parece de várias formas estar fazendo as contas também com suas posições precedentes, particularmente aquelas conectadas ao sistema da identidade, e com a necessidade de sua superação. Sobre isso, Cf. HOULGATE, S. Schelling's Critique of Hegel's *Science of Logic*. *The Review of Metaphysics*, n. 53 (1), 1999, p. 99-128.

³¹ Sobre a complexidade da crítica schellinguiana lida como o êxito da contraposição de dois modelos teóricos diversos em resposta ao problema que pertence em geral ao pensamento pós-kantiano, Cf. BRINKMANN, K., Schellings Hegel-Kritik. In: Hartmann, K. (Ed.). *Die ontologische Option*. Berlin-New York: De Gruyter 1976, p. 117-210.

radicalmente, de ser uma filosofia que do conceito pensa poder passar à realidade, uma filosofia que almeja conduzir sistematicamente do lógico ao real.³²

A problematidade da transição da ciência da lógica à filosofia da natureza – problematidade que emergiria de forma evidente já ao se dar atenção à *forma linguística* por meio da qual Hegel tenta exprimi-la – é portanto para Schelling a prova, se assim se pode dizer, da tentativa hegeliana de fazer do impossível possível, ou seja a derivação do existente (do *positivo*) a partir da ideia, de reduzir o *a posteriori* ao *a priori*. Partindo desse plano de fundo, a intenção de Schelling é mostrar como em Hegel entre a esfera lógica – *puramente* lógica – e a esfera real – da realidade *que existe* – há uma fratura que o sistema, por mais que tente através de um insustentável desenvolvimento linguístico-conceitual, não pode de forma alguma superar.

A crítica de Schelling – que visa ainda, mais genericamente, mostrar como a posição de Hegel pode ser lida como um novo desenvolvimento distorcido e em muitos aspectos marginal da sua própria filosofia – tem como pano de fundo, como pressuposto essencial, a distinção que caracteriza a sua tardia posição especulativa entre *filosofia negativa*, entendida como filosofia *racional*, cuja tarefa é a de colher o *possível*, a *essência* dos entes, mas não seu ser atual e concreto, e a *filosofia positiva*, entendida como aquela filosofia que, reconhecendo os limites da razão fechada em si mesma e assim a irredutibilidade do existente ao conceito, sai do plano do puro pensamento para se abrir ao ser na sua atualidade, ou seja, à sua existência e assim à história.

Por mais que o pensamento de Hegel constitua, na reconstrução schellinguiana, nada mais que “um episódio na história da filosofia moderna”, o qual “não serviu para desenvolvê-la ulteriormente”, este pensamento ainda sim revelaria, na sua incapacidade de expressar em termos conceitualmente adequados a transição da ideia lógica à natureza, algo de decisivo,

³² É neste sentido que a posição de Schelling pode ser lida em muitos aspectos como o núcleo original sobre o qual se desenvolvem também as críticas acima mencionadas, enquanto todas encontram na relação entre lógico-ideal e existente-real seu essencial ponto de partida: Cf. FRANK, M. **Der unendliche Mangel an Sein: Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Matxschen Dialektik**. München: Wilhelm Fink Verlag 1992. A dependência das posições precedentemente tracejadas à posição schellinguiana é na verdade um ponto controverso acerca do qual a crítica expressou posições diferentes. Para uma leitura que interpreta a posição de Schelling como protótipo para todas as críticas sucessivas, Cf. também LÖWITZ, K. **Von Hegel zu Nietzsche**. Hamburg: Felix Meiner Verlag. Isto, apenas da nota polêmica de Engels ouvinte das lições berlinenses de Schelling: a nossa tarefa será de seguir o fio de seus (de Schelling) raciocínios e de defender dos insultados a tumba do grande mestre” ENGELS, F. **Schelling zu Hegel**, K. Marx/F. Engels Gesamtausgabe, Erste Abteilung, Bd. 3, Berlin: Dietz Verlag 1985, p. 256-263, aqui p. 262 (Schelling su Hegel. In: Fiorani, E. (Ed.). **Anti-Schelling**, Bari: Laterza 1972, p. 41-51, aqui p. 50). A dependência das críticas de Trendelenburg, Feuerbach e Marx à posição schellinguiana é posta em discussão em ROSSI, M. **Da Hegel a Marx**, vol. III, **La scuola hegeliana. Il giovane Marx**. Milano: Feltrinelli 1974, p. 53-54.

uma vez que, justamente, a experiência desta impossibilidade representaria, de várias formas, o ponto de partida da filosofia positiva, a qual surge da consciência “que é impossível que o *puramente* racional alcance a realidade efetiva”.³³

A partir desta perspectiva, portanto, no momento em que Hegel declara que a sua lógica é aquela ciência em que a ideia divina se completa na forma do puro pensamento, ou seja, enquanto o pensamento é nesta ciência também a totalidade do real, se deveria esperar, sustenta Schelling, “que neste ponto a filosofia se concluísse”. Se o pensamento é *também* o real, de fato, então a realização do pensamento na ideia absoluta não poderia ser senão também a realização da realidade: sobre uma tal conquista a filosofia deveria terminar. Ou ainda, se essa quisesse progredir *além*, “tal progresso poderia residir em uma ciência totalmente diversa, na qual não se fale mais simplesmente da *ideia*, como na primeira ciência”.³⁴

Em vez disso, não apenas a filosofia da natureza é, para Hegel, *a ciência da ideia no seu ser-outro*, como também a filosofia do espírito é a *ciência da ideia que retorna a si do seu ser-outro*, sendo, esta última, até mesmo a própria ideia que, tendo chegado à sua conclusão lógica, deve completar-se realmente e operar essa passagem mesma em seu outro. Assim, aquilo que poderia ser o mérito da filosofia de Hegel – isto é, a elaboração de uma filosofia *negativa*, entendida como filosofia do puro pensamento, filosofia negativa esta que teria preparado e provocado a passagem a uma filosofia *positiva*, capaz, indo além dos limites da dimensão puramente lógica, de enfrentar, *de fato*, na sua indedutibilidade, a *realidade* e o *existente* – se torna, na pretensão de passar de si mesma ao plano *positivo*, o seu limite essencial. Escreve Schelling:

[...] tudo isso deriva de fato de um único erro: o erro de transformar relações *em si* verdadeiras, isto é verdadeiras consideradas simplesmente em sentido *lógico*, em relações reais.³⁵

Na pretensão de passar da ideia à natureza, e assim do lógico ao real, sem reconhecer a cesura que ao contrário separa estes dois âmbitos, Hegel por isso *absolutiza* a sua filosofia *negativa*, transformando aquilo que nada mais é que uma teoria do *pensamento* da realidade

³³ SCHELLING, F.W.J. *Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin (1834)*. In: Schröter, M. Schellings Werke, Vierter Ergänzungsband. München: Beck 1971, p. 445-468, aqui p. 457 [VzS].]

³⁴ ID. *Zur Geschichte der neuen Philosophie. Münchener Vorlesungen*. In: Sämtliche Werke, Bd. 10, Stuttgart/Ausburg: Cotta 1856-1861, p. 146 (*Lezioni monachesi*. Trans. G. Durante. Torino: 1981, p. 173) [GnP].

³⁵ *Ibid.*, p. 161 (p. 190).

em uma teoria, ao contrário, da realidade *tout court*. É em razão desta pretensão impossível que a filosofia de Hegel não pode nem ao menos desempenhar a função própria da filosofia negativa: “não posso conceder-lhe tal honra” – diz, com efeito, Schelling na *Einleitung in der Philosophie der Offenbarung*. E continua:

[...] não posso conceder-lhe de ser negativa, o seu erro de base está antes no fato de que ela quer justamente ser positiva [...]. A filosofia que Hegel expõe é a filosofia negativa empurrada além dos próprios limites; ela não exclui o positivo, mas o tem, segundo seu parecer, em si, como que submetida a si.³⁶

A filosofia de Hegel evidenciaria, assim, neste ponto de transição da esfera lógica àquela natural e espiritual o seu limite intrínseco e insuperável. De fato, aquilo que, segundo Schelling, falta de todo na passagem da ideia lógica à natureza, no modo em que ela é descrita por Hegel, é aquilo que antes pareceria ser mais caro a Hegel, ou seja, a sua *necessidade*, a sua intrínseca logicidade, e, assim, o seu fundamento:

[...] na ideia, não há em geral nenhuma necessidade de qualquer movimento com o qual ela, não digo que possa ainda progredir em si mesma (isso seria impossível, porque ela possui já sua realização completa), mas antes que ela deva de todo decair de si mesma.³⁷

Na medida em que a ideia é de fato para Hegel unidade de sujeito e objeto, ou seja continua Schelling, é ao mesmo tempo o *Ideal* e o *Real*, ela “não tem necessidade de se tornar real de outra forma além daquela que ela é”.³⁸

Do ponto de vista de Schelling, assim, enquanto a passagem da ideia absoluta na natureza não aconteceria a partir de uma necessidade intrínseca radicada na lógica mesma, e não estaria, por isso, em posse de nenhuma justificação no interior da ideia mesma enquanto conclusão do inteiro itinerário da lógica, tal passagem seria, conseqüentemente, uma passagem *logicamente* infundada, uma passagem que encontraria a sua justificação fora da ideia, em algo de realmente extra-lógico, isto é, simplesmente na consideração – que nada tem que ver com a necessidade lógica – que a natureza *existe*.

