

O IDEALISMO OBJETIVO DE HEGEL E SEU CONCEITO DE FILOSOFIA

[HEGEL'S OBJECTIVE IDEALISM AND HIS CONCEPT OF PHILOSOPHY]

Jonnefer Francisco Barbosa *

Francisco Malê Cannalonga **

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil

Resumo: A questão acerca da determinação do idealismo de Hegel permanece central nos estudos hegelianos, hoje dominados pela visão de que tal idealismo seria tão somente uma continuação e elaboração do idealismo transcendental kantiano. Contra essa visão, neste trabalho nos propomos a investigar a maneira como Hegel concebe a filosofia, sua tarefa e seu objeto e a maneira como tal concepção revela as determinações centrais de seu idealismo, isto é, a maneira como o idealismo de Hegel possui um explícito direcionamento ontológico que o distancia do projeto puramente epistemológico de Kant e seus epígonos, recoloca os problemas fundamentais da filosofia europeia sob outro prisma; também são abordados os fundamentos histórico-sociais que explicam a razão para uma tal concepção de filosofia.

Palavras chave: idealismo; ontologia; epistemologia; dialética; historicidade

Abstract: The question regarding the determination of Hegel's idealism remains central in Hegelian studies, today dominated by the view that such idealism would be merely a continuation and elaboration of Kant's transcendental idealism. Against this view, in this work we propose to investigate the way in which Hegel conceives philosophy, its task and its object and the way in which such a conception reveals the central determinations of his idealism, that is, the way in which Hegel's idealism has an explicit ontological direction that distances it from the purely epistemological project of Kant and his epigones, placing the fundamental problems of European philosophy in another light; The historical-social foundations that explain the reason for such a conception of philosophy are also addressed.

Keywords: idealism; ontology; epistemology; dialectics; historicity

I. IDEALISMO OBJETIVO E FILOSOFIA

Em *Fé e Saber*, ao referir-se ao idealismo de Kant, Fichte e Jacobi (caracterizados por Hegel neste período como “filosofias da reflexão”) e salientar o caráter puramente subjetivo que tal idealismo encerra, Hegel afirma categoricamente que “em oposição a isso, o idealismo consiste em ser ele mesmo o objetivo”.¹ Essa afirmação não deveria ser tomada como despropositada ou

* Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC-SP. E-mail: jfbarbosa@pucsp.br. ** Bolsista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC-SP. E-mail: franciscocannalonga@gmail.com

inconsequente, mas como uma diretriz metodológica para a compreensão das bases filosóficas do projeto e consecução do sistema hegeliano. Hegel afirma seu idealismo em oposição ao idealismo que se fundamenta na subjetividade cognoscente, afirmando, portanto, um idealismo objetivo.

A natureza do idealismo objetivo de Hegel e sua oposição ao idealismo anterior apresentam questões importantes para a compreensão e interpretação de sua filosofia, especialmente em um contexto em que desde a década de 90 a filosofia de Hegel é recuperada sobretudo a partir de um viés epistemológico, que concebe o idealismo hegeliano essencialmente como um estrito desdobramento e elaboração da criticismo kantiano.² Nesta recuperação, o idealismo hegeliano é concebido como uma investigação acerca das condições de possibilidades da experiência de objetos e a própria objetividade é identificada com tal conjunto de condições epistêmicas, nas quais o papel central é atribuído à autoconsciência do sujeito que exerce um poder constitutivo sobre os objetos - tomados exclusivamente como objetos da *consciência*.³ De fato, segundo Pippin, o problema central de todo o idealismo pós-kantiano, aí incluído o de Hegel, é o da “busca por uma explicação adequada para o caráter autoconsciente da experiência humana e a conexão transcendental entre tal auto-relacionamento e o conhecimento objetivo”.⁴

A despeito dos seus méritos e da maneira engenhosa como adaptam elementos da filosofia hegeliana aos problemas específicos da filosofia contemporânea, sobretudo aos problemas levantados pela filosofia analítica, acreditamos que tal leitura coloca-se em aberto antagonismo ao modo como próprio Hegel concebia sua filosofia: a natureza de seu idealismo e a maneira específica como urdiu seu sistema a partir de tais bases. Deslindar a natureza do idealismo objetivo de Hegel, explicitar seus fundamentos, especialmente a partir de sua distinção com o idealismo anterior, parece-nos uma das tarefas importantes dos estudos contemporâneos sobre Hegel. Contudo, essa tarefa excede em muito o escopo deste trabalho que versa somente sobre um tema específico nesse complexo de problemas: o conceito de filosofia de Hegel. Acreditamos que ao analisar e discutir a maneira específica como Hegel concebe a tarefa e o objeto da filosofia, conseguimos aclarar um conjunto de determinações importantes para a adequada compreensão da natureza específica do idealismo de Hegel.

O problema acerca da definição e, sobretudo, função da filosofia emerge de maneira central já no primeiro escrito público de Hegel, *A Diferença entre os Sistemas de Filosofia de Fichte e Schelling*, de 1801. Neste escrito o filósofo anuncia sua definitiva entrada na história da filosofia alemã com uma áspera polêmica contra o idealismo de Fichte e contra os demais idealismos caracterizados “filosofias da reflexão”. Contudo, a problemática acerca do conceito de filosofia desdobra-se sobretudo em polêmica com Reinhold. Segundo Hegel, Reinhold concebe a história da filosofia como um procedimento puramente mecânico, como uma sucessão de aperfeiçoamentos técnico-metodológicos que um sistema deve realizar ou já realizou com relação aos sistemas precedentes, até o momento em que fosse encontrado um procedimento técnico ou um instrumento, quer dizer, um princípio filosófico capaz de solucionar todos os problemas da filosofia e frente ao qual todos os sistemas anteriores são reduzidos a não mais do que meros exercícios preliminares. Tal concepção apresenta-se como um desenvolvimento puramente interno à própria filosofia e de caráter essencialmente metodológico e formal, independente de qualquer conteúdo particular; assim “Reinhold parece pensar como a descoberta de um último procedimento técnico universalmente válido, por meio do qual, para todos que o forem capaz de conhecer, a obra se realizaria por si mesma”.⁵ Contra tal concepção, Hegel afirmará no mesmo escrito:

Mas se o absoluto, tal como sua manifestação, a razão, é eternamente um e o mesmo, como de fato é, então, cada razão que se dirige e se conhece a si mesma produziu uma verdadeira filosofia e resolveu para si a tarefa que, tal como sua solução, é a mesma para todas as épocas. Porque, na filosofia, a razão que se conhece a si mesma tem a ver somente consigo, reside também nela mesma toda a sua obra e a sua atividade, e, em relação à essência mais íntima da filosofia, não há antecessores nem seguidores. (HEGEL, 2003a, p. 35.)