Para explicar este *fato* logicamente indedutível da *existência*, Hegel, pretendendo levar a lógica além de si mesma, constrói assim uma passagem na ideia mesma, que se revela porém imediatamente como nada mais e nada menos que a projeção de uma *exigência* sua: de

³⁶ ID. *Philosophie der Offenbarung*, Erster Teil. In: Schröter, M. (Ed.). Schellings Werke, Sechster Ergänzungsband. München: Beck 1954, p. 80 (*Filosofia della rivelazione*, vol. I. Trans. A. Bausola. Bologna: Zanichelli 1972, p. 170) [PdO].

³⁷ GnP, p. 152 (p. 179-180)

³⁸ Ibid., p. 152 (p.180).

uma exigência, isto é, da subjetividade mesma do filósofo, que “deve desejar que a ideia se abandone a tal exteriorização, de modo que ela seja ocasião para explicar a natureza e o mundo espiritual, o mundo da história”.³⁹

A arbitrariedade e a ausência de fundamento de uma tal passagem, que revela, segundo Schelling, nada mais que “um abismo horrendo e imenso”,⁴⁰ resultaria particularmente evidente pelas expressões linguísticas que Hegel se encontra aqui coibido a utilizar; expressões – sustenta Schelling – para as quais “não há nenhuma categoria em um sistema puramente racional”.⁴¹ Não podendo de fato tratar aquela passagem de forma equivalente a qualquer outra da lógica – esta passagem não é mais, de fato, uma passagem dialética, mas uma passagem de *outro tipo*, como havia já sublinhado Schelling no *Prefácio* a Cousin – e sendo a ideia absoluta a realização da lógica que não admite nenhuma desenvolvimento ulterior na lógica mesma, tal passagem é expressa na forma de uma *decisão* da ideia absoluta de se libertar de si (*sich entlassen*) – “estupenda categoria”⁴² sublinha sarcasticamente Schelling – a ideia como natureza:

[...] esta expressão *sich entlassen* [...] pertence às mais estranhas, às mais equívocas e portanto às mais tímidas expressões atrás das quais a filosofia se protege nos pontos difíceis.⁴³

7. *Pensamento e realidade*

Todas as posições críticas que foram aqui brevemente sintetizadas vêm, portanto, na transição da ideia absoluta da dimensão lógica à dimensão da exterioridade, ou seja, *in primis* à natureza e, portanto, ao espírito, o reflexo de um problema estrutural da filosofia hegeliana. A dificuldade intrínseca neste momento culminante da *Ciência da lógica*, o seu encontrar explicitação em expressões que aparecem a seus críticos ao mesmo tempo como inadequadas e emblemáticas em relação àquilo que a lógica enquanto tal é chamada a explicar, ou seja, a

³⁹ Ibid., p. 153 (p. 180). É evidente que a falta de fundamento da passagem da ideia à natureza tem, segundo Schelling, graves consequências para a filosofia da natureza, que é destinada a ser, em Hegel, uma compreensão da natureza esmagada pela lógica e fechado dentro de puras determinações conceituais. Neste sentido, Hegel seria responsável, aos olhos de Schelling, de uma logicização da natureza: Cf. sobre isso HORSTMANN, Zur Hegel-Kritik des späten Schelling, p. 251-252.

⁴⁰ GnP, p. 154 (p. 181).

⁴¹ VzS, p. 457.

⁴² PdO, p. 122 (p. 211).

⁴³ GnP, p. 153 (p. 181). Sobre a problematidade desta expressão, Schelling chama a atenção também na quinta Lição da introdução à filosofia da revelação inteiramente dedicada à relação entre filosofia negativa e filosofia positiva. Cf. PdO, p. 74-93.

ideia *em si e para si*, a ideia enquanto considerada no elemento abstrato do pensamento, seria de todo modo o sintoma de uma impossibilidade que Hegel pretenderia possível: a dedução do real a partir do pensamento, a dedução da existência a partir do elemento puramente lógico.

Tentando agora a partir destas críticas adentrar o texto mesmo de Hegel, trata-se antes de tudo de esclarecer justamente os *termos* da questão, na convicção de que por meio desta clarificação possam também emergir as várias semânticas através das quais são pensados os conceitos chave que entram em jogo dentro deste difícil ponto sistemático.

A crítica hegeliana ao modo em que a filosofia moderna pensa a relação entre pensamento e realidade, ou seja, para dizer melhor, a tentativa hegeliana de dissolver o modo dualístico em que estas noções são articuladas no interior da filosofia moderna, se dá através de uma ressemantização dos próprios conceitos de pensamento e realidade. Em termos ainda mais esquemáticos e antecipatórios, pode-se dizer que aquilo que Hegel procura desmontar é:

1. a convicção que o pensamento seja uma noção totalmente fechada no interior da dimensão da subjetividade, como se o pensamento fosse, justamente, uma *propriedade* do sujeito pensante;
2. a convicção que a realidade seja simplesmente aquilo que está em frente e em oposição ao sujeito pensante, que ela seja *o outro* do pensamento.

Ao desenvolver *uma concepção não subjetivista do pensamento* Hegel procura mostrar que o pensamento não é o instrumento através do qual o sujeito busca arpoar o mundo, não é a rede mental que o sujeito joga sobre a realidade pescando aquilo que aquela rede lhe consente de levar à superfície, mas é algo que, mesmo sendo a ele imanente, ainda sim transcende a dimensão do sujeito. De igual modo, ao desenvolver *uma concepção não objetivista da realidade* Hegel articula uma ideia de realidade em que esta não é simplesmente o outro do pensamento, aquilo de que se dá em oposição e em frente ao pensamento, mas é antes uma realidade atravessada pelo pensamento, que é a condição de possibilidade de sua inteligibilidade. Aquilo que o projeto sistemático hegeliano inteiro procura demonstrar é que o pensamento é aquilo que constitui a realidade mesma, ou seja, algo que é, claro, no sujeito (naquele que pensa), mas que não é, todavia, simplesmente subjetivo⁴⁴; neste sentido, a

⁴⁴ Cf. SORESI, S. **Il soggetto del pensiero. Modi e articolazioni della nozione di pensiero in Hegel**. Trento: Verifiche 2012.

realidade, longe de ser aquilo que toma forma *em frente* ao olhar do sujeito, é antes o terreno dentro do qual existe tanto o mundo quanto o sujeito, ou seja, que ela é o espaço dentro do qual ganha sentido tanto o modo de ser do sujeito quanto o modo de ser do mundo, no qual o sujeito se move.

É apenas dentro deste quadro que se pode compreender a conclusão da lógica e o determinar-se da ideia absoluta na forma da sua alteridade.⁴⁵

8. A absolutidade da ideia

No que se refere a esta perspectiva geral e em vista da clarificação deste processo de ressemantização que pertence de forma estrutural ao projeto filosófico hegeliano, o primeiro plexo conceitual a que se deve direcionar a atenção é justamente aquele de *ideia absoluta*.

A transição da ciência da lógica à filosofia da natureza é de fato uma transição que tem como protagonista a ideia na sua absolutidade e é justamente por se tratar aqui da ideia absoluta que a passagem da esfera da lógica àquela da filosofia da natureza é uma passagem, como se disse e como de resto é evidenciado por todos os críticos tomados em consideração, que não é na realidade uma passagem. O fato de que esta passagem possa advir apenas na forma do *frei entlassen* e não na forma de uma suprassunção (*Aufhebung*) em que a ideia encontraria em um outro de si a sua negação e a sua verdade encontra sua razão exatamente no fato de que a ideia que completa esta passagem é a aquela que alcançou a sua absolutidade.

A ideia absoluta, como se sabe, constitui o ápice do processo que completa a ciência da lógica que é a Doutrina do Conceito, a qual, por sua vez, se articula em: (1) *Conceito subjetivo*, (2) *Objetividade*, e com efeito, (3) *Ideia*.

Exatamente enquanto verdade do *Conceito Subjetivo* e da *Objetividade*, a *Ideia* de que fala Hegel na *Ciência da Lógica* não deve ser entendida nem como algo de puramente subjetivo, como um produto da mente e, portanto, como algo de posto pelo sujeito, nem como um modelo objetivo que estaria fora do mundo e ao qual o mundo e, portanto, as coisas e os pensamentos deveriam de alguma forma corresponder. Definido a ideia como “*a unidade absoluta do conceito e da objetividade*”⁴⁶ e precisando ulteriormente esta unidade, definindo-a como o *sujeito-objeto* (o sujeito que é também objeto e o objeto que é também sujeito), ou

⁴⁵ Nesta direção, cf. PLEVRAKIS. *Übergang von der Logik in die Natur aus ‚absoluter Freiheit‘?*.

⁴⁶ *Enz. C*, § 213.

ainda, “unidade do ideal e do real; do finito e do infinito; da alma e do corpo”⁴⁷, Hegel faz da ideia uma estrutura que tem dois lados ao mesmo tempo diferentes e indissociáveis: um é aquele propriamente conceitual – Hegel o define como o seu conteúdo *ideal* – e outro aquele propriamente real, que é a exposição (*Darstellung*) deste conteúdo – Hegel o nomeia seu conteúdo *real*.⁴⁸

O desenvolvimento da ideia, o seu primeiro alcançar a si mesma, ou seja, seu realizar-se como ideia absoluta, é um desenvolvimento de unificação cada vez maior entre o conteúdo ideal – a dimensão conceitual – e o conteúdo real – a dimensão da exposição deste conteúdo. Nas primeiras linhas do capítulo dedicado à ideia absoluta, Hegel mostra com mais detalhes como ela se desenvolve na forma da identidade da ideia teórica e da ideia prática, ou, dito de outro modo, como a identidade da ideia do conhecer e da ideia do bem. A ideia do conhecer e a ideia do bem têm de fato certamente a estrutura da ideia – isto é, são unidade de sujeito e objeto enquanto tanto no conhecer quanto no bem é supressa a separação entre a dimensão meramente subjetiva e aquela meramente objetiva – mas possuem esta estrutura em uma forma que tem ainda o caráter da unilateralidade. O que significa que tanto a ideia do conhecer quanto a ideia do bem, diz Hegel, *são* e ao mesmo tempo *não são* ideia, no sentido que, mesmo sendo o conhecer e o bem formas da ideia, eles têm todavia a ideia “como um além que se procura e uma meta não alcançada”. A ideia do conhecer e a ideia do bem são ambas caracterizadas por um *streben* em direção à unidade que é, ao mesmo tempo, a testemunha de seu [delas] *ser* e de seu *não ser* a ideia na sua completude.