Essa afirmação, um tanto obscura, não implica uma carência de historicidade da filosofia como afirmam alguns pesquisadores,⁶ mas tão somente de que o fundamento do desenvolvimento da filosofia não se vincula a deficiências metodológica formais, *internas* ao próprio conhecimento, mas se encontra no absoluto, no espírito, isto é, na constituição ontológica da realidade que se configura como um desenvolvimento de caráter histórico e social. O espírito somente se realiza enquanto história universal na medida em que se exterioriza, que se torna objetivo, isto é, só é sujeito enquanto é também substância. Tal exteriorização de si configura-se também como uma alienação, como uma cisão consigo mesmo. Tal cisão, formula de modo precoce Hegel, “é um fator da vida, que se forma a si mesma opondo-se eternamente, e a totalidade só é possível, na forma suprema da vida, através do restabelecimento a partir da suprema separação”.⁷ A objetividade da cisão do espírito consigo mesmo, por sua vez, reflete-se filosoficamente na oposição conceitual entre subjetividade e objetividade, e nos desdobramentos dessa oposição que permeiam os principais sistemas filosóficos, cujas modificações “internas” correspondem ao próprio devir histórico do espírito, ao grau de sua exteriorização, que sempre se conforma em um mundo objetivo; assim Hegel afirma em *Diferença*:

Os opostos que outrora, tinham significado, sob a forma de espírito e matéria, alma e corpo, fé e entendimento, liberdade e necessidade etc., em esferas mais limitadas e ainda de modos diferentes, e ligavam a si todo o peso do interesse humano, transformaram-se, com o progresso da cultura, na forma das oposições entre razão e sensibilidade, inteligência e natureza e, para o conceito universal, entre subjetividade absoluta e objetividade absoluta. (HEGEL, 2003a, p. 38.)

A mesma formulação é reiterada de modo ainda mais concreto e explícito na *Fenomenologia do Espírito*:

A consciência vai determinar sua relação ao ser-outro ou a seu objeto, de maneiras diversas, conforme a etapa, em que ela se encontre, do espírito do mundo que-se-torna-consciente de si. O modo como o espírito do mundo em cada caso *imediatamente* encontra e determina a si e a seu objeto - ou como ele é *para si* - isso depende do que já *veio-a-ser*, ou do que já é *em-si*. (HEGEL, 2003b, p. 175)⁸

O arcabouço conceitual dos diferentes sistemas filosóficos reflete o desenvolvimento do espírito, é determinado por este e pelas questões que este impõe a si mesmo em sua auto-compreensão. Mas isso não é tudo: Hegel concebe que a tarefa da filosofia não é senão apreender a unidade substancial deste devir, isto é, compreender filosoficamente e conceituar a necessidade racional deste desenvolvimento. Em última instância, a filosofia corresponde à tentativa de apreender as determinações essenciais, ontológicas, da própria historicidade do espírito, de seu devir enquanto exteriorização e cisão de si mesmo, constituindo-se sempre como “a tentativa necessária para suprimir a oposição entre a subjetividade e a objetividade consolidadas e *conceber o surgimento do mundo intelectual e do mundo material como um devir, o seu produto, como um produzir*”.⁹ Essa formulação precoce acerca da tarefa da filosofia é retomada e aprofundada na filosofia de maturidade de Hegel no período posterior à *Fenomenologia*

do Espírito, especialmente na sua introdução aos cursos sobre a história da filosofia:

[...] só o ser vivo e espiritual se move em si mesmo, se desenvolve. Assim a ideia, como concreta em si mesma e desenvolvendo-se, é um sistema orgânico, uma totalidade que compreende em si multidão de graus e de momentos. *A filosofia por si é o conhecimento deste desenvolvimento, e como pensamento é ela própria este desenvolvimento pensante; quanto mais este desenvolvimento progrediu, tanto mais perfeita é a filosofia.* (HEGEL, 1999, p. 345, nossos itálicos)

Superar a oposição entre sujeito e objeto e apreender a essência do devir do mundo material e intelectual, eis a tarefa da filosofia. Neste sentido, o objeto da filosofia é perenemente um e o mesmo: as determinações necessárias que circunscrevem o próprio desdobramento do mundo objetivo, que não são relativas ao desenvolvimento e sucessão de sistemas filosóficos e constituem - para usar a terminologia de Roy Bhaskar - o objeto *intransitivo* do saber filosófico,¹⁰ “eternamente um e o mesmo”, mas cujo grau de apreensão e elaboração avança progressivamente com a sucessão de sistemas filosóficos, que por sua vez são condicionados pela marcha histórica do espírito.¹¹ Este objeto, como sabemos, é abordado por Hegel em toda a sua extensão e escopo somente na *Ciência da Lógica*. O conteúdo da *Lógica* não é outro senão a investigação, apreensão e exposição da infraestrutura ontológica à base de todo o desdobramento histórico do espírito. Hegel o afirma explicitamente no prefácio da primeira edição da *Lógica*: “A consciência é o espírito enquanto algo concreto e, na verdade, o saber preso na exterioridade; contudo, o movimento progressivo deste objeto, tal como o desenvolvimento de toda a vida natural e espiritual, baseia-se somente na natureza das essencialidades puras que constituem o conteúdo da *Lógica*”.¹²

O direcionamento ontológico da *Lógica* evidencia-se quando nos atentamos para a maneira como Hegel concebe a relação entre a filosofia (a *Lógica*) e as ciências particulares. A filosofia não é concebida como uma investigação transcendental acerca da cognoscibilidade dos objetos tratados pelas ciências empíricas (tal como a filosofia crítica de Kant), a filosofia não *precede* as ciências enquanto sua fundamentação epistêmica, mas é antes a investigação e exposição de seu fundamento ontológico, por essa razão, a filosofia só pode surgir como o *resultado* da apropriação dos conteúdos objetivos apreendidos pelas ciências particulares, da investigação de suas conquistas no campo dos conhecimentos particulares e sua generalização filosófica, assim, afirma Hegel que “o lógico só através disso adquire a apreciação de seu valor, quando se tornou o resultado da experiência das ciências; ele se apresenta ao espírito a partir delas como a verdade universal, não como um conhecimento particular ao lado de outras matérias e realidades, mas como a essência de todo esse outro conteúdo”.¹³ De fato, a filosofia, a *Lógica*, não é somente o resultado das ciências particulares, da apreensão e generalização de seus conteúdos, mas é de fato o resultado da *totalidade* da história do espírito, tal como como a *Fenomenologia do Espírito* procura expor em seu encadeamento de “figuras” da consciência e do espírito.