A ideia absoluta é a superação dessa distância entre a tensão e a sua realização e é, de certa forma, um retorno à dimensão da vida, que era a primeira forma imediata da ideia, ou seja, a forma que precedia o instanciar-se da diferença na ideia do conhecer e na ideia do bem.

⁴⁷ **Enz. C**, § 214.

⁴⁸ Esta concepção da ideia, segundo a qual ela é a perfeita correspondência entre uma dimensão conceitual e uma dimensão real, permite a Hegel dizer que a ideia é a verdade. **Enz. C**, § 213: “[...] denn die Wahrheit ist dies, daß die ObjektIbid.tät dem Begriffe entspricht”. Tal conceito de verdade não implica que a objetividade deva corresponder à representação da subjetividade. Para Hegel, a verdade não implica uma correspondência entre a coisa e a representação que o sujeito dela tem, isto é, não é uma tentativa de conformar uma realidade estranha ao sujeito às suas categorias, mas algo que pertence à essência mesma da realidade, isto é à capacidade do real de realizar o seu conceito. A verdade, para Hegel, no seu significado mais radical, é portanto a correspondência de um conceito a si mesmo, a adequação de algo a si mesmo, ao seu conceito. E é justamente por isso que a ideia é verdade, porque a ideia é o objeto adequado ao seu conceito, isto é, uma objetividade que exprime a própria subjetividade e uma subjetividade que se realiza na própria objetividade. Sobre isso, Cf. STERN, R. Did Hegel hold an identity theory of truth?. **Mind**, n. 102, 1993, p. 645-647; HALBIG, C. **Objektives Denken: Erkenntnistheorie und Philosophy of Mind in Hegels System**. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag 2002; MIOLLI, G. **Il pensiero della cosa: Wahrheit hegeliana e Identity Theory of Truth**. Trento: Verifiche 2016.

A ideia absoluta é um retorno à unidade da vida, sem porém a imediatez que caracteriza aquela primeira forma da ideia, na medida em que a ideia absoluta é agora a unidade que “tem dentro de si a oposição suprema” (*den höchsten Gegensatz*).⁴⁹ Na ideia absoluta, diz ainda Hegel, o conceito não é *alma*, não é um inteiro que se pode distinguir de um externo: “[é] conceito subjetivo livre que é para si e tem, portanto, a *personalidade (Persönlichkeit)*”.⁵⁰

A ideia absoluta é a unidade da ideia do conhecer e da ideia do bem sem ser a imediatez da ideia da vida, e isto se explicita na noção de *personalidade*. Conceito este que parece difícil conectar a uma dimensão puramente lógica, pois ele, novamente, remete à dimensão de uma vontade livre que é uma característica do espírito. Por que, então, Hegel recorre a este conceito?

9. a personalidade

O conceito de *Persönlichkeit* é discutido por Hegel no § 35 das *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito*. Nele, Hegel mostra como a universalidade da vontade livre, enquanto é a simples referência a si, formal e autoconsciente, na própria individualidade, faz do sujeito uma *pessoa*. A personalidade está, assim, segundo Hegel, nisto: que o sujeito, mesmo sendo sempre determinado e finito, enquanto pura referência a si, se conhece, nesta determinidade e nesta finitude, como *infinito, universal e livre*.

A personalidade é esta autoconsciência de ser sempre um sujeito determinado (este eu, com estes desejos, estes estímulos, estes limites conectados à exterioridade na qual se encontra imerso) e, ao mesmo tempo, na autoconsciência de si, ou seja, neste conhecer-se como determinado e finito, a negação daquela finitude e daquela determinação exterior.

Na personalidade o si é, por assim dizer, considerado como objeto do pensamento, ou, diz ainda Hegel, como objeto “puramente idêntico consigo”.⁵¹ De certo modo se poderia dizer que reconhecer personalidade a algo significa reconhecer-lhe uma dimensão auto-reflexiva e auto-cognitiva da qual segue a capacidade da personalidade de ser na sua determinidade sempre também a negação daquela determinidade mesma. É neste sentido que infinitude, universalidade e liberdade são as determinações essenciais da personalidade.

⁴⁹ **WdL** (Bd. 12), p. 236 (p. 313).

⁵⁰ **Ibidem** (ibidem).

⁵¹ **PhR**, § 35 (*An.*).

Não por outro motivo o conceito de personalidade é vinculado, no § 39 das *Linhas Fundamentais*, justamente como ocorre nas linhas finais da *Ciência da lógica*, à estrutura da *decisão*. No §39 é objeto “a singularidade da pessoa, que é *mediata* e que decide (Die beschließende und *unmittelbare* Einzelheit der Person)”.⁵² Tal individualidade, diz Hegel, se encontra frente a uma natureza que se encontra aí previamente (*eine vorgefundene Natur*), ou seja uma realidade, um modo externo, que ela experiencia como algo de dado, como algo de simplesmente encontrado. A vontade livre se encontra frente ao mundo como um “quê” de subjetivo contraposto a um “quê” de objetivo. Mas o ser um “quê” de subjetivo que se contrapõe a uma objetividade dada é justamente aquilo que contradiz o conceito de personalidade entendida como o reconhecimento da infinitude no finito, ou seja, o reconhecimento de si como universal na singularidade. Neste sentido – e é isto um ponto decisivo para compreender as linhas finais da *Ciência da lógica* – Hegel afirma: “a personalidade é o que atua para suspender essa restrição e para dar-se realidade ou, o que é o mesmo, para pôr esse ser aí como o seu”⁵³. A personalidade que decide é a personalidade que abandona a própria determinidade e se abre a um outro para se dar realidade, para se reconhecer no outro de si mesma.

Neste sentido, dizer que a ideia absoluta tem personalidade, significa dizer que a ideia absoluta é esta capacidade de colher na sua determinidade a sua infinitude, a sua universalidade, isto é, o seu ser na sua essência, liberdade. Não apenas isto: este reconhecer-se da ideia absoluta na sua infinitude, na sua universalidade e, portanto, na sua liberdade implica para ela ser o movimento realizador do reconhecimento de si no outro de si, a atividade através da qual ela reconhece o outro como o próprio.⁵⁴

⁵² Ibid., § 39.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Por outro lado, é justamente com esta acepção que o conceito de personalidade apareceu precedentemente na *Ciência da lógica*. O ponto talvez mais interessante neste sentido é a discussão que acontece na doutrina da essência acerca da noção de absoluto, que, à essa altura do itinerário científico da lógica, Hegel identifica com a substância de Spinoza. A substância spinoziana, afirma Hegel, é absoluta unidade do pensamento e do ser, mas nela o pensamento tem a mesma estrutura da extensão, ou seja, não é o movimento que começa a partir de si mesmo, não é um determinar e um formar, mas é, se diria, algo de já dado e já posto na substância. É por isso que, segundo Hegel, à substância spinoziana falta o princípio da *personalidade*. Dizer que à substância falta o princípio da personalidade significa para Hegel dizer que à substância falta o princípio do movimento, da oposição, do cindir-se e do reconquistar-se como unidade justamente a partir da cisão que o movimento mesmo produziu. **WdL** (Bd. 11), p. 337 (*Ciência da Lógica*, 2: *A doutrina da Essência*, p. 202): “Spinoza coloca ao pensar a sublime exigência de *considerar tudo sob a figura da eternidade, sub specie aeterni*, quer dizer, como é dentro do absoluto. Mas dentro daquele absoluto que é apenas a identidade imóvel, tanto o atributo quanto o modo são apenas como *tais que desaparecem*, não como *tais que devem*, de maneira que, com isso, também aquele desaparecer toma o seu início positivo apenas a partir de fora”. O movimento da diferença – aquilo que distingue pensamento e extensão, mas também substância, atributos e modos – é, segundo Hegel, na substância

A superação da esfera do puramente lógico e a abertura do espaço da exterioridade e, assim, da realidade enquanto natureza e espírito não é, portanto, na filosofia hegeliana, como provavelmente pensa Schelling, um salto para fora da ideia absoluta, mas é antes um movimento *dentro* dela e intimamente ligado à estrutura essencial auto-reflexiva e auto-cognitiva da ideia absoluta, que, depois de ter conhecido si mesma na forma do puramente lógico não se exaure todavia nesta determinação. Antes, exatamente em virtude daquele movimento auto-cognitivo que a conota, ela pode agora se abrir àqueles âmbitos não puros, mas não por isso não lógicos e não conceituais, que são os âmbitos da natureza e do espírito. A ideia absoluta *não cria* a natureza e o espírito. Igualmente, a ideia absoluta não passa em algo outro de si. Em todas as críticas que foram evocadas precedentemente, parece não ter sido levado a sério aquilo que elas de todo modo evidenciam, isto é, que aquilo que aparece como a passagem da ideia absoluta na natureza não é de fato uma passagem.