A filosofia, portanto, é a apreensão e exposição do sistema categorial do absoluto, algo que apenas se torna possível com base no próprio desenvolvimento histórico da humanidade, que na *Fenomenologia* se configura como o mais alto grau de exteriorização do espírito. Nesta concepção a filosofia é profundamente histórica no sentido de sua transitoriedade e mutabilidade, seu *objeto*, contudo, não o é; ao contrário, o objeto da filosofia é a própria estrutura categorial ontológica que possibilitou tal evolução em primeiro lugar, que esteve em sua base desde o início. Tal elaboração sobre as duas dimensões (“transitiva” e “intransitiva”) reaparece de maneira aprofundada na discussão de Hegel sobre o problema do início da filosofia na *Lógica*. Ali Hegel aborda o caráter simultaneamente mediado e imediato do início da filosofia; por um lado,

indica Hegel, o início da filosofia é sumamente mediado, na medida em que esta é o resultado de toda a evolução histórica da consciência (do Espírito), assim, a *Lógica*, a ciência do saber puro, tem como pressuposição a *Fenomenologia do Espírito*:

Na introdução foi observado que a *Fenomenologia do Espírito* é a ciência da consciência, a apresentação de que a consciência tem como resultado o conceito da ciência, isto é, o saber puro. *A lógica tem, por conseguinte, como sua pressuposição a ciência do espírito que aparece, a qual contém e mostra a necessidade e, com isso, a prova da verdade do ponto de vista que é o saber puro, assim como sua mediação em geral.* (HEGEL, 2016, p. 71. nossos itálicos)

Ao mesmo tempo, Hegel indica que a *Lógica* não opera e expõe seus conteúdos a partir da mesma perspectiva que a *Fenomenologia*, a perspectiva da consciência, caracterizada pela oposição entre sujeito e objeto, isto é, fundada na cisão do espírito consigo mesmo, na sua autoexteriorização que é o motor de seu devir. A *Lógica*, por sua vez, é o “saber puro”, o saber das categorias ontológicas em sua pura essencialidade, saber que só é possível a partir da superação da perspectiva da consciência e da interiorização (*Er-innerung*) de toda a exteriorização e, portanto, de toda a mediação e diferença resultante de tal processo, “o saber puro, ao se *juntar* a essa *unidade*, suprassumiu toda relação com um outro e com a mediação; ele é o que é sem diferença; esse sem diferença deixa ele mesmo de ser saber; apenas está presente a *imediatez simples*”.¹⁴ Essa imediatez simples é o ser puro, carente de qualquer determinação ou mediação, que constitui o início necessário da filosofia. Assim, o objeto da filosofia, da *Lógica*, é ontologicamente *distinto* e independente do processo que possibilitou sua apreensão e a possibilidade de seu conhecimento.

Retomando o ponto acerca da historicidade da filosofia, podemos concluir que Hegel considera que o surgimento de uma filosofia e a sistematização de seus princípios são contingentes, isto é, podem variar de acordo com a nacionalidade, período, clima etc., no entanto, “esta contingência deve ser concebida como sendo o absoluto que põe a si mesmo como uma totalidade objetiva”, quer dizer, é uma contingência engendrada por um processo necessário e objetivo, de escopo universal: o desenvolvimento do espírito enquanto história; “a contingência é uma contingência no tempo, na medida em que a *objetividade do absoluto é intuída como um progresso no tempo*”.¹⁵ Não se trata, portanto, de que a filosofia careça de história ou de evolução, mas antes de que tal historicidade e evolução não resulta meramente de sucessivas correções metódicas acerca de princípios internos ao conhecer, mas antes é engendrada e condicionada pela marcha racional do espírito ou como bem sintetiza Nicolao Merker: “a verdadeira particularidade histórica não é o fato filosófico histórico enquanto tal mas, ao contrário, a individualidade transfigurada e sublimada da razão, é a razão individualizada”.¹⁶

Para Hegel, então, a filosofia é um conhecimento da realidade em suas determinações necessárias e fundamentais, de sua estruturação ontológica que configura-se no devir progressivo do espírito, conhecimento *condicionado* e *possibilitado* por tal devir, eis a fundamentação do idealismo objetivo. A tarefa da filosofia consiste na apreensão daquelas “essencialidades puras” em cuja natureza baseia-se “o desenvolvimento de toda a vida, natural e espiritual”.¹⁷

A partir dessas observações cabe-nos perguntar: o que significa a identidade entre sujeito e objeto predicada por Hegel e tomada como a base fundamental de tal idealismo? Ora, para Hegel essa identidade “não é um postulado universal subjetivo não realizável”,¹⁸ isto é, a realização da harmonia entre moralidade e natureza, razão e sensibilidade (o “sumo-bem”), tal como emerge nas filosofias morais de Kant e Fichte, convertida em um puro dever-ser moral, situada em um além temporal insondável ou

por princípio irrealizável, mas é antes uma determinação constitutiva da própria realidade, um predicado ontológico do processo dinâmico e histórico que constitui o devir objetivo (sujeito e objeto) da natureza e, sobretudo, do espírito; em suma, é “a única realidade” que, enquanto tal, constitui também o “único saber”.¹⁹ A predicação acerca da identidade entre sujeito e objeto preconizada por Hegel tanto nos escritos do período de Jena quanto naqueles posteriores à *Fenomenologia* refere-se tão somente a essa concepção acerca da tarefa da filosofia, entendida como uma investigação de cunho ontológico em que se procura *conceituar* de modo sistemático as determinações essenciais dos objetos reais, que aparecem refletidos, em sua essencialidade, sob uma forma conceitual;²⁰ por essa razão Hegel afirma que “a razão, considerada absolutamente, e na medida em que é objeto de si mesma no auto-conhecer-se - tornada assim filosofia - é novamente apenas uma e mesma coisa e, portanto, completamente igual”.²¹