A ideia não passa em outro, mas antes, alcançada a sua absolutidade, se reconhece em outro, encontra si mesma no outro de si. Neste sentido, a natureza e o espírito não são simplesmente deduzidos da ideia, como parecem entender os críticos de Hegel. A ideia absoluta, antes, justamente enquanto é dotada de personalidade, exatamente por ser absoluta, colhe o próprio limite enquanto ideia *apenas* lógica, colhe a própria determinidade de ser ideia *apenas* da forma da sua logicidade e, graças a esta capacidade, pode agora procurar-se na sua exterioridade, naquilo que se apresenta como o outro de si. A ideia absoluta efetiva esta abertura (é o caso de repeti-lo) não para, retomando a forma clássica da crítica que na maioria das vezes é feita à posição hegeliana, se tornar algo de completamente outro de si, mas para ser aquilo que ela é na sua estrutura mais íntima e essencial, que é aquele de ser, enquanto personalidade, a *atividade* do conhecer-se mesmo e realizar-se. Quando por isso Hegel diz que a ideia absoluta tem agora personalidade, entende dizer que a ideia absoluta é o movimento de seu próprio produzir-se, que o seu ser é o seu produzir-se, a atividade através da qual ela, tendo em si a diferença e a negação, produz a sua identidade consigo mesma.

Neste sentido, a ideia absoluta é absoluta justamente na medida em que sabe apreender o limite da forma no interior da qual ela se determinou na *Ciência da lógica*, exatamente enquanto sabe ver a delimitação da sua configuração puramente lógica e põe, por isso, em tal

spinoziana um movimento que ocorre fora do absoluto. O absoluto spinoziano é, portanto, um absoluto privado de *personalidade*, enquanto a identidade que ele exprime é simplesmente posta, isto é, não é o resultado de um processo que implica a diferença e a negação. Diferença e negação são o fruto de uma reflexão externa, que deixa intacto o absoluto.

apreensão a condição para a passagem a uma outra esfera e ciência que não é – observe-se bem – aquela do *não* lógico ou do *não* conceitual, mas antes aquele do *não puramente* lógico, ou seja, aquele em que o lógico vem a se combinar com as estruturas concretas da realidade e a se reconhecer nelas na forma da ideia enquanto natureza e da ideia enquanto espírito.

O proceder do pensamento *além* da lógica entendida no sentido da *Ciência da lógica* não é por isso o proceder dentro de um âmbito que não é mais lógico. Se assim fosse, a filosofia terminaria – como com coerência vê Schelling – com a *Ciência da lógica*. Aquilo que constitui o peculiar da proposta hegeliana é a resolução de considerar o âmbito que se situa *além da Ciência da lógica* como um âmbito que, mesmo não sendo mais aquele próprio da *Ciência da lógica*, não por isso marca o fim do pensamento lógico. Isto significa que o lugar no qual se completa a esfera do *puramente lógico*, a esfera em que as determinações são consideradas apenas enquanto formas para o pensamento lógico puro, é para Hegel o início de uma outra esfera, não porque agora o pensamento vai se aplicar a algo de outro em relação a si, mas enquanto nela *o pensamento*, não mais considerado na sua determinação puramente lógica, é reconhecido e compreendido em relação a outras condições e determinações.

É apenas neste sentido que se pode entender porque aquilo que aparece como uma passagem não é, na verdade, uma passagem: aquilo que aparece como uma *passagem* da ideia a partir de sua pureza lógica em direção à natureza, entendida como forma da ideia que é exterior, isto é, a passagem da *Ciência da Lógica* – a ciência da ideia *enquanto* lógica – à *ciência da natureza* – a ciência da ideia *enquanto* exterior –, não é uma passagem como a que acontece no interior da lógica entre o conceito subjetivo, por exemplo, na objetividade, ou ainda, entre o âmbito subjetivo e a vida. Em vez disso, esta passagem é inteiramente interna à absolutidade da ideia pelo fato dela ser personalidade, isto é, por ser ela, na sua essência, *atividade* do próprio conhecer-se e do próprio desdobrar-se, e que por isso se realiza não nas formas da *Aufhebung*, mas antes naquela da *decisão* da ideia mesma de liberar (*sich entlassen*) de si, *livremente*, o momento da própria particularidade, isto é, a ideia imediata como seu reflexo, como natureza. Aqui deve ser sublinhado que tal ato que Hegel compara a uma decisão, ou melhor ainda, a uma *de-liberação*, outra coisa não é que o realizar-se e o determinar-se da ideia absoluta, o ser ser plenamente e livremente si mesma, e portanto a atividade do seu conhecer-se e desdobrar-se fora do elemento lógico que constitui a determinidade na qual ela se compreendeu na *Ciência da Lógica*.

10. Decisão da ideia e teoria da ação

Como sublinhado por muitos intérpretes, porém, pensar a ideia como o sujeito de uma decisão não está livre de problemas. Segundo Stephen Houlgate, por exemplo, “the move from the Logic to the Philosophy of Nature does not involve any ‘decision’ by thought to turn from the realm of mere conceptual possibilities to the realm of contingent *actuality*.” Claro, escreve Houlgate, é verdade que Hegel fala de uma *Entschluss* da ideia pura de determinar-se como ideia exterior. Todavia, sustenta Houlgate, “strictly speaking (...) the Idea cannot ‘resolve’ or ‘decide’ to do anything, since it is not yet self-conscious spirit endowed with free will, but is simply rationally self-determining being as such.” Por este motivo, segundo Houlgate, o uso de uma terminologia que remete à semântica da decisão deve ser entendida neste contexto como meramente metafórica.⁵⁵

De todo modo, o fato de que Hegel utilize este termo não é por nada casual. Caso se queira falar de metáfora, creio que se deva entendê-la no sentido de que o termo *Entschluss* e o verbo *entschliessen* são aqueles que a Hegel parecem melhor determinar as características deste movimento lógico que envolve a ideia absoluta. Neste sentido, não se trata de relativizar o uso de termos que remetem à esfera da *sich entschliessen*, mas antes de trazer à tona, da melhor maneira possível, a semântica desses termos enquanto eles explicam o movimento lógico que Hegel está descrevendo com eles. E se, em seu étimo, o termo reenvia à decisão no sentido de resolver-se, de abrir, liberar, o que deve ser sublinhado é que ele tem sempre em Hegel a conotação de realizar-se, de tornar-se real.

No § 12 das *Linhas Fundamentais*, por exemplo, Hegel sustenta que apenas enquanto decide (*beschliessender*) a vontade em geral é vontade real. Depois, na *Anmerkung* ao mesmo parágrafo Hegel observa – e é esta uma outra clarificação importante para a interpretação das páginas finais da ideia absoluta da *Ciência da Lógica* – que a língua alemã, além do verbo *beschliessen* tem também uma outra expressão para indicar a decisão, a saber, o *sich entscheiden*, o resolver-se, que indica que a vontade “contém dentro de si as determinações e os fins, e produz umas e outros somente a partir de si”.⁵⁶ O decidir-se indica, assim, a capacidade da vontade de realizar aquilo que ela já tem em si e que, porém, para ser deve de

⁵⁵ Cf. HOULGATE, S. Logic and Nature in Hegel’s Philosophy: A Response to John W. Burbidge. **The Owl of Minerva**, n. 34, 2002, p. 107-125.

⁵⁶ **PhR**, § 12 (*An.*).

alguma forma sair do puro ser interior, deve abandonar a dimensão da interioridade para ir em direção a uma alteridade, a única dentro da qual ela pode se realizar como vontade.

Neste sentido, quando Hegel fala da ideia absoluta, uma noção como aquela da *sich entschliessen* parece de certo modo retomar, no interior da ideia absoluta, os elementos cardinais da sua teoria da ação, e em particular a ideia que uma ação é realmente tal apenas quando a intenção renuncia à sua dimensão subjetiva, a seu permanecer fechada dentro da pureza incontaminada da interioridade subjetiva, para se entregar às leis do mundo (*sich diesem Gesetze preisgeben*), ou seja, à dimensão da exterioridade. A ação é tal, para Hegel, apenas enquanto é a *externalização* da vontade.

A ação é, assim, o movimento através do qual a vontade de certa forma renuncia a si mesma, ou seja, ao próprio lado subjetivo, ao próprio permanecer simplesmente fiel a si mesma e ao mesmo tempo se realiza, se traduz – onde o movimento tradutor não tem nada de mecânico ou inócuo – na realidade, assume a concretude efetiva do próprio ser.⁵⁷ A liberdade da vontade, ou seja, a liberdade do sujeito, se realiza, assim, para Hegel apenas enquanto se nega como subjetividade, abandonando a interioridade do sujeito: “A vontade tem que libertar-se dessa outra unilateralidade da mera subjetividade, a fim de tornar-se vontade sendo em si e para si”.⁵⁸

Nesse sentido, analogamente, a decisão da ideia de se determinar enquanto ideia exterior, longe de ser um inócuo passar da ideia em algo de outro de si, é antes, como acontece com a vontade que se determina na ação, o processo da sua realização: processo que, como acontece na ação, implica o abandono da dimensão puramente interior e, portanto, no caso da ideia absoluta, da dimensão puramente lógica, em direção a uma exterioridade na qual a ideia se realiza reconhecendo-se naquilo que se apresenta como o outro de si mesma.

Não é por acaso, deste ponto de vista, que a propósito da ideia absoluta da *Ciência da lógica* Hegel diga que ela é apenas “ainda lógica”, ou seja, que ela aqui, na lógica, “está encerrada no puro pensamento, a ciência apenas [*nur*] do *conceito* divino”.⁵⁹ Chama atenção o *nur* através do qual Hegel determina a ideia absoluta enquanto ideia lógica. Este *nur* não tem a função de indicar uma falta, algo que a ideia absoluta ainda precise para ser absoluta, mas

⁵⁷ Sobre a dimensão tradutora da ação, Cf. HRNJEZ, S., ILLETTERATI, L. Soggettività e traduzione. Dinamica traduttiva e ontologia del soggetto in Hegel. In: Illetterati, L., Quante, M. (Eds.). **Morale, etica, religione tra filosofia classica tedesca e pensiero contemporaneo: studi in onore di Francesca Menegoni**. Padova: Padova University Press, 2020, p. 787-814.

⁵⁸ **PhR**, § 107 (Z.).

⁵⁹ **WdL** (Bd. 12), p. 253 (p. 333).

antes a função de indicar a dimensão da ideia absoluta, na sua forma lógica, frente àquilo que é o processo da sua realização. A ideia absoluta é a ideia que conhece a si mesma, é o pensamento que se conhece, que é o sujeito do próprio conhecer-se. Mas para realizar este seu ser o próprio conhecer-se deve abandonar a dimensão propriamente *nur logisch*, o próprio ser apenas o sujeito do seu conhecer-se para se entregar às leis da exterioridade, as únicas nas quais ela se realiza como aquilo que ela é.

11. *Sich frei entlassen*

É por isso que aquilo que aparece como uma passagem não é de fato uma passagem: “nesta liberdade não ocorre, portanto, passagem alguma [...]. Aqui a passagem tem de ser apreendida, antes, de tal modo que a ideia *deixa sair livremente* a si mesma (*sich selbst frei entlässt*), absolutamente segura de si e em repouso dentro de si”.⁶⁰ Também o verbo *sich entlassen* encontra uma clarificação em relação à filosofia do espírito. Esse verbo não tem no interior da articulação sistemática hegeliana sua única ocorrência no fechamento da lógica. Ele é utilizado também nas *Linhas Fundamentais* e em duas circunstâncias extremamente significativas.

A prima ocorrência é o § 181, que marca a passagem da família à sociedade civil. E também aqui, como nas páginas finais da *Ciência da Lógica* dedicadas à ideia absoluta, a *entlassen* se conecta não por acaso à dimensão da *Persönlichkeit*. A família, que é a primeira unidade ética dentro da qual ganha sentido a vida dos indivíduos, encontra de fato o seu princípio de desagregação justamente no princípio da personalidade, pelo qual aqueles mesmos indivíduos que encontram a sua específica determinação na unidade ética da família, que constitui seu conceito, devem ser lançados como entidades autônomas exatamente para que eles realizem famílias, as quais, diz Hegel, “se comportam de modo geral como pessoas concretas e autônomas”⁶¹. A família, assim, se realiza, diria-se, desfazendo-se, acolhendo aquele princípio da diferença que corrói a sua unidade. Tal processo de dismantelamento, o princípio da diferença, implica de fato a desagregação da unidade ética da família.

Ao mesmo tempo, porém, tal desagregação – e assim a exteriorização de seu conceito que é a ela conectado – não é o êxito de uma ação que afeta a família de fora, mas antes uma consequência de seu processo mesmo de realização: “os momentos ainda ligados na unidade

⁶⁰ Ibidem (p. 333-334).

⁶¹ PhR, § 181.

da família, enquanto ideia ética que ainda está no seu conceito, têm de ser por ela liberados e entregues à realidade autônoma (*von ihm zur selbstständigen Realität entlassen werden*).⁶² O ponto importante é que o processo de determinação dos membros da família em realidades autônomas não é uma ação desatinada frente ao conceito da família, mas é exatamente a sua realização, o êxito do modo de ser próprio da família, daquela que se poderia definir como a sua específica *Bestimmung*.

A segunda ocorrência é a *Anmerkung* ao § 273. Nesse parágrafo Hegel evidencia as distinções dentro das quais se articula aquilo que ele chama o Estado político (*der politische Staat*), ou seja, o poder legislativo, o poder governativo e o poder do príncipe. Na Anotação Hegel revela que o aperfeiçoamento do Estado em uma monarquia constitucional é obra específica do mundo moderno, “no qual a ideia substancial adquiriu a forma infinita”, ou seja a forma conseqüente da auto-reflexão. O Estado moderno é porém, diz Hegel, o êxito de um processo que é histórico, e a *história* é justamente o lugar no qual os diversos momentos do conceito do Estado se articulam, se diferenciam e levam à realização aquilo que no conceito era apenas um em si: “A *história* desse aprofundamento do espírito do mundo (a)dentro de si ou, o que é o mesmo, esse livre amadurecimento, no qual a ideia libera a partir de si os seus momentos – e são somente seus momentos – como totalidades e, precisamente com isso, os contém na unidade ideal do conceito, enquanto nisso consiste a racionalidade do real – a história dessa configuração verdadeira da vida ética é o que está em causa na história universal do mundo”.⁶³

A história universal do mundo, ou seja, o desenvolvimento concreto da liberdade do Espírito, tem como condição própria o *sich entlassen* da ideia, o seu deixar sair livremente de si os seus momentos. E é apenas a partir deste *sich entlassen*, o qual é sempre também um expor os momentos da ideia à acidentalidade, ou seja um *entregá-los* às leis do mundo pelas quais se realiza a liberdade do espírito.

Quando Hegel, portanto, na *Ciência da Lógica*, afirma que a ideia absoluta se deixa sair livremente de si mesma (*sich selbst frei entläßt*) não está usando uma expressão bizarra, como sustentam os seus críticos, mas sim uma expressão técnica. Tal expressão indica aquela peculiar ação pela qual um conceito ou uma ideia se realizam através de um movimento que é um abandono da própria dimensão puramente lógico-conceitual – para ir em direção (para

⁶² Ibid., § 181.

⁶³ Ibid., § 273 (*An.*).

entregar-se) a uma forma de exterioridade na qual aquele conceito e aquela ideia assumem uma forma que não é mais apenas lógica, – mas que, ao mesmo tempo, é reconhecível como tal apenas a partir da forma lógica que está na origem daquele movimento. Daqui deriva aquele elemento específico do sistema hegeliano pelo qual ele é resumível na fórmula ‘ciência da ideia’ e distinguível em seu interior nas diversas ciências justamente pelo modo no qual em cada uma delas a ideia é conhecida.

12. Ciência da ideia

A filosofia, para Hegel, é na sua essência mais profunda ciência da ideia, ou seja, ciência que é invocada não apenas para mostrar, mas também para *realizar* através da sua atividade cognitiva aquela identidade de ser e pensamento que a ideia, justamente, encarna. As três diferentes ciências nas quais se articula o sistema – a ciência da lógica, a filosofia da natureza e a filosofia do espírito – são de fato todas determinadas como *ciência da ideia*; a lógica é *a ciência da ideia em si e para si* (an und für sich); a filosofia da natureza é *a ciência da ideia no seu ser-outro* (in ihrem Andressein), e a filosofia do espírito é *a ciência da ideia que de sua alienação retorna a si* (aus ihrem Andressein in sich zurückkehrt). O sintagma ‘ciência da ideia’ não é, assim, específico de nenhuma das ciências dentro das quais se articula o discurso da filosofia, sendo antes aquilo que determina e constitui a ciência filosófica enquanto tal.

A diferença entre as diversas ciências filosóficas não está, por isso, no objeto, se assim se pode dizer, de que são ciência, visto que este objeto é sempre a ideia, isto é, a unidade do conceito e da realidade. Aquilo que diferencia as diversas ciências nas quais se articula o sistema é, se assim se pode dizer, o distinto “elemento” em relação ao qual aquele objeto – a ideia – é a cada vez considerado. Aquilo que é específico da lógica é ser ciência da ideia *pura*, ou seja, como diz a segunda parte da proposição que abre a primeira parte do sistema, *ciência da ideia no elemento abstrato do pensamento*. A filosofia da natureza é ciência da ideia no elemento da exterioridade, ou seja, no elemento da máxima desagregação dos lados do qual a ideia é a íntima conexão. A filosofia do espírito é a ciência da ideia que retorna a si mesma, que tende em direção à unidade das suas articulações em um movimento que se desenvolve dentro da própria exterioridade.

Os três elementos que constituem as três diversas ciências são, portanto, o elemento puro do pensamento na lógica, a exterioridade na filosofia da natureza e o movimento de

emancipação da exterioridade na filosofia do espírito. Mas ao dizer que as três ciências que articulam a filosofia são todas ciências da ideia, Hegel diz também – e aqui podemos começar a compreender aquela dimensão de ressemantização que previamente se acenou – que as três ciências são cada uma, ainda que em modo diverso uma da outra, *ciência do pensamento*. Não se trata de dizer que a lógica, como ciência da ideia no elemento do pensamento puro, tenha a ver com o pensamento, enquanto a filosofia da natureza e do espírito, lidando com a exterioridade, não sejam ciência do pensamento.

Dizer que cada uma das ciências é ciência da ideia significa, para Hegel, que cada uma delas é ciência da unidade do pensamento e realidade, mas que em cada uma tal unidade é considerada dentro de uma dimensão específica que a determina no seu específico modo de ser. Em particular, na *Realphilosophie*, a unidade de pensamento e ser não se articula dentro de uma fluidez *pura*, como é aquela da lógica, mas deve se relacionar a elementos contrastantes (e assim a elementos caracterizados essencialmente pela exterioridade) que implicam uma reestruturação e rearticulação das categorias tais como elas se articulam na lógica. A relação entre lógica – ciência da ideia no elemento puro do pensamento – e realidade, ou seja, aquele reino da exterioridade dentro do qual age tanto a filosofia da natureza quanto, ainda que segundo uma dinâmica diversa, a filosofia do espírito, assume nesta perspectiva uma curvatura de todo peculiar que implica uma série de especificidade que podem aqui ser explicitadas.