Para Hegel a filosofia, e a identidade entre sujeito e objeto que constitui sua premissa fundamental jamais configura-se como um projeto puramente metodológico ou epistemológico, uma investigação acerca das condições formais e limites do conhecimento ou dos princípios gnosiológicos constitutivos deste, não se tratando de um princípio metodológico ou de um procedimento transcendental; ao contrário, para Hegel o “método” não é algo que se determina pela via de uma investigação a priori, mas pelo próprio confronto com o objeto. Não há de fato um método transcendental em Hegel, ao contrário, “o método não é outra coisa que a estrutura do todo, apresentada em sua pura essencialidade”.²² A partir desta premissa Hegel criticará, em *Fé e Saber*, de 1802, a filosofia teórica de Kant justamente porque “toda a tarefa e conteúdo dessa filosofia não é o conhecimento do absoluto, mas o conhecimento dessa subjetividade ou uma crítica da faculdade de conhecer”²³ e ridicularizará Reinhold por conceber a filosofia como a busca transcendental por um princípio formal fundante do conhecimento humano.²⁴ Hegel inclusive salienta que as limitações insuperáveis da filosofia kantiana vinculam-se intimamente ao próprio sentido de um projeto filosófico transcendental, indicando que “na medida em que o interesse da filosofia kantiana estava voltado para o assim chamado transcendental das determinações do pensar, o tratamento das mesmas acabou ele mesmo vazio”;²⁵ Para usar a arguta formulação de Nicolai Hartmann, Hegel concebe a filosofia como fundando-se em uma *intentio recta*, que confronta o objeto diretamente e busca apreender e expor suas determinações essenciais e jamais em uma *intentio obliqua*, que volta-se para abordar o próprio conhecer e suas determinações, antes do conhecer efetivo.²⁶ É essa oposição, entre *intentio recta* e *obliqua* que constitui o *locus* da oposição entre o idealismo objetivo proposto por Hegel e o idealismo subjetivo fundado na reflexão entre sujeito e objeto.

De fato, as filosofias da reflexão criticadas por Hegel caracterizam-se, justamente, por tomarem como ponto de partida tal projeto epistemológico, por não serem capazes de superar a oposição entre determinações objetivas e subjetivas e atingir o nível da especulação, isto é, a conceituação do real em si e para si. Ao tomarem a filosofia como uma reflexão entre uma subjetividade constitutiva, porém formal e vazia, e uma objetividade morta, um mundo empírico indeterminado que é a pré-condição para que a subjetividade cognoscente possa exercer tal papel na constituição dos fenômenos, tais filosofias findam por se estabilizarem nos estreitos limites da dimensão da representação empírica, subjetiva. Isso é afirmado por Hegel categoricamente em sua crítica ao ceticismo de Schulze, indicando que para este “a faculdade cognitivahumana é uma coisa que tem conceitos” que são simplesmente aplicados externamente ao conjunto de sensações finitas, portanto ela “não pode sair até as coisas que se encontram fora; ela não pode pesquisá-las nem investigá-las - pois ambas são *especificamente* diferentes”.²⁷ Essa formulação da problemática da cisão entre sujeito e objeto, sobre a

incapacidade da consciência sair de si, do campo da representação e investigar os objetos, depreendendo da imediatez fenomênica as determinações essenciais que os circunscrevem, reaparece sem modificações essenciais na introdução da *Ciência da Lógica* com explícita referência à coisa em si característica do idealismo subjetivo de Kant:

“[...] o pensar não ultrapassa a si mesmo em seu receber e em seu formar da matéria, seureceber e seu acomodar-se a ela permanecem uma modificação de si mesmo; desse modo, ele não vem a ser o seu outro; e o determinarautoconsciente pertence de todo modo apenas a ele; portanto, ele não consegue também em sua relação com o objeto, sair de si em direção ao objeto: este permanece, enquanto uma coisa em si, pura esimplesmente um além do pensar” (HEGEL, 2016, p. 47.)

Com isso se observa que a identidade entre sujeito e objeto promulgada por Hegel ao término da *Fenomenologia do Espírito*, corresponde simplesmente a tal investigação imanente do objeto, na tradução de suas determinações objetivas na forma conceitual do saber filosófico, o que só possível pela imersão da Coisa mesma, no “abandonar-se a ela”²⁸ e na explicitação de suas determinações. Por sua vez, a filosofia, tomada como investigação transcendental das condições de possibilidade da experiência se enquadra, justamente, dentro do escopo das filosofias da reflexão criticadas por Hegel ao longo de toda sua maturação intelectual, de Jena até Berlim. Na *Enciclopédia* Hegel indica claramente que aquilo que é o verdadeiro nos objetos, suas determinações intrínsecas essenciais, “não se encontra imediatamente na consciência, não é o que já se oferece à primeira vista e à primeira ideia; mas deve-se refletir antes paraaceder à verdadeira estrutura constitutiva do objeto”.²⁹ O idealismo objetivo de Hegel, fundado no princípio da identidade entre sujeito e objeto, jamais versa sobre o papel constitutivo da consciência com relação aos fenômenos ou sobre a maneira como a experiência depende de regras conceituais fornecidas pela subjetividade cognoscente mas refere-se à capacidade do pensamento traduzir conceitualmente a essência objetiva das coisas - por essência, contudo, não se entende nenhum “além” dos fenômenos, mas sim os mecanismos geradores, categorias, que *produzem* e possibilitam os fenômenos enquanto tais, propriedades e determinações imanentes destes, tal como Hegel salienta em sua crítica a Schulze.³⁰

Essa discussão nos leva a outra questão fundamental: o modo como a filosofia se coloca frente aos fenômenos que são objetos da experiência da consciência empírica. É sabido que o idealismo de Kant (e em larga medida também o de Fichte) buscam através de uma investigação transcendental estabelecer as condições e bases a priori da constituição dos fenômenos a partir da massa informe dos dados empíricos, organizados e ordenados pelas categorias do entendimento. Contudo, segundo Hegel, o procedimento transcendental do idealismo subjetivo, ao buscar estabelecer tais condições de possibilidade epistêmicas da consciência empírica, finda por hipostasiar a imediatez de tal consciência e diluir a riqueza de mediações objetivas do mundo, independente das categorias, a um conjunto desconexo de dados sensoriais, carentes de efetividade real.³¹ Os fenômenos da consciência ordinária são tomados como o derradeiro objeto segundo os preceitos do idealismo transcendental (ao menos de sua filosofia “teórica”) e, portanto, representam o limite absoluto de todo e qualquer saber filosófico. Ora, Hegel opera uma distinção fundamental entre fenômeno (*Erscheinung*) e efetividade (*Wirklichkeit*), indicando que o objeto da filosofia não é fenômeno, o dado imediato apresentado à consciência empírica, mas antes a *efetividade*,³² isto é, as determinações necessárias dos objetos que emergem e se impõe a partir da contingência dos fenômenos. Assim, a imediatez da consciência empírica não é tomada como

derradeiro objeto do filosofar, ao contrário, tal imediatez deve ser superada pela investigação filosófica na apreensão das mediações e determinações necessárias que conformam imanentemente os objetos e que determinam o modo como estes aparecem imediatamente à consciência.³³