O primeiro elemento a que vale a pena se atentar é que a diferença entre o lógico e o real, ou, para dizer melhor, entre a filosofia que considera a ideia do ponto de vista puramente lógico e a filosofia que considera a ideia na sua exposição exterior, não é uma diferença entre a ideia e o outro da ideia, entre o pensamento e o outro do pensamento, e nem mesmo, de certo modo, uma diferença entre o lógico e o outro do lógico. A exterioridade – e isso é um ponto que por mais absolutamente explícito em Hegel que seja, é frequentemente relativizado por muitas leituras críticas – não é o outro do pensamento, mas antes uma consideração do pensamento que, justamente porque exterior, implica sempre um elemento de resistência, de atrito que a lógica enquanto tal – ou seja, em seu ser *puro* pensamento – não pode considerar. O que significa que a lógica da filosofia real de uma parte não é a lógica do pensamento puro, mas de outra parte não é o outro da lógica; ela é uma lógica da exterioridade, na qual as formas de pensamento se redeterminam e se reconfiguram com base no grau de exterioridade em que são reconhecidas. Disso, segue-se que a realidade natural e, ainda que de modo

diverso, também a realidade espiritual, não são nem simplesmente um espelho que reproduz a lógica no mundo da exterioridade, nem o outro do lógico, o absolutamente contingente privado de qualquer racionalidade.

Igualmente, e aqui o segundo elemento, isto implica que a filosofia da natureza e a filosofia do espírito não são um produto de uma aplicação da lógica no âmbito da realidade. A ideia mesma de aplicação remete de fato a uma noção segundo a qual, de um lado, estaria o pensamento e, de outro, como um âmbito a ele heterogêneo, a realidade que deve ser submetida ou apreendida dentro de algum esquema de tipo epistemológico de todo separado da realidade mesma. A ideia de aplicação proporia novamente, enfim, aquela radical separação entre epistemologia e ontologia que é aquilo que a filosofia hegeliana visa pôr radicalmente em discussão.

Como de fato se viu, o conceito de ideia não é em Hegel, nem um conceito de tipo apenas epistemológico, isto é, algo conectado simplesmente a uma modalidade através da qual o sujeito pensante se relaciona com o mundo externo ao pensamento, nem um conceito de tipo apenas ontológico, uma espécie de substrato da realidade o qual o sujeito pensante é chamado a detectar abrindo caminho por entre as malhas caóticas da realidade. O conceito de ideia indica em Hegel a necessidade de pôr-se para além da rígida separação entre epistemologia e ontologia e de certo modo a desconstrói. Tal desconstrução encontra a sua raiz na convicção que unifica em alguma medida todo o debate pós-kantiano segundo o qual a inteira filosofia moderna seria caracterizada por uma série de tentativas de fazer prevalecer um ou outro dos dois princípios, tendendo, por isso, ou a deflagrar a ontologia na epistemologia (isto é, a pensar que o ser encontra o seu sentido apenas a partir de uma subjetividade que o pensa) ou a deflagrar a epistemologia na ontologia (ou seja, a pensar que o sujeito é simplesmente uma expressão de um substrato que o determina).

De certo modo, aquilo que Hegel visa mostrar é que as deflagrações da ontologia na epistemologia ou da epistemologia na ontologia nascem da incapacidade mesma de colher o terreno do qual ambas – epistemologia e ontologia – emergem. Esta intenção programática é evidente desde o *Prefácio da Fenomenologia do Espírito*. Nela, logo depois de ter enunciado o que pode ser considerado como o núcleo teórico mais radical de sua filosofia inteira, isto é, que “tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito*”,⁶⁴ Hegel mostra como esta ideia implica tanto a superação

⁶⁴ PhG, p. 18 (Fenomenologia do Espírito. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 32).

daquele substancialismo no qual “a autoconsciência não se mantinha: apenas soçobrava” – a referência é aqui ao spinozismo que é lido por Hegel justamente como uma forma de absorção sem restos da epistemologia, do *direito do sujeito*, na ontologia, ou seja, no leito de uma substância sem sujeito – quanto a superação daquele idealismo que, pondo a universalidade toda no pensamento “vem a dar na mesma simplicidade, quer dizer, na mesma substancialidade imóvel e indistinta”⁶⁵ – e este seria o limite, segundo Hegel, tanto do empirismo quanto da filosofia crítica, as quais podem ser lidas como formas de absorção da ontologia, daquilo que se poderia de certo modo chamar *o direito da substância*, na epistemologia, ou seja, no leito daquilo que é próprio do sujeito.

Substância e sujeito, ontologia e epistemologia, não se fundam em Hegel em uma unidade *originária* qualquer, mas antes no reconhecimento, que se dá apenas na forma de resultado do processo mesmo do saber: “Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente *resultado*; que só no *fim* é o que é na verdade. Sua natureza consiste justo nisso: em ser algo efetivo, em ser sujeito ou vir-a-ser-de-si-mesmo”.⁶⁶ Neste sentido, a posição hegeliana, mostrando a auto-contraditoriedade na qual ambas as posições desaguam, e assim a impossibilidade de se articularem como forma discursiva que possa pensar algo como a verdade da realidade, é capaz de evidenciar tanto a unilateralidade das posições idealístico-construtivista quanto daquelas objetivístico-realista.

Se de um lado a posição construtivista tende a reduzir o verdadeiro a uma instância totalmente interna ao sujeito (não há nenhuma verdade *out there*, diria Rorty), por outro o realismo, que se opõe a uma redução subjetivista da realidade, se sustentado coerentemente, pensa a verdade em termos no final das contas não dessemelhantes daqueles através dos quais o construtivismo pensa. Se de fato se assume que a realidade é de todo independente frente ao pensamento, o que torna possível o acesso cognitivo a ela? Não é neste ponto qualquer discurso sobre a realidade uma *interpretação* que o sujeito opera sobre ela? Que outra coisa seriam os discursos sobre o mundo, na medida em que o mundo é entendido como *o totalmente outro* frente ao sujeito que o pensa, se não o produto de esquemas conceituais que o sujeito joga sobre a realidade na tentativa de se apropriar dela ou domesticá-la? Se realismo significa pensar a realidade como de todo independente do pensamento, o resultado não pode ser outro que – parece dizer Hegel – um realismo ontológico necessariamente acompanhado

⁶⁵ Ibidem (p. 32).

⁶⁶ Ibid., p. 19 (p. 33)

de um idealismo epistemológico, ou seja, de uma forma de construtivismo que faz do conhecimento, e de qualquer discurso nosso sobre o mundo, uma criação do sujeito que não pode ter – justamente pela desomogeneidade dos âmbitos que cada um representa – relação alguma com aquilo que é ontologicamente reconhecido como outro em relação a ele.

Aquilo que constitui, na sua base, a filosofia hegeliana é a tentativa radical de *salvar* o mundo da sua redução a projeção, a simulacro ou a construção de um sujeito, sem ao mesmo tempo entregá-lo a uma alteridade que impede de fato qualquer possibilidade discursiva sobre o mundo. O que significa que as estruturas epistêmicas do sujeito não são de fato estranhas à íntima estrutura da realidade e que, antes, apenas esta não estranheza é a condição de possibilidade para pensar *realisticamente* o mundo, ou seja, para explicar o acesso do sujeito ao mundo e, portanto, para justificar um conhecimento *verdadeiro* do mundo.

A superação do idealismo construtivista e do realismo se conduz, por isso, pondo em discussão a posição radicalmente dualista da relação entre pensamento e realidade. Uma posição que tende a identificar o pensamento com a dimensão do sujeito e a realidade com a dimensão daquilo que está fora e outro em relação ao sujeito. Sujeito e realidade são em vez disso, segundo Hegel, modos de ser que articulam em formas diversas aquele logos universal no qual ganha sentido tanto algo como o sujeito quanto algo como a realidade. É justamente este enraizamento comum do sujeito e da realidade em algo que, a um só tempo, os constitui e os transcende, aquilo que consente ao sujeito de pensar o real e ao real de ser aberto ao sujeito que o pensa.

É no interior desta complexidade que se deve entender a ideia hegeliana segundo a qual, sendo a reflexão aquilo através do que se obtém a verdadeira natureza das coisas; e sendo a reflexão uma atividade do sujeito, tal natureza é “igualmente o *produto do meu espírito* [...] – ou seja, da minha liberdade”.⁶⁷ Dizer isto não significa, como poderia aparecer conforme a ótica de um idealismo subjetivista, afirmar a dissolução da objetividade das coisas no seu ser representadas. A natureza das coisas é um produto da minha liberdade não porque aquela seja o resultado de uma *hybris* voluntarista que a criou ou a construiu atribuindo às coisas, assim, a verdade. A verdadeira natureza das coisas é um produto da liberdade porque é apenas liberando-se do condicionamento em que a subjetividade é imersa, e é apenas emancipando-se das pressuposições nas quais se lançou, que a subjetividade pode elevar-se ao

⁶⁷ *Enz. C.*, § 23.

nível da verdade. A liberdade, neste sentido, é a capacidade do sujeito de livrar-se e emancipar-se primeiro de tudo de si mesmo e, assim, de seu ser *apenas* um sujeito.