Pode-se dizer que Hegel, de fato, busca explicar a possibilidade dos fenômenos, jamais, contudo, em termos epistemológicos, mas somente em termos ontológicos, a partir da investigação e conceituação da própria Coisa. Tal investigação, contudo, também não se resume ao registro de regularidades empíricas presentes nos fenômenos (uma universalidade abstrata, segundo Hegel), mas em apreender a *ordem de necessidade* que circunscreve tais fenômenos, expressada na forma conceitual de um desenvolvimento do conteúdo a partir de si mesmo que “de uma parte, é somente um acolher do conteúdo e de suas determinações que se apresentam; e de outra parte confere a esse conteúdo, ao mesmo tempo, a figura de produzir-se livremente [...] somente conforme a necessidade [*Notwendigkeit*] da Coisa mesma”.³⁴ A possibilidade do fenômeno ou do objeto se explica, não pela investigação da subjetividade cognoscente, seus atributos e limites, mas ontologicamente segundo a ordem da necessidade do próprio reino da efetividade. Por esta razão Hegel afirma categoricamente: “o exame do conhecimento não podese feito de outra maneira a não ser *conhecendo*”.³⁵

II.DETERMINAÇÃO HISTÓRICO-SOCIAL DO CONCEITO DE FILOSOFIA EM HEGEL

Consideramos que tal concepção de filosofia e sua implementação efetiva no sistema hegeliano representaram uma revolução filosófica tão grande ou maior do que a “revolução copernicana” de Kant e o tornam uma figura filosófica quase sem paralelos, especialmente no que diz respeito à filosofia contemporânea, que em larga medida retoma a concepção kantiana da filosofia enquanto investigação do conhecimento e da possibilidade do mesmo. As razões que determinam essa maneira particular e fecunda de conceber a filosofia e seu objeto vinculam-se essencialmente ao modo específico como Hegel confrontava-se intelectualmente com as grandes questões e dilemas históricos do seu tempo e as exigências intelectuais que deles emergiam: o estabelecimento definitivo da moderna sociedade burguesa a partir das cinzas do velho absolutismo, sob o influxo da grande revolução francesa e da revolução industrial inglesa e o lugar da Alemanha e do povo alemão frente a esse advento epocal. Ao acompanhar atentamente os eventos que se desdobravam em França, sobretudo a partir de seus efeitos e reverberações no resto da Europa, Hegel indagava-se acerca da possibilidade da Alemanha alçar-se à altura das exigências de seu tempo, integrando-se na cadeia do desenvolvimento da cultura humana, superando definitivamente a fragmentação e dispersão alemã mantida pelo domínio dos pequenos principados e seu particularismo reacionário.³⁶

A objetiva gênese histórica da sociedade burguesa em sua configuração e determinação interna constitui, assim, o grande objeto da reflexão de Hegel em todos os períodos de sua obra.³⁷ Acreditamos, inclusive, que tal afirmação é válida mesmo para as questões mais abstratas da filosofia, como a ontologia e sua sistematização categorial na *Ciência da Lógica* e as críticas dos princípios e premissas filosóficas do idealismo subjetivo, que abordamos no que se seguiu. A *Lógica*, em nossa visão, como já indicamos, é justamente a tentativa de sistematizar categorialmente a estrutura ontológica que se encontra na base desenvolvimento histórico do espírito, isto é, a estrutura do mundo necessária para que tal desenvolvimento seja ontologicamente possível; desenvolvimento cuja culminação encontra-se no próprio tempo de Hegel e

conforma-se na organização e estruturação interna da sociedade burguesa - igualmente assentada ontologicamente sob aquela infraestrutura categorial.³⁸ Já as críticas que Hegel direciona ao idealismo de Kant e Fichte, como já apontado, vinculam-se à impossibilidade de se apreender, a partir das premissas e da ontologia que as embasa, essas determinações intrínsecas da sociabilidade moderna (mas também da sociabilidade em geral) e da possibilidade de sua gênese histórica (baseada nas categorias da *Lógica*).

Essa maneira peculiar como Hegel confronta-se intelectualmente com as principais questões de seu tempo e a perspectiva com que o faz, de maneira imediata o distinguem do que procuravam realizar, acerca dos mesmos problemas, pensadores como Kant e Fichte. Kant, como um filósofo essencialmente pré-revolucionário, buscava fundamentar a priori, transcendentemente, a possibilidade de uma universalidade moral e jurídica correspondente aos ideais que pregavam e tentavam levar a cabo os revolucionários franceses.³⁹ Fichte, por sua vez, como o filósofo da “ação revolucionária”,⁴⁰ procurou deduzir - igualmente a partir de um procedimento transcendental a priori - a imperativa necessidade moral da realização daqueles ideais. Ambas as filosofias, contudo, na medida em que suas premissas repousam sob a concepção de um mundo empírico - pré-condição do próprio método transcendental, como indicamos - carente de determinações intrínsecas e possibilidades imanentes, findam por conceber que a plena realização de tais ideais, sob a forma do acordo da natureza e da liberdade, do mundo sensível e da liberdade, é tão somente objeto de uma “fé” racional em um progresso infinito sem escopo. Hegel, por sua vez, conduz sua investigação para a *realidade efetiva* da emergência da sociedade burguesa, buscando compreender a gênese das determinações objetivas em que se funda a universalidade apenas postulada por Kant e Fichte, que se radica na universalização do modo de produção capitalista e das relações mercantis. Trata-se, assim, de uma mudança de rota da filosofia e seu objeto: da possibilidade transcendental a priori, para a possibilidade efetiva fundada na imanência do ser da sociedade e da história, em suma, do espírito.

Vimos que para Hegel tanto o espírito e seu evoluir histórico são os principais objetos da filosofia quanto a própria filosofia é condicionada e dependente desse evoluir. Contudo, a própria filosofia, o saber do espírito de si mesmo, configurando-se como interiorização [*Er-innerung*] de sua própria exteriorização, é um momento necessário na própria realização do espírito que devém absoluto, que *se sabe* a si mesmo. Essa ideia - que não podemos explorar em detalhes no escopo desse trabalho - permeia a filosofia de Hegel em Jena e aparece já bem cedo neste período. Em um manuscrito que data da mesma época do *Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e Schelling*, Hegel afirma que o “ser absoluto [...] realiza-se na natureza ou nela cria para si o seu corpo desdobrado e então se resume como espírito, retorna a si e conhece a si mesmo”.⁴¹ A necessidade do auto-conhecimento do espírito para sua plena realização reaparecerá e se aprofundará ao longo deste período; na *Realphilosophie* Hegel indica que: “o homem não se torna senhor da natureza até que se torne de si mesmo - ela [a natureza] é o devir do espírito em si - para que esse em si *cobre existência*, o espírito deve conceituar a si mesmo”.⁴² Por fim, essa formulação encontra-se exposta de modo definitivo na *Fenomenologia do Espírito*:

Mas o outro lado de seu vir-a-ser, *ahistória*, é o vir-a-ser *que-sabe* e que se *mediatiza* - é o espírito exteriorizado no tempo. Mas essa extrusão é igualmente a extrusão dela mesma: o negativo é o negativo de si mesmo. Esse vir-a-ser apresenta um movimento lento e um suceder-se de espíritos, um ao outro; uma galeria de imagens, cada uma das quais, dotada com a riqueza total do espírito, desfila com tal lentidão justamente porque o Sitem de penetrar e de digerir toda essa riqueza de sua substância. Enquanto sua perfeição consiste em *saber*

perfeitamente o que *ele é* - sua substância - esse saber é então seu *adentrar-se em si*, no qual o espírito abandona seu ser-*ai* e confia sua figura à rememoração. (HEGEL 2003b p. 544 §808.)

Portanto, tanto são epocais os momentos decisivos do espírito em sua exteriorização, quanto o é o saber que o espírito deve obter de si mesmo, da dimensão essencial de seu próprio devir. Assim, a superação do idealismo subjetivo constitui para Hegel muito mais do que um mero procedimento escolástico ou disputa acadêmica, mas eleva-se às alturas de um momento decisivo no desenvolvimento histórico da humanidade. Podemos recorrer aqui à precisa exposição de Lukács sobre esse ponto, com referência ao escrito *A Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e Schelling* (no qual, como sabemos, Hegel toma o partido de Schelling para afirmar as posições do idealismo objetivo):

“Por meio dessas análises, a oposição Fichte-Schelling, a oposição entre idealismo subjetivo e idealismo objetivo, é alçada às alturas de um estado de contraposição histórico decisivo. A filosofia fichteana aparece como suprema expressão ideal dessa ruptura, como sua sistematização filosófica. Contudo, ela não tem consciência dessa origem, oferecendo apenas uma pseudossistematização da problemática que se apresenta com a pretensão de conter uma resposta à questão. A crítica consiste, portanto, no plano sistemático, na demonstração da legitimidade e da necessidade históricas e filosóficas das próprias questões e na concomitante comprovação de que as respostas dadas por Fichte constituem respostas apenas quanto à forma exterior, mas quanto ao teor não passam de formulações enrijecidas de questões não resolvidas e insolúveis nesse plano.” (LUKÁCS, 2018, p. 367.)

III. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nossa análise do conceito de filosofia de Hegel e nossas conclusões acerca do aporte ontológico do qual é portador, inevitavelmente nos colocam do outro lado do debate contemporâneo acerca das possíveis interpretações do pensamento hegeliano mencionado acima, que busca interpretar a filosofia hegeliana em termos abertamente kantianos, de maneira a adequar seu idealismo aos problemas específicos e limitados da filosofia analítica do século XX em diante, assim removendo todos os elementos, pressupostos e arrimos ontológicos que circunscrevem o idealismo de Hegel e a concepção de filosofia que dele emerge. Uma exclusão, com desdobramentos políticos importantes, da própria conflituosidade histórica e o encapsulamento de Hegel como um mero sucessor (obscuro) do legado kantiano. De fato, Robert Pippin - certamente o mais importante representante dessa tradição interpretativa - afirma que Hegel não é nenhum “realista” acerca dos conceitos universais (i.e, as categorias ontológicas) e que para Hegel estes “não são objetos ou qualquer tipo de coisas, mas em última instância [...] a autodeterminação da pura subjetividade, do puro pensamento pensando a si mesmo” sem qualquer referência aos objetos reais. Mas, que dizer quando nos confrontamos com críticas categóricas de Hegel a essa premissa da constituição da “objetividade” a partir das determinações da subjetividade cognoscente? Efetivamente, diz-nos Hegel “a objetividade kantiana [...] é também apenas subjetiva, enquanto os pensamentos segundo Kant - embora sejam determinações universais e necessárias - são contudo somente nossos pensamentos, e diferentes do que a coisa é em si, por um abismo intransponível”, afirmando, assim, que a objetividade e estruturação do mundo e dos objetos não provém da consciência, mas são determinações imanentes, intrínsecas, dos objetos e do mundo; para Hegel, portanto, “a verdadeira objetividade do pensar é a

objetividade em que os pensamentos não são nossos pensamentos simplesmente, mas ao mesmotempo são o Em-si das coisas e do objetivo em geral”.⁴³

Essa breve digressão tinha por fim recolocar o problema da relação de Hegel com a filosofia contemporânea. Acreditamos que não se trata de mobilizar a filosofia de Hegel para responder os problemas postos pela filosofia contemporânea de viés analítico-formal, como sugere Pippin, já que esses problemas, em sua determinação específica, emergem já de premissas que Hegel não só rejeitaria como efetivamente rejeitou. Mais interessante, acreditamos, seria compreender a *especificidade* da filosofia de Hegel e a originalidade de sua proposta, que emergem sobretudo a partir da virada ontológica que propõe e executa sistematicamente.

Não se trata de meramente parafrasear o grande filósofo com outras palavras, repetindo suas formulações ao mesmo tempo em que nos situamos hermeticamente aquém dos principais debates. Trata-se, antes, de repensá-los e julgar sua relevância a partir do crivo da revolução paradigmática instaurada pelo pensamento hegeliano que, contudo, na sequência de sua morte, foi imediatamente abandonado.⁴⁴

A partir destas bases, fornecidas por uma compreensão conceitual e historicamente mais rigorosa do idealismo objetivo de Hegel, seria possível, então, repensar os problemas da filosofia contemporânea europeia, não tal qual foram formulados e subsistem até hoje, mas sim a partir de premissas radicalmente novas. Eis onde, pensamos, repousa o interesse em um confronto renovado com a filosofia de Hegel.