13. Conclusões

As palavras conclusivas da lógica, e com elas a ação peculiar da ideia absoluta que se tentou aqui elucidar, permitem iluminar uma das conotações talvez mais radicais que a ideia de liberdade assume em Hegel. O ato que a ideia realiza de despedir-se de si mesma na forma do *sich entlassen*, isto é, a decisão da ideia absoluta de abandonar a própria configuração apenas lógica e de se abrir à exterioridade, é de fato um ato, como foi dito, que advém apenas sob o signo da liberdade. Na anotação ao §5 da primeira edição da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* publicada em Heidelberg em 1817, Hegel afirma que a filosofia pode “ser considerada como a ciência *da liberdade*”.⁶⁸

Nela, diz ainda Hegel, desaparecem de fato “a estranheza dos objetos e com isso a finitude da consciência”, e através deste movimento de remoção desaparecem, na filosofia, “a dependência (*Abhängigkeit*), a nostalgia (*Sehnsucht*) e o temor (*Furcht*)”⁶⁹, ou seja, todas aquelas formas de vínculo externo que impedem o livre desenrolar-se do pensamento a partir de si mesmo. Ao dizer que a filosofia é ciência da liberdade, Hegel não intenciona evidentemente dizer que a filosofia é a ciência que tem como seu objeto próprio a liberdade. Isso até mesmo contrastaria com o modo, paradoxal em alguns aspectos, mas absolutamente decisivo, pelo qual Hegel concebe o trabalho da filosofia. A filosofia não possui nenhum dado imediato [*daditâ*] que justifique seu âmbito disciplinar, não goza de nenhum fundamento em que poderia se apoiar, não pressupõe nada, nem mesmo a estrutura lógica do discurso dentro do qual ela ainda assim se desenvolve. E nesse sentido não tem a liberdade como objeto próprio, pois, se assim fosse, esta seria assumida como um pressuposto.

O conceito de liberdade é, como se sabe, o núcleo energético do qual emerge e em torno do qual trabalha o discurso filosófico que se abre com Kant e que se desenvolve de forma extraordinariamente radical entre o fim do século XVIII e os primeiros anos do XIX na

⁶⁸ *Enz. A*, § 5.

⁶⁹ *Ibidem*.

Alemanha e que encontra seguramente no pensamento de Fichte, no de Schelling e no de Hegel seus êxitos mais complexos e problemáticos.⁷⁰

Para compreender o que significa afirmar que a filosofia é ciência da liberdade enquanto ela é ciência no sentido mais radical do termo é necessário a referência a Kant. Para Kant, como se sabe, o conceito de liberdade constitui a “o fecho de abóbada de todo o edifício de um sistema da razão pura”⁷¹. Caso se queira ir à origem da estrutura teórica da liberdade, esta é de algum modo reconhecível, segundo Kant, na forma do *começar a partir de si*.⁷² No *começar a partir de si* se coagulam os diferentes sentidos da liberdade que Kant analisa no interior de sua obra: da liberdade *negativa*, e assim da liberdade entendida como *independência de*, à liberdade em sentido *positivo*, como *liberdade para*, ou seja, como *autonomia e autodeterminação*, e até a *liberdade de*, aquela capacidade de ser início, vinculada ao elemento da *criatividade*.

Dizendo que a filosofia é *ciência da liberdade*, Hegel afirma antes de tudo que ela é um saber que não padece da condicionalidade presente no depender de uma exterioridade assumida como dada, que ela é um saber que não *depende de* um outro que exerça a função de fundamento para o seu proceder.⁷³ Igualmente, enquanto interrogação radical frente à totalidade, ela não pode deixar nada fora de si como exterioridade pressuposta e dada e é assim ciência que é, necessariamente, início de si mesma, que *se começa*, como diz Hegel, ou seja que não tem como próprio fundamento algo de outro em relação a si, do qual necessariamente dependeria.

A filosofia, justamente porque não pode assumir fundamento algum sobre o qual se apoiar, é *início* de si mesma.⁷⁴ O não-fundacionalismo que a filosofia encarna é o lado negativo do movimento auto-fundacional que constitui o traço específico da filosofia e que lhe permite ser ainda possibilidade de criação, ou seja de redeterminação, sobre bases novas, de um conteúdo que passou pela crítica de sua finitude.

⁷⁰ Cf. sobre isso, CHIEREGHIN, F. *Libertà*. In: Illetterati, L., Giuspoli, P. (Eds.). **Filosofia classica tedesca. Parole chiave**. Roma: Carocci 2016. Justamente Chiereghin sublinha como seja em particular o pensamento de Schelling a pensar na forma simultaneamente mais radical e aporética o conceito de liberdade.

⁷¹ KANT, I. **Kritik der praktischen Vernunft**, Akademie Ausgabe, Bd. 5. Berlin-New York: De Gruyter 1971, p. 3 (Crítica da razão prática. Tradução, introdução e notas de Valerio Rohden. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2016, p. 4).

⁷² Cf. CHIEREGHIN, F. **Il problema della libertà in Kant**. Trento: Verifiche 1991.

⁷³ Cf. MAKER, W. **Philosophy without Foundations. Rethinking Hegel**. Albany: SUNY Press 1994.

⁷⁴ A relação entre filosofia e liberdade é determinada por Hegel também segundo “determinações exteriores”. Sobre este ponto, nos parágrafos introdutórios de seu ensaio, particularmente se deteve BIASUTTI, F. *Sulla determinazione logico-sistemática del concetto di libertà*. In: Chiereghin, F. (Ed.). **Filosofia e scienze filosofiche nell’ “Enciclopedia” hegeliana del 1817**. Trento: Verifiche 1996, p. 147-212, aqui 151-156.

A terceira parte da lógica na sua totalidade, isto é, a doutrina do conceito, que culmina, com efeito, com a ideia absoluta e com a ação da ideia absoluta de libertar-se de si, é, substancialmente, uma lógica da liberdade. O conceito é de fato para Hegel o modo de ser daquilo que é livre, daquilo que se move e se desenvolve a partir de si mesmo. E na ideia absoluta esta ideia alcança seu ponto extremo, em que a ideia, exatamente porque absoluta liberdade, se libera da própria absolutidade lógica para se realizar, e portanto se reconhecer, naquela exterioridade que se apresenta como a dissolução mesma da ideia. Assim como acontece no *sich entlassen* da família, que se realiza através de seu dissolver-se na conquista de autonomia dos seus membros, e assim como acontece no aprofundamento do espírito do mundo que realiza seu caráter peculiar de ser livre através da sua dispersão na história, a ideia absoluta realiza a sua liberdade sacrificando-se como ideia puramente lógica e indo em direção à sua própria alteridade.

Ou ainda, assim como a intenção na teoria da ação deve, para se realizar, abandonar a própria pureza interior e *entregar-se* ao mundo e às suas leis, igualmente a ideia absoluta se realiza libertando-se de si mesma e abrindo-se à realidade, ou seja, buscando e encontrando si mesma dentro daquela dimensão de exterioridade que constitui o *proprium* da natureza e do espírito.

BIBLIOGRAFIA

- BERLIN, Isaiah. Feuerbach's Supposed Objection to Hegel: Reply to Orsini, **Journal of the History of Ideas**, vol. 30, n. 1, 1969, p. 91-95.
- BIASUTTI, Franco. *Sulla determinazione logico-sistemática del concetto di libertà*. In: Chiareghin, F. (Ed.). **Filosofia e scienze filosofiche nell' 'Enciclopedia' hegeliana del 1817**. Trento: Verifiche 1996, p. 147-212.
- BORMANN, Marc. Der Übergang der Logik in die Natur. In: Bormann, M. (Ed.). **Der Begriff der Natur. Eine Untersuchung zu Hegels Naturbegriff und dessen Rezeption**. Centaurus Verlag & Media: Herbolzheim 2000.
- BRAUN, Hermann. Zur Interpretation der Hegelschen Wendung: frei entlassen. In: **Hegel. L'esprit objectif, l'unité de l'histoire**, Lille: Giard 1970, p. 51-64.
- BRINKMANN, Klaus. Schellings Hegel-Kritik. In: Hartmann, K. (Ed.). **Die ontologische Option**. Berlin-New York: De Gruyter 1976, p. 117-210.
- CHIEREGHIN, Franco. **Il problema della libertà in Kant**. Trento: Verifiche, 1991.
- _____. La Naturphilosophie di Hegel tra classicità e modernità. In: Sánchez Sorondo, M. (Ed.). **Physica, Cosmologia, Naturphilosophie. Nuovi approcci**, Roma: Herder-Pontificia Università Lateranense 1993, p. 171-192.