REFERÊNCIAS

- AMERIKS, Karl. “Recent Work on Hegel: The Rehabilitation of an Epistemologist?”. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 52, No. 1 (Mar., 1992), pp. 177-202.
- BEISER, Frederick C. *After Hegel. German Philosophy 1840-1900*. Oxford/New Jersey: Princeton University Press, 2014.
- BOURGEOIS, Bernard. *Le Droit Naturel de Hegel, 1802-1803*. Paris: Vrin, 1986.
- BUHR, Manfred. *Revolution und Philosophie. Die ursprüngliche Philosophie Fichtes und die Französische Revolution*. Berlin: VEB deutscher Verlag der Wissenschaften, 1965.
- CHAMLEY, Paul. “Les Origines de la Pensée Économique de Hegel”. In: PÖGGELER, Otto e NICOLIN, Friedhelm (eds.). *Hegel-Studien, Band 3*. Bonn: Bouvier, 1965, pp. 225-261.
- D’HONDT, Jacques. *Hegel Secret. Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel*. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.
- FÖRSTER, Eckart. *Die 25 Jahre der Philosophie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2018.
- GUEROULT, Martial. “Fichte et la Révolution Française”. In: *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, T. 128, No. 9/12 (Sept.-Oct. et Nov.-Déc. 1939), pp. 226-320.
- HARRIS, H.S. *Hegel’s Development. Towards the Sunlight, 1770-1801*. Oxford: Oxford University Press, 1972.
- HEGEL, G. W. F. *A Razão na História*. Lisboa: Edições 70, 2013.
- HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica 1. A Doutrina do Ser*. Trad. Christian G. Iber, Marlonen L. Miranda, Federico Orsini. Petropolis: Vozes, 2016.
- HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica 3. A Doutrina do Conceito*. Trad. Christian G. Iber, Federico Orsini. Petropolis: Vozes, 2018.

- HEGEL, G. W. F. *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*. Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003a.
- HEGEL, G. W. F. “Dois Fragmentos de Hegel do Período de Jena: ‘Die Idee des Absoluten Wesens’ (1801) e ‘Das Wesens des Geistes’”. Trad. Joãozinho Beckenkamp. In: *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, Ano8, no14, Junho - 2011, pp 67-72.
- HEGEL, G. W. F. *Gesammelte Werke 8. Jenaer Systementwürfe III*. Hamburgo: Felix Meiner, 1976.
- HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio, Volume I. A Ciência da Lógica*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Menezes. Petrópolis: Vozes, 2003b.
- HEGEL, G. W. F. *Fé e Saber*. Trad. Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2009.
- HEGEL, G. W. F. “Introdução à História da Filosofia”. Trad. DE CARVALHO, Antonio Pinto. In: *Os Pensadores. Georg Wilhelm Friedrich Hegel*. São Paulo: Abril Cultural. pp. 373-459, 1999.
- HEGEL, G. W. F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. São Leopoldo: Unisinos, 2010.
- HEGEL, G. W. F. “Relação do Ceticismo com a Filosofia (1802)”. In: BECKENKAMP, Joãozinho. *Ceticismo e Idealismo Alemão*. São Paulo: Loyola, 2019.
- HEGEL, G. W. F. *Sobre as Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural*. Trad. Agemir Abavaresco e Sérgio B. Christino. São Paulo: Loyola, 2007.
- HEGEL, G. W. F. *Werke 2. Jenaer Schriften 1801-1807*. Frankfurt: Suhrkamp, 1970.
- HARTMANN, Nicolai. “Hegel et le Problème de la Dialectique du Réel”. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, T. 38, No. 3 (Juillet-Septembre 1931), pp. 285-316.
- HARTMANN, Nicolai. *Zur Grundlegung der Ontologie*. Walter de Gruyter: Berlim, 1965.
- HOLZ, Hans Heinz. *Riflessioni sulla Filosofia di Hegel*. Napoli: La Città del Sole, 1997.
- LOSURDO, Domenico. *Hegel e la Germania*. Milão: Guerini, 1997.
- Tra Hegel e Bismarck. La rivoluzione del 1848 e lacrisi della cultura tedesca*. Roma: Riuniti, 1983.
- LUKÁCS, György (Georg). *O Jovem Hegel*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018.
- LUKÁCS, György (Georg). *Die Zerstörung der Vernunft*: Aufbau Verlag, 1955.
- MERKER, Nicolao. *Le Origine della Logica Hegeliana (Hegel a Iena)*. Milão: Feltrinelli, 1961.
- LUMSDEN, Simon. “The Rise of the Non-Metaphysical Hegel”. In: *Philosophy Compass* 3/1 (2008): 51–65.
- PINKARD, Terry. “What is the Non-Metaphysical Reading of Hegel? A Reply to Frederick Beiser”. In: *Hegel Bulletin*, Volume 17, Issue 02, January 1996, pp 13 - 20.
- PIPPIN, Robert B. *Hegel’s Idealism. The Satisfaction of Self-Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- SCHRECKER, Paul. “Kant et la Révolution Française”. In: *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, T. 128, No. 9/12 (Sept.-Oct. et Nov.-Déc. 1939), pp. 394-426.

NOTAS

- 1 HEGEL, 2009, p. 30.
- 2 cf. PINKARD 1996, AMERIKS 1990, LUMSDEN 2008 e sobretudo PIPPIN 1989.
- 3 PINKARD, 1996, p. 14.
- 4 PIPPIN, 1989, p. 63.
- 5 HEGEL, 2003a, p. 34
- 6 por exemplo, FÖRSTER 2018 p. 285.
- 7 HEGEL, 2003a, p. 38.
- 8 Optamos por destacar trechos do texto de Hegel em negrito sempre nos casos em que a citação já contém itálicos do próprio autor, nos outros casos optamos por

itálicos.

9 HEGEL, 2003a, p. 38 (nossos itálicos).

10 cf. BHASKAR, 1979, p. 17.

11 “É na figura peculiar de uma *história exterior* que o nascimento e o desenvolvimento da filosofia são representados como *história dessa ciência*. Essa figura dá, aos graus de desenvolvimento da ideia, a forma de sucessão *contingente* e, digamos, de uma simples *diversidade* dos princípios e de seus desenvolvimentos nas respectivas filosofias. *Maso artesão desse trabalho de milênios é o espírito vivo e uno, cuja natureza pensante é trazer à sua consciência o que ele é*; e, quando isso se tornou assim seu objeto, [sua natureza pensante é] ser, ao mesmo tempo, elevado acima dele, e ser em *um grau superior*. *A história da filosofia* mostra nas filosofias diversamente emergentes que, de um lado, somente aparece *uma* filosofia em diversos graus de desenvolvimento, e de outro lado que os *princípios* particulares - cada um dos quais está na base de um sistema - são apenas *ramos* de um só e do mesmo todo.” HEGEL, 1995, p. 54, §13.

12 HEGEL, 2016, p. 29.

13 HEGEL, 2016, p. 61. Essa concepção é reiterada com talvez ainda mais clareza na *Enciclopédia*: “A relação da ciência especulativa com as outras ciências só existe enquanto a ciência especulativa não deixa, como de lado, o conteúdo empírico das outras, mas o reconhece e utiliza; e igualmente reconhece o universal dessas ciências - as leis, os gêneros, etc. - e o utiliza para seu próprio conteúdo; mas também, além disso, nessas categorias introduz e faz valer outras.” HEGEL, 1995, p. 48,§9.

14 *ibid.*

15 HEGEL, 2003a, p. 39 (nossos itálicos).

16 MERKER, 1961, p. 55.

17 HEGEL 2016 p. 29.

18 HEGEL 2009 p. 36.

19 *ibid.*

20 “a conexão universal, o mundo, é *expressa* na conexão potencial das suas representações a serem construídas e isso quer dizer: expressada na ideia” HOLZ 1997p. 151.

21 HEGEL 1970 p. 172.

22 HEGEL 2003b p. 53, nossos itálicos. Sobre esse ponto cf. o seminal ensaio de Nicolai Hartmann “Hegel et le Problème de la Dialectique du Réel” (HARTMANN 1931).

23 HEGEL 2009 p. 36.

24 “A tendência para fundar e sondar, o filosofar antes da filosofia, soube, por fim, exprimir-se perfeitamente a si mesmo. Encontrou justamente aquilo que devia ser feito: a transformação da filosofia num elemento formal do conhecer, em lógica.” HEGEL 2003a p. 115

25 HEGEL 2016 p. 66.

26 HARTMANN 1965 p. 46.

27 HEGEL 2019p. 171.

28 HEGEL 2003b p. 27.

29 HEGEL 1995 p. 74, §21.

30 “Não é possível conceber o racional e a especulação de maneira mais tosca; a filosofia especulativa é continuamente representada como se diante dela se distendesse de maneira insuplantável como seu horizonte último a experiência comum na forma irretocável de sua realidade comum, e que ela pressuponha e pretenda procurar atrás daquele as coisas em si de seu horizonte, como

- montanhas de uma realidade igualmente comum que carregue em seus ombros aquela outra realidade; Schulze não consegue representar o racional, o em si, a não ser como uma rocha sob a neve.” HEGEL, 2019, p. 141.
- 31 “Contudo, porque a objetividade e a sustentação em geral provêm apenas das categorias, esse reino é sem categorias e todavia é por si e para a reflexão, então não se pode representar de outra maneira o mesmo senão como o rei de ferro de *Conto de fadas*, que é perpassado por uma consciência de si humana com as veias da objetividade, de tal modo que ele se coloca como figura ereta, da qual o idealismo transcendental e formal suga as veias, de tal modo que a consciência desfalece, tornando-se alguma coisa entre forma e massa disforme, repulsiva de se ver; *sem as veias da consciência de si injetadas na natureza, para o conhecimento da natureza não permanece nada além da sensação.*” (HEGEL 2009 p. 46, nossos destaques). É importante salientar que quando Hegel menciona aqui a consciência-de-si não se afigura aqui o sujeito individual cuja consciência determina os fenômenos, mas a consciência de si refere-se ao espírito que conhece a si mesmo em suas determinações essenciais, isto é, que conhece a articulação ontológica fundamental de seu próprio devir, as essencialidades puras que estão na base de todo o desenvolvimento da natureza e do espírito finito, essas essencialidades puras (que constituem o conteúdo da *Lógica*) “são os pensamentos puros, o espírito que pensa sua essência”, HEGEL, 2016, p. 29.
- 32 “[...] é igualmente importante que a filosofia esteja bem consciente de que *seu conteúdo não é outro que o conteúdo originariamente produzido - e produzindo-se - no âmbito do espírito vivo, e constituído em mundo, [mundo] exterior e interior da consciência; [e entenda] que o conteúdo da filosofia é a efetividade.*” HEGEL, 1995, p. 44 §6.
- 33 “O contingente, em geral, é algo que não tem em si mesmo a razão de seu ser, mas em outro. *Esta é a figura em que a efetividade se oferece inicialmente à consciência, e que muitas vezes se confunde com a efetividade mesma.*” HEGEL, 1995, p. 271, §145 adendo (nossos itálicos).
- 34 HEGEL, 1995, p. 52, §12.
- 35 HEGEL, 1995, p. 50, §10.
- 36 Sobre o papel central da “questão nacional” na filosofia de Hegel cf. LOSURDO, 1997.
- 37 Até hoje acreditamos que a despeito da documentação relativamente datada a obra de Lukács *O Jovem Hegel* segue sendo a que melhor fornece o delineamento e elaboração dessa problemática, aos quais se deve agregar os trabalhos de Paul Chamley (CHAMLEY, 1965), Jacques D’Hondt (D’HONDT 1968), Domenico Losurdo (LOSURDO, 1997), Adriaan Peperzak (PEPERZAK, 1960), Bernard Bourgeois (BOURGEOIS, 1986) e H. S. Harris (HARRIS, 1972).
- 38 Hegel indica em diversos momentos que a fundamentação ontológica da sociedade e da história encontram-se nas categorias da *Lógica* cf. por exemplo HEGEL, 2013, p. 162 e HEGEL, 2010, §7, p. 60-61.
- 39 cf. SCHRECKER, 1939.
- 40 cf. GUEROULT, 1939, p. 227. e BUHR, 1965.
- 41 HEGEL, 2011, pp.68-69.
- 42 HEGEL, 1976, p. 287.
- 43 HEGEL, 1995, §42 adendo 2, p. 110.
- 44 Algumas obras que procuram delinear algumas destas determinações do desenvolvimento da filosofia após a morte de Hegel são LÖWITH 2014, LUKÁCS 1955, LOSURDO 1983 e BEISER 2014.