- _____. Libertà. In: Illetterati, L., Giuspoli, P. (Eds.). **Filosofia classica tedesca. Parole chiave**. Roma: Carocci 2016.
- ENGELS, Friedrich. **Schelling zu Hegel**. K. Marx/F. Engels Gesamtausgabe, Erste Abteilung, Bd. 3, Berlin: Dietz Verlag 1985, p. 256-263 (Schelling su Hegel. In: Fiorani, E. (Ed.). **Anti-Schelling**, Bari: Laterza 1972, p. 41-51).
- FERNÁNDEZ, Jorge Eduardo. La libertad en la lógica de Hegel, **Pensamiento Político**, n. 5, 2014, p. 77-90.
- FEUERBACH, Ludwig. **Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen curriculum vitae**. In: Schuffenhauer, W. (Ed.). *Gesammelte Werke*, Bd. 10, Kleinere Schriften III (1846-1850). Berlin: De Gruyter 1971, p. 151-179 (**Frammenti per caratterizzare il mio curriculum vitae filosofico**. In: Cesa, C. (Ed.) *Opere*. Trans. C. Cesa. Bari: Laterza 1965, p. 341-374).
- _____. **Zur Kritik der Hegelschen Philosophie**. In: Jodl, F. (Ed.). *Sämtliche Werke*, Bd. 2, Philosophische Kritiken und Grundsätze. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Verlag 1989, p. 158-204 (**Para a crítica da filosofia de Hegel, In. Filosofia da Sensibilidade**. Tradução de Adriana Serrão. Escritos, 2005).
- FLEISCHHACKER, Louk. Gibt es etwas außer der Ausserlichkeit? Über die Bedeutung der Veräußerlichung der Idee. **Hegel-Jahrbuch**, 1990, p. 35-41.
- FRANK, Manfred. **Der unendliche Mangel an Sein: Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Matxschen Dialektik**. München: Wilhelm Fink Verlag 1992.
- GANS, Michael. Entlassen zur Sache. Die trszendentalphilosophische Struktur des Übergangs der absoluten Idee zur Natur in Hegels „Wissenschaft der Logik“. In: Grün, K.J., Jung, M. (Eds.). **Idee, Natur und Geschichte**. Hildesheim: Olms 1991, p. 11-39.
- HALBIG, Christoph. **Objektives Denken: Erkenntnistheorie und Philosophy of Mind in Hegels System**. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag 2002.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **(PhG) Phänomenologie des Geistes**. In: Bonsiepen, W., Heede, R. (Eds.). *Gesammelte Werke*, Bd. 9. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1980; (**Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2013).
- _____. **(WdL) Wissenschaft der Logik**. In: Hogemann, F., Jaeschke, W. (Eds.). *Gesammelte Werke*, Bd. 11, 12, 21. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1978-1985; (**Ciência da Lógica**. Tradução de Christian Iber e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes, 2018).
- _____. **(PhR) Grundlinien der Philosophie des Rechts**. In: Grotzsch, K., Weisser-Lohmann, E. *Gesammelte Werke*, Bd. 14,1. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2009; (**Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito. Tradução, apresentação e notas de Marcos Lutz Müller**. São Paulo: Editora 34. 2022).
- _____. **(Enz. A) Enzyelopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse** (1817). In: Bonsiepen, W., Grotzsch, K. (Eds.). *Gesammelte Werke*, Bd. 13. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2000; (**Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio** (1817). Trans. F. Biasutti, F. Bignami, F. Chiereghin, G.F. Frigo, F. Granello, F. Menegoni, A. Moretto. Trento: Verifiche 1987).

- _____. **(Enz. C) Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse** (1830). In: Bonsiepen, W., Lucas, H.-C., u. mit. v. Rameil, U. (Eds.). *Gesammelte Werke*, Bd. 20. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1992; **(Enciclopédia das Ciências Filosóficas**. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Editora Loyola, 2012. (1830). Trans. B. Croce. Roma-Bari: Laterza 2002).
- HORSTMANN, Rolf-Peter. Zur Hegel Kritik des späten Schelling. In: Horstmann, R-P. (Ed.). **Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus**, Frankfurt am Main: Klostermann 1991, p. 245-268.
- HOULGATE, Stephen. Schelling's Critique of Hegel's *Science of Logic*. **The Review of Metaphysics**, n. 53 (1), 1999, p. 99-128.
- _____. Logic and Nature in Hegel's Philosophy: A Response to John W. Burbidge. **The Owl of Minerva**, n. 34, 2002, p. 107-125.
- HRNJEZ, Saša, ILLETTERATI, Luca. Soggettività e traduzione. Dinamica traduttiva e ontologia del soggetto in Hegel. In: Illetterati, L., Quante, M. (Eds.). **Morale, etica, religione tra filosofia classica tedesca e pensiero contemporaneo: studi in onore di Francesca Menegoni**. Padova: Padova University Press, 2020, p. 787-814.
- JOVIĆEVIĆ, Bojana. Thinking Free Release in Hegel's System. In: Simoniti, J.; Kroupa, G. (Eds.). **Ideas and Idealism in Philosophy**. Berlin: De Gruyter, 2022, p. 111-126.
- KANT, Immanuel. **Kritik der praktischen Vernunft**, Akademie Ausgabe, Bd. 5. Berlin-New York: De Gruyter 1971 (**Critique of Practical Reason**. Translated by Mary Gregor and introduction by Andrews Reath. Cambridge Press, 2015).
- LÖWITH, Karl. **Von Hegel zu Nietzsche**. Hamburg: Felix Meiner Verlag (**Da Hegel a Nietzsche**. Trans. G. Colli. Torino: Einaudi 1949).
- MAKER, William. **Philosophy without Foundations. Rethinking Hegel**. Albany: SUNY Press 1994.
- MARX, Karl. **Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844**. In: K Marx/F. Engels Werke, Bd. 40 Ergänzungsband, Erster Teil. Berlin: Dietz Verlag 1968, p. 565-588 (**Economic and philosophic manuscripts of 1844**. Translated by Martin Milligan. Moscow: Progress Publishers, 1977, p. 153-154).
- _____. **Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie**. K. Marx / F. Engels Werke, Bd. 23. Berlin: Dietz Verlag 1968 (**Capital: a critique of political economy**. Volume One. Translated by Ben Fowkes. England: Penguin Books, 1976).
- MCDOWELL, Hegel's Idealism as Radicalization of Kant, **International Yearbook of German Idealism**, ed. by K. Ameriks & J. Stolzenberg, 5/2007, pp. 157-175
- MEYER, Rudolf Walter. Natur in der Logik?. **Hegel-Jahrbuch**, 1976, p. 61-68.
- MIOLLI, Giovanna. **Il pensiero della cosa: Wahrheit hegeliana e Identity Theory of Truth**. Trento: Verifiche 2016.
- ORSINI, Federico. Hegel's A Priori and the Critique of Three Aprioristic Readings of the Science of Logic, **Hegel-Bulletin**, n. 43 (1), 2022, p. 47-68.
- ORSINI, Giordano N.B. Feuerbach's Supposed Objection to Hegel, **Journal of the History of Ideas**, vol. 30, n. 1, 1969, p. 85-90.

- OSWALD, Georg. **Das freie Sich-Entlassen der logischen Idee in die Natur in Hegels „Wissenschaft der Logik“**. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2020.
- PLEVRAKIS, Ermylos. Übergang von der Logik in die Natur aus ‚absoluter Freiheit‘? Eine argumentanalytische Rekonstruktion des letzten Satzes der enzyklopädischen *Logik* Hegels. **Hegel-Studien**, n. 52, 2018, p. 103-138.
- ROSSI, Mario. **Da Hegel a Marx**, vol. III, **La scuola hegeliana. Il giovane Marx**. Milano: Feltrinelli 1974, p. 53-54.
- SHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. **Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin** (1834). In: Schröter, M. Schellings Werke, Vierter Ergänzungsband. München: Beck 1971, p. 445-468.
- _____. **Zur Geschichte der neuen Philosophie. Münchener Vorlesungen**. In: Sämtliche Werke, Bd. 10. Stuttgart/Ausburg: Cotta 1856-1861 (**On the History of Modern Philosophy**). Translated by Andrew Bowie. Cambridge Press, 1994).
- _____. **Philosophie der Offenbarung**, Erster Teil. In: Schröter, M. (Ed.). Schellings Werke, Sechster Ergänzungsband. München: Beck 1954 (**Filosofia della rivelazione**, vol. I. Trans. A. Bausola. Bologna: Zanichelli 1972).
- SCHMIDT, Josef. **Hegels Wissenschaft der Logik und ihre Kritik durch Adolf Trendelenburg**. München: Berchmans 1977.
- SCHNEIDER, Helmut. **Sich in Freiheit entlassen. Natur und Idee bei Hegel**, Frankfurt a.M.: Peter Lang, 2004.
- SORESI, Sergio. **Il soggetto del pensiero. Modi e articolazioni della nozione di pensiero in Hegel**. Trento: Verifiche 2012.
- STERN, Robert. Did Hegel hold an identity theory of truth?. **Mind**, n. 102, 1993, p. 645-647.
- STONE, Alison. **Petrified Intelligence: Nature in Hegel's Philosophy**. Albany: State University of New York Press, 2005.
- TRENDELENBURG, Adolf. **Logische Untersuchungen**. Hildesheim: Olms 1964 (**Il metodo dialettico**. Trans. (Cap. III) M. Morselli, Bologna: Il Mulino 1990).
- VOLKMANN-SCHLUCK, Karl-Heinz. Die Entäusserung der Idee zur Natur. **Hegel-Studien**, Beiheft 1, 1965, p. 45-54.
- WANDSCHNEIDER, Dieter, HÖSLE, Vittorio. Die Entäusserung der Idee zur Natur und ihre zeitliche Entfaltung als Geist bei Hegel. **Hegel-Studien**, n. 18, 1983, p. 173-199.
- WANDSCHNEIDER, Dieter. Die Absolutheit des Logischen und das Sein der Natur. Systematische Überlegungen zum absolut-idealistischen Ansatz Hegels. **Zeitschrift für philosophische Forschung**, n. 39, 1985, p. 331-351.
- _____. Die Stellung der Natur im Gesamtentwurf *der* Hegelschen Philosophie. In: Petry M.J. (Ed.). **Hegel und die Naturwissenschaften**. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Verlag 1987, p. 33-58; ID. Das Problem der Entäusserung der Idee Natur bei Hegel. In: Kimmerle, H., Lefèvre, W., Meyer, R.W. (Eds.). **Natur und Geist**, zweiter Teil. Hegel-Jahrbuch, 1990, p. 25-33.
- WEISSHAUPT, Kurt. Der Übergang von der Idee zur Natur. **Hegel-Jahrbuch**, 1976, p. 53-60.